

THÈSE DE DOCTORAT.

NANTES UNIVERSITÉ.

ECOLE DOCTORALE N° 595

Arts, Lettres, Langues

Unité de recherche : E A 4276 (L'antique, le moderne).

Spécialité : Littérature comparée et herméneutique Philosophique.

La dialectique de l'appartenance et de la distanciation.

Un exemple paradigmatique : Le cousinage à plaisanterie.

Thèse présentée et soutenue par

Salifou Boubé

Le 08 Juin 2021 à l'Institut d'Études Avancées de Nantes

Composition du Jury :

Président : Paolo Héritier Professeur des Universités à l'université de Turin/Piémont Oriental.

Jury :

Aissata Soumana Kindo maître de conférence HDR à l'Université Abdou Moumouni.

Alfonsina Bellio Habilité à diriger les recherches Directrice de recherche à l'École

Pratique des Hautes Études de Paris.

Daphné Vignon Docteur en Littérature comparée, politique et Esthétique à l'université de Nantes.

Moussa Hamidou Talibi Maître de conférence HDR CAMES à l'Université Abdou

Moumouni. Paolo Héritier Professeur des Universités à l'université de Turin/Piémont Oriental.

Directeurs de Thèses :

Directeur Jacques Athanase Gilbert professeur des universités à l'Université de Nantes.

Codirecteur. Mounkaila Abdo L. Serki Professeur des universités à l'université Abdou Moumouni.

Table des matières

Introduction.....	6
Première partie	20
Première sous-partie	22
Chapitre 1 : La dérégionalisation de l’herméneutique	23
<i>Section 1 : L’approche historique de l’herméneutique.</i>	23
A. La Naissance de la discipline herméneutique.....	24
B. L’approche compréhensive de l’herméneutique.....	32
a. L’historicité de l’être-là humain chez Dilthey.....	33
b. La dimension subjective de la société humaine.....	35
<i>Section 2. Construction dilethéenne de l’approche compréhensive.....</i>	38
A. L’objectif et le subjectif.....	39
B. La compréhension comme méthode spécifique des sciences .	41
humaines	41
<i>Chapitre 2 : La distanciation aliénante Chez.....</i>	46
<i>Gadamer.</i>	46
<i>Section 1. L’herméneutique entre épistémologie et</i>	46
<i>ontologie.....</i>	46
A. Le tournant ontologique de l’herméneutique.....	47
B. La vérité et le problème de la méthode.	51
<i>Section 2. Critique gadamérienne de l’approche distanciatrice</i>	55
A. Critique de la conscience de l’art	55
B. Critique de la distanciation dans la sphère historique et dans la sphère	60

du langage.	60
Deuxième sous-partie.....	66
Chapitre 1. De la distanciation aliénante à la distanciation positive.....	67
Section 1. Le modèle textuel de la distanciation.	67
A. La lecture critique de Gadamer	68
B. La distanciation positive chez Ricœur	71
Section 2 : Expliquer pour mieux comprendre.	84
A. Du paradigme du texte au paradigme de l'action.....	84
B. Du paradigme de l'histoire à la compréhension au sein de l'explication.....	85
Chapitre 2 : Esquisse d'un lieu d'expérience de la distanciation au sein de l'appartenance	91
Section 1 : L'identité narrative et la distanciation au sein de l'appartenance.....	91
A. Cause et motif.	92
B. Les prémisses de la distanciation au sein de l'appartenance.....	98
Section 2 : La fausse antinomie.	107
A. La tradition émancipatrice et la tradition restauratrice.....	108
B. Régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance.	113
Deuxième Partie.....	126
Première sous-partie	128
Chapitre 1 : Présentation générale du cousinage à plaisanterie.	129
Section1. Le cousinage à plaisanterie dans la pensée anthropologique.....	129
A. Parenté à respect et cousinage à plaisanterie.	130
B. La plaisanterie dans le cousinage à plaisanterie.....	149
C. L'approche socio-économique du cousinage : Le chara.....	157
Section 2. L'appartenance dans le cousinage à plaisanterie.....	165

A. De l'universel au particulier	165
B. Du particulier au symbolique	178
Deuxième sous-partie.....	183
Chapitre 1. La relecture du cousinage à plaisanterie.....	185
<i>Section 1- La relecture chez Marie-Aude Fouéré.....</i>	<i>186</i>
A. Les fondements du cousinage à plaisanterie selon Fouéré.....	187
B. LA FICTION DE L'IDENTITÉ chez Fouéré.....	189
<i>Section2- Approche distanciatrice du cousinage à</i>	<i>198</i>
<i>plaisanterie.....</i>	<i>198</i>
A. Les prémisses de la distanciation chez Fouéré.....	198
B. La plaisanterie comme un appel à la réflexion.	203
Chapitre 2 : Le cousinage à plaisanterie et la pratique politique	210
A. La lecture critique du cousinage : l'exemple de Marie.....	210
Aude Fouéré.	210
B. Le cousinage institutionnalisé.	213
C. Le contractualisme et la diversité culturelle.....	222
Troisième partie	226
Première sous-partie	229
Chapitre 1. Esquisse de l'approche interprétative de la promesse.....	231
<i>Section1 : L'anthropologie interprétative chez Geertz.</i>	<i>232</i>
<i>Section 2. La promesse fondatrice du cousinage.</i>	<i>236</i>
A. Le dédoublement par la parole.	237
B. La parole comme un corps symbolique.	242
Chapitre 2. Le fondement de la distanciation au sein de l'appartenance dans le cousinage.....	252
<i>Section 1. La symbolique de la gémellité dans le</i>	<i>252</i>
<i>cousinage.</i>	<i>252</i>
A. La symbolique de l'humain comme base de la gémellité.....	253

B. Le cousinage et la gémellité.	257
Section 2. Articulation de l'appartenance et de la distanciation au sein du cousinage.	262
A. Les ailes cousines.	262
Deuxième sous-partie.....	283
Chapitre 1 : Le monde du cousinage	284
Section 1. Rapprochement entre le cousinage à plaisanterie et la théorie du texte ricoeurienne.	284
A. Les ailes cousines comme pseudo-couple.....	285
B. Les ailes cousines comme un système à part entière	289
Section 2. Du monde du texte au monde du cousinage.....	295
A. Les ailes cousines et la théorie du texte Chez Ricœur.....	295
B. Le dialogue comme le modèle du monde du cousinage.....	303
Chapitre 2 : L'implication politique du monde du	310
cousinage.	310
Section 1. Le cousinage comme un complément du contractualisme	310
A. La convergence entre cousinage et contractualisme des Lumières.....	310
B. Le monde du cousinage comme un complément.....	317
du contrat.....	317
Section 2. De l'éthique du soi au paradigme du	322
cousinage.	322
A. Éthique du soi chez Ricœur et le monde du cousinage.	323
B. Le paradigme du cousinage.	327
Conclusion.	344
Bibliographie Générale.	352

Introduction

« Si tu veux trouver le Peulh, cherche du côté du fumier ! » dit le Sérère. Cette

phrase peut paraître stigmatisante, ethnocentrique voire provocatrice.

Mais elle déclenche aussi les conditions d'un échange chaleureux entre personnes qui se réclament d'appartenances différentes et qui se reconnaissent comme étant des frères.

Comment les satires peuvent être sources de reconnaissances et d'acceptation mutuelle ?

C'est par cette question que nous allons introduire notre réflexion sur le paradoxe que présente ce type d'échange entre certaines catégories de personnes. En effet, pratiqué dans la tradition africaine et notamment dans la partie ouest du continent, le cousinage plaisanterie est un pacte qui lie des communautés différentes. Celles-ci peuvent avoir des statuts professionnels – communauté des bouchers et des nomades-éleveurs ou des communautés Peulh et Sérère. Il porte exclusivement sur une relation de plaisanterie et d'assistance matérielle ou de tout ordre entre les communautés dites cousines. Il introduit en quelque sorte un instant comique dans le quotidien des cousins plaisants. Et comme l'explique Umberto Eco¹, le comique présuppose fondamentalement une part d'implicite fondé sur l'existence d'une communauté. En d'autres termes, en construisant une communauté des cousins, le cousinage construit une confiance mutuelle spontanée entre les cousins plaisants.

L'idée d'une communauté cousine renvoie au dépassement des différences entre les communautés cousines. Les cousins plaisants se reconnaissent comme appartenant à une même famille : Ils sont des frères et sœurs. Ils se doivent amour, entraide et franchise. La communauté cousine apparaît comme une entité qui relie les différences. Elle favorise une sorte de « désancrage » de chaque cousin plaisant de sa

¹ Umberto Eco, « Le comique et la règle » in *La Guerre du faux*, Grasset, 1985.

communauté d'appartenance. Par désancrage, il faut entendre le fait de s'affranchir du joug de sa communauté d'appartenance. En revanche, faut-il le préciser, ce désancrage du cousin plaisant n'est pas synonyme de suppression des communautés. Au contraire, le cousinage n'est possible que sur la base de la différence. Il maintient donc les mêmes frontières qui séparent les cousins plaisants. Ces derniers restent et demeurent ancrés dans leurs communautés de départ. Par exemple, bien qu'il le Peulh soit cousin du Sérère, ce dernier reste toujours avec son identité de Peul tout en étant intégré dans la communauté cousine qu'il partage avec le Sérère. Par cet ancrage, le cousin plaisant se reconnaît comme différent de tous ceux qui n'appartiennent pas à sa communauté. Il perçoit l'humanité comme un ensemble de communautés différentes, souvent opposées voire exclusives. En ce sens, le cousinage apparaît comme la manifestation d'une humanité fragmentée en de multiples communautés. Par ailleurs, les deux cousins se sentent membre d'une même et unique famille. À ce niveau, l'idée de famille comme nous le verrons, renvoie plus à la question de valeurs humaines. En d'autres termes, les cousins plaisants transcenderont les carcans identitaires pour tendre vers l'universalité. Ils appartiendront à la communauté humaine et non à la communauté des Peulhs ou bien des Sérères en Afrique de l'Ouest. Dans cette lancée, l'identité du cousin plaisant oscille entre l'ancrage au sein d'une communauté particulière et l'appartenance à une communauté humaine.

Cette oscillation qui se dégage n'est pas sans rappeler les deux versants de la réalité humaine. Un premier versant par lequel l'humain est doté d'une capacité de s'affranchir de sa communauté. En effet, les cousins plaisants forment une communauté qui transcende les identités initiales. Le Peul et le Sérère se reconnaissent comme étant membre d'une même famille. Par cette reconnaissance, ils acquièrent une valeur commune c'est-à-dire, ils sont égaux en dignité et en valeur. Leur nature est « Humaine » au sens universel du terme. Il appert, donc, que cette configuration du cousinage brise le corset des identités particulières. Elle libère l'individu du poids de la tradition. Elle amène chaque cousin plaisant à faire usage de sa raison et à s'appartenir lui-même avant d'appartenir à une communauté particulière. À cet effet, cette configuration du cousinage n'est pas sans rappeler

l'idéal de l'esprit des Lumières – tel que le développe Emmanuel Kant².

En plus de ce versant, on observe une deuxième configuration du cousinage. Celle-ci définit le cousin plaisant à partir de son appartenance à une identité culturelle. Il est Peul, Sérères ou Dogon. Il est inscrit dans une culture, une tradition voire une nation particulière. Dans cette logique, le cousin plaisant semble être porté par un déjà-là culturel : Il reproduit une tradition qu'il n'a pas inventée. Il parle et adopte des attitudes qui lui viennent du passé. Ainsi, loin de s'appartenir à lui-même et sentir l'universalité de sa nature, le cousin plaisant se sent différent des autres. Il est en face d'eux et peut faire d'eux des alliées, des partenaires voire rivaux. Le monde lui apparaît comme un ensemble des cultures particulières, des nations différentes les unes des autres. À cet effet, le cousinage renvoie à l'idée d'une humanité multiple comme l'analyse Norbert Elias³ et le soutient Giambattista Vico⁴.

Ainsi définit, ces deux versants montrent que le cousin plaisant est partagé entre appartenance et distanciation. En étant inscrit dans une culture particulière – être Peul ou Sérère – le cousin plaisant appartient à une communauté identitaire donnée. Il est membre de cette communauté c'est-à-dire qu'il respecte les interdits, vit en fonction des us et coutumes ; parle le langage et définit le monde selon

² Emmanuel Kant, Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières, in *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?* éditions GF-Flammarion, Paris, 1991, pp. 41-51.

³ Dans une étude sur la civilisation et les mœurs, Elias fait une étude comparative entre plusieurs nations européennes. L'étude qui retient le plus l'attention est celle qui porte sur le concept de civilisation en l'Allemagne. Il montre l'évolution et les acceptions du concept de civilisation dans une démarche comparative entre l'Allemagne, la France et l'Angleterre. En plus de cette étude comparative, on peut retenir avec Elias l'idée selon laquelle un même concept peut avoir des sens distincts – en fonction des nations. Son sens est donc en lien avec l'histoire, la tradition et le mode d'évolution de chacune des nations. Elle montre aussi que la réalité sociale et sociétale détermine en grande partie le mode de pensée des individus qui la composent. La citation qui suit synthétise à merveille notre lecture d'Elias. Il compare, par l'intermédiaire de Fontane, la nation allemande et la nation anglaise : « *Fontane ne parle pas ici de "civilisation". Et le concept de la "culture" allemande n'apparaît dans cette description qu'en filigrane. Mais elle montre comme toutes les autres réflexions que l'antithèse allemande "civilisation" - "culture" n'est pas un phénomène à part : elle s'intègre dans un contexte plus vaste. Elle est l'expression de la conscience nationale allemande. Elle se réfère, rétrospectivement, à des différences d'autojustification, des structures, de l'attitudes générale – en premier lieu mais non pas exclusivement – entre couches sociales allemande et plus tard entre la nation allemande et les autres.* ». Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, éditions Calmann-Lévy, 1973, pp. 74-75.

⁴ Cf. Giambattista Vico, *La science nouvelle* (1725), Paris, éditions Gallimard, 1993.

l'imaginaire de sa communauté. Dans la même lancée, il se distingue de ceux qui ne sont pas porteurs et qui ne sont pas définis comme membre de sa communauté. Il s'inscrit dans une logique du nous et eux. Outre l'appartenance, le cousinage à cette singularité de libérer le cousin plaisant du poids de la communauté. Il lui permet d'aller au-delà des normes établies et d'agir en tant qu'humain tout simplement. Cette deuxième forme du cousinage s'effectue par une sorte de distanciation qu'elle introduit. En effet, par la plaisanterie, le cousin plaisant fait une sorte d'épochè des normes établis. Il suspend les valeurs de sa communauté, il transgresse les interdits et agit exclusivement selon son choix. Il met donc à distance sa propre communauté pour recouvrer sa liberté individuelle. C'est cette mise à distance que nous qualifierons de distanciation.

En définitive, en plus de mettre en relief ces deux versants du cousin plaisant, le cousinage montre aussi qu'il y a une possibilité d'osciller – sans contradiction – entre appartenance et distanciation. Et pour saisir au mieux cette oscillation, il serait plus adéquat de procéder à l'analyse succinctement ces deux notions. Commençons par la définition de la notion de distanciation. Nous allons nous appuyer sur l'exemple de Jean-Luc Michel, dans son ouvrage intitulé « *La distanciation. Essai sur la société médiatique*⁵. ». Dans cet ouvrage, l'auteur mène un travail sur l'impact des médias dans la vie de tous les jours. Il fait la peinture de la société actuelle qui est totalement sous l'emprise des médias et de la publicité. Chemin faisant, Jean Luc Michel s'intéresse au concept de distanciation.

Dans un premier temps, il effectue une définition générale dudit concept. Cette approche est axée sur la distinction entre distancer et distancier. Le sens du verbe – distancer – est exclusivement physique car, il concerne une action matérielle. Il s'agit tout simplement d'une distance mesurable entre deux personnes comme dans le cas d'une course, ou bien entre deux objets. Seulement, ce verbe ne possède pas de valeur réflexive car il n'est pas doté d'une forme pronominale : « se distancer » n'existe pas. Tout au plus dira-t-on « prendre ses distances ».

« Distancier » au contraire est virtuellement porteur de deux formes : « Distancier » et « se distancier ». Ces dernières ont en commun la dénotation dudit

⁵ Jean-Luc Michel, *La distanciation. Essai sur la société médiatique*, Paris, éditions L'Harmattan, 1992.

verbe. En effet, à la différence de « distancer » qui implique l'existence d'une distance physique et mesurable, « distancier » concerne plutôt un aspect psychologique. « Distancier », en effet, c'est prendre un recul vis-à-vis des valeurs, des idéologies ; c'est se mettre à distance des autres, voire de soi-même, ce qui induit une réflexivité. Dans ce sens, la singularité de ce verbe réside alors dans son aspect plutôt mental et non spatial. Pour mieux marquer cette nuance entre distancer et distancier, Jean Luc Michel⁶ prend l'exemple du coureur qui distance son concurrent et se distancie des spectateurs afin de se concentrer davantage sur sa course.

Cette première nuance, ainsi faite, donne un socle à partir duquel nous pouvons aborder la notion de distanciation de manière générale. Avec l'introduction de la réflexivité, la distanciation suppose d'emblée une sorte de scission entre le sujet et le monde extérieur. Cette scission est accompagnée par un recul dans l'optique de marquer la distinction entre soi et le monde extérieur, ou bien, entre soi et soi-même. Ce recul n'est pas en soi instinctif à l'image de certaines réactions humaines comme la peur, la crainte et c qui, de manière instinctive et naturelle poussent le sujet à mettre à distance un sujet, une idéologie, ou bien un objet. Au contraire, cette mise à distance est un acte lucide et volontaire. Elle implique l'exercice de la raison chez l'humain. D'où sa dimension rationnelle au sens de « raison désengagée » comme le soutient Charles Taylor⁷ - dans une lecture de Descartes.

Seulement, la raison désengagée ne se limite pas essentiellement au retour sur soi par un exercice orthodoxe de la raison. Il implique aussi la liberté de l'individu. En effet, la mise à distance s'effectue en dehors de toute contrainte. Comme noté ci-dessus, la distanciation ne résulte ni de la peur ni de la colère. Elle suppose un individu rationnel. Cette rationalité s'accompagne d'une autonomie de l'individu. En effet, la distanciation est entendue ici comme la résultante d'un acte rationnel et librement choisi. L'homme agissant est non seulement mû par la raison, mais aussi par son autonomie. Il trouve les motifs de son action au fin fond de son esprit, cela, suite à une analyse éclairée de sa situation. En ce sens, pour faire preuve

⁶ Jean Luc Michel in les grandes caractéristiques de la distanciation : <http://jean.luc.michel.pagesperso-orange.fr/Poly.jlm.pdf/Definition.Distanciation.pdf>.

⁷ Charles Taylor, Les sources du Moi. La formation de l'identité moderne, Paris, éditions du Seuil, 1998, pp.

de distanciation, l'individu se doit de se défaire de toute forme de tutelle kantienne : Ne pas agir sous l'injonction d'un maître ou bien d'une menace voire d'une quelconque impulsion biologique ou hormonale. Surtout, dépasser les préjugés c'est-à-dire non seulement éviter de subir leurs effets, mais aussi de ne pas les ériger en moteur des actions. Rationnel, sans tutelle et défait des préjugés ; tel est l'homme distanciant. Dans cette logique, la distanciation peut être définie comme un acte qui implique un individu autonome c'est-à-dire rationnel, émancipé et libre dans sa pensée et de son action.

C'est spécifiquement dans le rationalisme des Lumières que cette distanciation s'illustre. Faut-il le rappeler, l'Esprit des Lumières⁸ se manifeste, entre autres, par les idées d'autonomie et de l'universalité humaine. Plusieurs auteurs ont fait leur cette démarche. Kant fait figure parmi les tenants de ce courant de pensée. Il a singulièrement consacré un texte sur la définition des Lumières⁹ en question. Deux axes marquent cet opus. Premièrement, il traite de la notion des Lumières. Il résume ce courant par l'émergence de l'humain c'est-à-dire, un être essentiellement rationnel et autonome. La raison donc est au centre de l'agir humain. Elle intervient dans l'analyse, l'ordonnancement, la prise de décision et la mise en pratique de l'action humaine. Elle structure et éclaire cet agir. Quant à l'autonomie, elle apporte la dimension libre de l'agir. Kant l'oppose à l'hétéronomie. Dès le début de son texte, il soutient que l'autonomie est la sortie humaine de la tutelle. Une tutelle vis-à-vis d'un maître ou d'une tradition. Elle naît de l'usage libre de la raison. Contrairement à l'hétéronomie ou tutelle qui manifeste toujours la soumission de l'humain. En ce sens, l'autonomie est substantiellement liée à la raison. Comme le montre son étymologie, l'autonomie suppose un retour sur soi. Une confiance en soi, une mise en valeur de la lumière naturelle de l'humain ou raison. C'est donc à ce niveau que l'autonomie s'imbrique au rationalisme – qui est l'exercice méthodique de la raison. De plus, l'autonomie suppose aussi un individu libre. Elle décentre le rationalisme de la simple analyse déductive-hypothétique. Car, la simple capacité d'analyse ne suffit pas. Il faut aussi se prémunir de toute forme d'influence qu'elle soit intérieure ou

⁸ Cf. Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, Paris, éditions Robert Laffont, 2006, pp. 10-19.

⁹ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* in KANT, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée. Qu'est-ce que les Lumières ?* Op cit., p. 43.

bien extérieure à l'individu. Pour ce faire, Kant évoque des notions comme lâcheté et paresse. Ces états d'âme enlèvent le bon fonctionnement de l'entendement, puisqu'elles ouvrent la porte à l'influence. Influence interne parce que la paresse ne permet pas d'agir par soi-même et pour soi. La paresse fait donc de l'individu un assisté permanent. Quant à l'influence externe, la lâcheté brise toute volonté de penser par soi-même. L'individu développe la peur voire l'incapacité de penser par lui-même. Il pense constamment par procuration. Dans cette perspective, il devient une caisse de résonance des préjugés de son temps et de sa société. Finalement, l'hétéronomie vient donc réduire la raison à une coquille vide. En prenant le contre-pied de cet état de fait, Kant soutient que l'autonomie est nécessaire pour à la fois restaurer et donner ses lettres de noblesse à la raison. Par ricochet à l'individu. Par ailleurs, la conception de l'humain ne se limite pas exclusivement à une culture ou bien une société particulière. Au contraire, elle concerne l'être humain de manière générale, donc dans son universalité.

Seulement, vouloir définir l'homme exclusivement à partir de la raison – comme incarnation de son individualité et de son universalité – ne revient-il pas à l'extirper de toute forme d'appartenance ? En d'autres termes, concevoir un humain comme un être essentiellement distanciant n'est-il pas le réduire à un concept abstrait voire idéal ?

Dans son ouvrage sur l'esprit des Lumières, Todorov apporte un éclairage assez important. Il soutient que l'autonomie reste en lien avec la société dans laquelle vit celui-ci. En s'appuyant sur Rousseau, Todorov écrit à ce propos : « *L'autonomie est souhaitable, mais autonomie ne signifie pas autosuffisance. Les hommes naissent, vivent et meurent en société ; sans elle, ils ne seraient pas humains. C'est le regard posé sur l'enfant qui est à l'origine de sa conscience, c'est l'appel des autres qui réveille au langage. Le sentiment même d'exister, dont personne ne peut se passer, provient de l'interaction avec les autres. Tout être humain est frappé d'une insuffisance congénitale, d'une incomplétude qu'il cherche à combler en s'attachant aux êtres qui l'entourent et en sollicitent leur attachement*¹⁰. » Todorov s'aligne donc derrière Rousseau pour enrichir la conception de l'autonomie individuelle. Il établit un lien entre l'individu – dans son universalité – et sa société d'appartenance. Il ouvre par conséquent une brèche entre l'universalité

¹⁰ T. Todorov, op cit., p. 46.

et le particularisme. Une brèche qui peut aussi permettre de poser un regard sur ceux qui soutiennent mordicus cette présence manifeste de la société, de la communauté voire de la nation dans la vie de l'individu. Or mettre en lien l'individu et sa société n'est pas sans rappeler l'opposition tacite entre les tenants de l'émancipation de l'individu et les théoriciens d'un humain ancré dans sa communauté d'appartenance.

Ce qui est intéressant dans cette démarche de Todorov, c'est le fait de réintroduire la notion d'appartenance dans le débat sur l'esprit des Lumières. En effet, liant l'épanouissement de l'individu à son intégration dans la société, Todorov donne une signification positive à la notion d'appartenance. Par ricochet, il décentre certaines conceptions – issues des Lumières – qui considèrent qu'appartenir à une communauté particulière peut être une menace pour l'autonomie. Plus, la réintroduction de l'appartenance permet aussi de questionner d'autres courants comme le romantisme allemand. Contrairement au rationalisme et l'autonomie prônés par l'esprit des Lumières, ce courant soutient l'idée de la spontanéité, de l'émotion et d'un ancrage de l'individu au sein de sa société. Gadamer constitue une des références de ce courant. En se référant à des auteurs comme Vico, Humboldt, Herder, Gadamer soutient qu'il est plus que nécessaire d'accorder un intérêt à la réalité socioculturelle et historique de l'individu. Dans cette nouvelle démarche, la raison ne suffit pas pour définir l'humain. Car, l'homme est intimement lié à sa ou ses appartenance(s). Non qu'il ne soit doué de raison mais celle-ci ne suffit plus à le définir. Dans cet esprit, Gadamer écrit : « *Pour nous, la raison n'est qu'en tant que réelle et historique ; ce qui est dire tout simplement qu'elle n'est pas son propre maître, mais reste toujours dépendante des données sur lesquelles elle exerce son action.* »¹¹.

Selon Gadamer, en effet, l'individu est formé par la réalité socio-historique. Celle-ci est l'humus sur lequel germe la raison, qui en est elle-même un produit. En d'autres termes, l'individu est un être affecté par ses héritages. Il est pris dans le flux socio-historique. Ce qui rend secondaire l'exercice de la raison. D'où la distinction

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 297.

que fait Gadamer entre appartenance et distanciation – une distanciation qu’il appelle « aliénante » car elle coupe le lien vivant qui attache l’individu à son milieu d’existence. D’où aussi, plus généralement, son effort pour renverser le rationalisme des Lumières, associé à une conception abstraite de l’universel. Dans sa pensée, la diversité des traditions et des communautés particulières occupe la première place. En revanche, la pensée gadamérienne soulève d’autres problèmes. En effet, en soutenant le primat de l’appartenance, la pensée de Gadamer, n’implique-t-elle pas la négation de l’universel ? N’enferme-t-elle pas les hommes dans leur particularité ? N’entraîne-t-elle pas la crispation, le cloisonnement, le rejet, l’exclusion voire le conflit ?

À lire sous un autre angle, on voit réapparaître la question de l’appartenance et de la distanciation – tel que nous l’avons posé dès le début de notre étude. Avec le cousinage à plaisanterie, il appert que l’individu oscille entre son appartenance à une communauté particulière et son statut d’un être universel. Loin donc de rester dans le giron de l’anthropologie – avec le cousinage – cette problématique s’actualise dans le débat philosophique. Effectivement, en mettant en prise deux grands courants philosophiques, la question sur « l’appartenance et de la distanciation » interroge à la fois la projection théorique de l’existence humaine, et le déroulement de sa vie concrète. Concernant le premier point, le couple appartenance- distanciation pose la problématique du statut de l’individu. Elle questionne non seulement la relation entre l’humain et son milieu social ; mais aussi et surtout la place de l’autonomie de celui-ci dans le corps social. Quant à sa vie concrète, l’enjeu est de voir comment l’individu arrive à se sentir autonome et universel – comme tout être humain – tout en restant membre d’une communauté particulière. C’est, finalement, incarné véritablement l’oscillation entre particularisme et universalité.

L’enjeu de notre réflexion sera, donc, de penser le rapport entre raison et tradition. Il s’agit, sur ce plan, de savoir si l’individu peut affirmer son autonomie tout en demeurant ancré dans sa tradition. Il faudrait, pour cela, une dialectique entre raison et tradition, entre universel et particulier, entre distanciation et appartenance. Pour ce faire, trois questions nous servirons de fil conducteur :

- La raison est-elle nécessairement en contradiction avec la tradition ?

- L'individu ne peut-il pas être autonome tout en étant lié à une tradition ?
- Comment alors est-il possible d'articuler distanciation et appartenance ? Pour

répondre à ces questions, nous nous sommes tournés vers la pensée de Paul Ricœur, qui a réfléchi précisément sur la compatibilité entre raison et tradition et s'est efforcé d'enjamber la frontière tracée par Gadamer entre distanciation et appartenance. On peut peut-être relier ces notions à celles du volontaire et de l'involontaire, sur lesquelles avait porté son premier grand travail. Ces notions, à leur tour, en évoquant d'autres : agir et pâtir, pouvoir et non-pouvoir pour ne citer que ceux-là. L'existence humaine tire tout son sens de l'articulation entre son appartenance à une communauté historique, où se marque sa finitude, et la distanciation qu'il opère par rapport à celle-ci et qui ouvre le champ de son pouvoir. Dans cette perspective, l'homme n'est pas enfermé dans sa communauté d'appartenance. Il a la capacité, tout en demeurant à l'intérieur de celle-ci, d'exercer sa raison et de développer son sens critique. D'où l'idée d'une dialectique entre appartenance et distanciation.

Par dialectique, nous entendons ici l'articulation complémentaire entre ces deux aspects de la réalité humaine. Et pour mieux articuler ces derniers, il va falloir que nous procédions à un décryptage ou bien une analyse interprétative de la pratique culturelle vue ci-dessus à savoir le cousinage à plaisanterie. Cela nous permettra de passer par un support matériel afin de renforcer notre travail conceptuel, aussi, d'éclairer la réalité du terrain par les concepts théoriques. C'est dans cette optique que notre travail est à cheval entre la philosophie herméneutique, l'anthropologie sociale et la philosophie politique.

L'intérêt de l'herméneutique réside dans son enjeu méthodologique. En étant la méthode propre aux sciences humaines – comme le soutient Dilthey – l'herméneutique permet avant tout de saisir et de restaurer le sens des textes classiques, textes religieux voire les symboles et les contenus d'une culture donnée. Dans la même lancée, elle facilite la réduction de la distance culturelle, historique et temporelle comme le résume Ricœur : « *interpréter, c'est rendre plus proche le*

*lointain (temporel, géographique, culturel, spirituel*¹²). ». Spécifiquement, l'herméneutique de la tradition sert de piste adéquate pour extraire des concepts philosophiques à partir des données traditionnelles/culturelles. Plusieurs auteurs ont fait de cette discipline une piste privilégiée. Parmi ces auteurs figure Jean Onaotsho Kawende. En s'inscrivant dans la droite ligne des philosophes comme Gadamer, Ricœur, Okolo, Okéré ; Kawende fait de l'herméneutique de la tradition l'élément clé de l'étude philosophique des données culturelles. Il définit celle-ci comme suit :

« *L'herméneutique de la tradition peut s'entendre comme une orientation qui, inspirée notamment du romantisme allemand, interprète, étudie et cerne essentiellement les faits de la culture.*¹³ ». En rappelant ainsi le lien manifeste entre herméneutique et tradition, Kawende conforte l'idée d'utiliser l'herméneutique comme une méthode d'étude des faits culturels. Particulièrement avec le cousinage, l'herméneutique permettra d'aller au-delà des simples données anthropologiques pour aboutir à la dimension philosophique sous-jacente.

Pour traiter la dimension philosophique – donc universelle du cousinage – il serait crucial de visiter le terrain de l'anthropologie. Faut-il le rappeler, le cousinage est essentiellement étudié dans le champ anthropologique avec des auteurs comme Mauss et Griaule. L'intérêt accordé à cette pratique se limite à la licence – chez Mauss – et au catharisme chez Griaule. Bien que cette étude soit une avancée, force est de constater que le cousinage est resté dans les méandres de l'anthropologie ; de plus, le cousinage n'a pas livré tout son secret. C'est pour cette raison que l'ambivalence appartenance ou distanciation demeure chargé d'intérêt.

Enfin, faut-il le noter, dans un troisième aspect, les crises sociopolitiques révèlent l'importance du cousinage à plaisanterie. Au-delà de la licence et de la catharsis le cousinage semble jouer un rôle prépondérant dans la prévention et la gestion des conflits sociopolitiques. Singulièrement en Afrique, le cousinage est devenu central dans les réflexions sociopolitiques. Plusieurs articles, colloques et rencontres intellectuelles ont été effectués sur cette thématique. À cette fin, il est

¹² Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais herméneutiques II*, Paris, éditions du Seuil, 1986, p.49.

¹³ Jean Onaotsho Kawende, *Appartenance et distanciation. De Gadamer et Ricœur à l'herméneutique africaine*, Louvain, éditions Presses Universitaires de Louvain, 2016, p. 149.

loisible de se dire qu'un tel engouement n'est pas sans stimuler la curiosité sur la portée philosophico-politique du cousinage. Une portée qui ne peut être saisie que par un détour dans l'herméneutique.

Ainsi, nous allons structurer ce travail en trois parties essentielles. Dans la première partie, nous allons aborder le débat théorique de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Nous allons mener notre étude en scindant cette partie en deux sous parties. Dans la première sous partie, nous allons traiter la question de la distanciation aliénante. Le point de départ sera une approche historique de l'herméneutique. Cela, dans le but de restituer la question de la distanciation aliénante dans son contexte historique. Cette démarche sera axée sur la dérégionalisation de l'herméneutique et son implication dans le débat épistémologique. Seront donc convoqués des auteurs comme Schleiermacher et Dilthey. Particulièrement, c'est le dernier qui portera le flambeau de la discussion épistémologique. Sa démarche consistera à distinguer voire opposer expliquer et comprendre. Enfin, nous nous orienterons vers Gadamer. Faut-il le noter, Dans un dialogue avec les tenants du rationalisme issu des Lumières, Gadamer, soutient que l'homme est un être affecté par l'effet historique. Cet historicisme fait que non seulement la raison succède à la tradition, mais aussi elle est portée par celle-ci. Dans cette logique, vouloir détacher celle-ci de l'histoire revient tout simplement à la soustraire de son espace d'épanouissement, c'est lui ôté toute forme de vitalité. Cette posture n'est pas sans impact sur la question épistémologique. En effet, en se démarquant de l'objectivation de la méthode des sciences humaines, Gadamer penche sur la réhabilitation de l'autorité de la tradition et de la mise en évidence des préjugés positifs. Cette posture de Gadamer nous amènera à questionner la relation entre expliquer et comprendre tout comme la relation entre distanciation et compréhension. Si l'explication constitue la méthode par excellence des sciences de la nature, la compréhension est perçue par certains auteurs comme le modèle propre de la méthode des sciences de l'esprit.

Dans la deuxième sous-partie, nous allons nous appuyer sur Ricœur pour mener une lecture critique de Gadamer. Nous allons, par la suite, dépasser le stade de l'aliénation de la distanciation pour aboutir à une distanciation positive. Dans cette démarche, nous nous appesantirons sur le modèle du texte pour mettre en exergue les

différentes formes de distanciation positive. Ricœur sera l'auteur de référence à ce niveau. Par la suite, nous élargirons la question de la distanciation positive en interrogeant d'autre paradigme comme celui de l'action. Concernant le paradigme de l'action, nous effectuerons une double démarche. Premièrement, nous mettrons en relief son statut de paradigme, mais aussi, nous l'utiliserons comme canal pour effectuer la première étape du dépassement du débat épistémologique. Ainsi, à partir de ce paradigme, nous introduirons la question du volontaire et de l'involontaire. Cette phase va constituer le premier point de convergence entre expliquer- comprendre et appartenance-distanciation. Deuxièmement, nous allons nous baser sur cette première convergence pour intégrer la question de l'identité – particulièrement l'identité narrative – aussi nous allons évoluer vers le paradigme de l'histoire.

C'est toujours dans ce deuxième chapitre que nous allons rentrer de plain- pied dans la distanciation au sein de l'appartenance. Bien qu'elle soit théorique, cette phase va nous permettre de concilier appartenance et distanciation, mais aussi d'amorcer l'ancrage de cette dialectique au cœur d'un lieu d'expérience. Mais ce lieu d'expérience restera théorique, à l'image de la distanciation au sein de l'appartenance. Faut-il l'ajouter, cette phase nous servira de tremplin pour nous tourner vers un modèle concret pour accueillir et donner une consistance pratique à cet ancrage de la distanciation au sein de l'appartenance. Ce modèle, nous allons l'étudier dans la deuxième partie.

Dans la deuxième partie, notre étude sera à cheval entre anthropologie sociale et philosophie politique. Faut-il le préciser, l'anthropologie nous servir en réalité juste de champs d'expérimentation de la distanciation au sein de l'appartenance. Et, à l'image de la première partie, nous allons diviser celle-ci en deux sous-parties. Dans la première sous-partie, nous allons présenter le cousinage à plaisanterie. Cette sous-partie sera essentiellement anthropologique. Nous allons nous baser sur des auteurs qui ont principalement traité de cette thématique. Il s'agit spécifiquement de Marcel Mauss, de Marcel Griaule et, des auteurs contemporains comme Marie-Aude Fouéré. Nous allons aussi introduire la question de la distanciation et de l'appartenance au sein du cousinage. Nous allons montrer que le cousinage est tiraillé entre appartenir et s'exiler hors du monde et de son identité. Seulement, nous n'allons pas – à ce

niveau de l'étude – articuler appartenance et distanciation. Nous allons seulement nous limiter à montrer la présence de ces deux thématiques. Dans la deuxième sous- partie, nous allons effectuer une lecture critique de cette pratique culturelle. Nous allons nous baser sur des auteurs comme Marie-Aude Fouéré, Fay. Nous allons aborder la dimension irénique et le débat, surtout politique, que suscite le cousinage à plaisanterie. C'est déjà, l'occasion pour nous de rappeler les grands axes aussi du contractualisme. L'esprit ici est d'introduire l'étude plus ou moins comparée que nous allons faire de ces deux notions.

Dans la troisième partie, nous allons questionner le fondement même du cousinage à plaisanterie en effectuant un croisement avec la pensée de Paul Ricœur. À ce niveau, nous allons concilier dans un premier temps herméneutique philosophique et anthropologie sociale. Cette conciliation sera portée par la démarche interprétative de Clifford Geertz et l'horizon herméneutique de la philosophie africaine – chez Kawende. À partir de l'approche interprétative, nous décrypterons le cousinage – en nous basant sur un pacte fondateur du cousinage. À partir de ce pacte, nous établirons un pont entre celui-ci et la théorie du texte chez Ricœur. Nous mettrons en exergue le monde du cousinage à plaisanterie. Il s'agit non seulement de la traduction dans le concret de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation, mais aussi et surtout de la constitution du cousinage comme un paradigme sociopolitique en soi. Cette élaboration se fera avec le concours de la pensée ricoeurienne notamment, la notion de la reconnaissance mutuelle.

Première partie

**Appartenance et distanciation : les
concepts clés d'une philosophie herméneutique.**

Introduction de la première partie.

Dans cette première partie, nous allons aborder le débat théorique de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Nous introduirons ce débat sur une note sceptique vis-à-vis de la distanciation. C'est par un rappel succinct de l'histoire de l'herméneutique que nous allons commencer. Nous traiterons la question en deux sous-parties. Dans la première sous-partie, nous aborderons la question de l'explication et celle de la compréhension. Nous scinderons cette première sous-partie en deux chapitres. Le premier chapitre sera consacré à l'implication épistémologique du débat herméneutique. Il s'agit d'effectuer un parcours historique de l'herméneutique – avec comme toile de fond la méthodologie dans les sciences de l'esprit. Cette démarche mettra en lumière l'opposition entre expliquer et comprendre. Dans le deuxième chapitre, nous nous intéresserons au problème même de la distanciation. Nous nous centrerons particulièrement sur Hans-Georg Gadamer. Ce dernier suppose que la distanciation – issue du rationalisme des Lumières – coupe la raison de son terrain, donc de la réalité vivante. Il qualifie alors la distanciation comme étant aliénante.

Dans la deuxième sous-partie, nous allons établir la dialectique théorique entre appartenance et distanciation. Nous interrogerons, dans le premier chapitre, la posture de Gadamer. Nous allons nous baser sur Paul Ricœur afin de mener cette démarche. Par la suite, nous parcourrons la notion de distanciation positive chez Ricœur. Enfin, dans le deuxième chapitre, nous établirons, sur fond du débat entre Gadamer et Habermas, la dialectique entre distanciation et appartenance. Ce débat nous permettra de sortir définitivement de la question épistémologique pour intégrer la dimension socio-anthropologique.

Première sous-partie.

La Distanciation aliénante.

Chapitre 1 : La dérégionalisation de l'herméneutique.

C'est par cette expression-titre ricoeurien¹⁴ que nous allons entamer le corps de notre étude. Cette expression traduit tout simplement l'évolution de l'herméneutique – d'une science qui est en appendice aux autres disciplines comme la théologie – à une discipline à part entière. Dans cette démarche, nous introduirons progressivement la toile de fond de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Nous nous concentrerons plus sur la question méthodologique. Et pour mener à bien notre démarche, nous allons traiter en deux points la question de l'herméneutique. La première section sera consacrée au rappel étymologique et historique de la notion d'herméneutique, puis au processus de sa dérégionalisation. Dans la deuxième section, nous nous focaliserons sur la place de l'herméneutique dans le débat épistémologique. À ce niveau, nous allons nous concentrer sur des auteurs comme Dilthey.

Section 1 : L'approche historique de l'herméneutique.

Dans cette section, nous allons aborder de manière générale la notion de l'herméneutique. Nous allons parcourir succinctement cette notion pour aboutir à sa dérégionalisation. L'idée ici est d'établir une relation avec la question des sciences humaines, aussi, d'introduire le débat sur la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Nous allons, pour ce faire scinder cette section en deux points. Le premier point portera sur la définition de l'herméneutique à sa dérégionalisation. Dans le deuxième point, nous partirons de cette dérégionalisation pour aboutir à l'enjeu épistémologique de l'herméneutique. Cet enjeu permettra de planter le décor du débat sur la distanciation aliénante.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, éditions du Seuil, p. 86.

A. La Naissance de la discipline herméneutique.

C'est en lien avec le dieu Hermès que le terme herméneutique va tirer ses racines, selon Georges Gusdorf¹⁵. Il écrit :

« Le mot grec *Hermeneia* renvoyait au dieu grec Hermès, messager entre les dieux immortels et les êtres humains, saint patron de la communication, symbole de la circulation du sens. Selon Jean Pépin, « sa traduction latine par *interpretatio* a joué un mauvais tour à l'*hermeneia*. Car le substantif *interpretatio*, passé à peu près tel quel dans les langues européennes modernes, a un préfixe très visible qui lui confère avant toute spécification le sens de base d'« entremise », et cette acception prégnante s'est reportée sur *hermeneia*, dont l'étymologie inconnue n'offrait aucune protection. Par contamination, herméneutique est devenu synonyme d'interprétation, ou d'exégèse. « Or le sens originel de *hermeneuein* et des mots apparentés, en tout cas leur sens principal, n'est pas celui-ci ; il n'est pas loin d'en être le contraire, si l'on accorde que l'exégèse est un mouvement d'entrée dans l'intention d'un texte ou d'un message. *Hermeneia* désigne le plus souvent l'acte d'exprimer, dont le caractère d'extraversion (...) est fortement souligné ». Le sens antique et premier d'*hermeneuein* serait donc « signifier en parlant », manifester par le moyen du langage le logos intérieur, dans le vocabulaire d'Aristote et de Philon d'Alexandrie. ».

En transmettant le message des dieux aux hommes, Hermès est devenu l'intermédiaire entre ceux-ci. Par ce rôle, Hermès incarne à la fois l'image par excellence de la communication – entre les dieux et les hommes – et l'incarnation vivante de la « *circulation de sens* ». En établissant une nuance entre le sens grec de l'herméneutique et sa traduction latine par *interpretatio*, Gusdorf fait remarquer que l'herméneutique est originairement l'art d'exprimer c'est-à-dire, l'acte d'extérioriser par les mots des idées intérieures. L'herméneutique est, donc, l'art de dire et de transmettre le sens d'un message.

En plus de cette première définition, le sens de l'herméneutique évolue en intégrant la dimension interprétative ou exégétique. Elle devient à la fois l'art de dire et l'art d'interpréter. Cette deuxième signification oriente l'herméneutique vers le concept de transfert. En effet, l'œuvre d'hermès ne se limite pas exclusivement à la simple communication, elle concerne aussi la dynamique traductrice. En transmettant le message divin, Hermès traduit « *un complexe de signification* » - issu du monde divin – dans le monde des hommes. C'est donc un transfert de sens entre deux mondes distincts. Mais, toujours selon Gusdorf¹⁶, ce transfert ne s'effectue pas dans

¹⁵ Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Éditions Payot, 1988, pp.19-20.

¹⁶ Ibid., pp. 20-21.

un sens unique. Pour qu'il y ait traduction de sens, l'herméneutique doit effectuer un mouvement contraire à l'art de dire. Elle doit remonter le dire pour aller vers la pensée, donc vers l'intériorité du parleur ou messenger. Dans cette logique, l'herméneutique devient comme un art de déchiffrer le sens caché dans le sens apparent ; le latent dans le manifeste.

On observe cette même démarche chez d'autres auteurs. Jean Grondin, par exemple, emboîte le pas en démontrant que l'herméneutique – dans son lien avec la notion d'interprétation – renvoie à la fois à l'art de dire et à celui de traduire c'est-à-dire, de remonter vers le sens de ce qui est dit. On peut lire dans son texte :

« Le terme d'interprétation vient du verbe grec hermeneuein, qui a deux sens important : le terme désigne à la fois le processus d'élocution (énoncer, dire, affirmer quelque chose) et celui de l'interprétation (ou de traduction). Dans les deux cas, on a affaire à une transmission de sens, laquelle peut s'opérer dans deux directions : elle peut 1/ aller de la pensée au discours, ou 2/ remonter du discours à la pensée. Nous ne parlons aujourd'hui d'interprétation que pour caractériser le second processus, qui remonte du discours à la pensée qui se trouve derrière, mais les Grecs pensaient déjà l'élocution comme un processus « herméneutique » de médiation de sens, qui désigne alors l'expression ou la traduction de la pensée en mots.¹⁷ ».

Cette double conception de l'herméneutique traduit la double circulation du sens – dans la communication. D'une part, l'herméneutique est le processus par lequel l'on transmet un message, d'autre part, elle est un ensemble de techniques qui permettent de décrypter le message. À cet effet, l'herméneutique peut être définie comme la science de l'interprétation et de la compréhension.

Il appert ainsi que le rôle principal de l'herméneutique est d'aider à analyser les textes et signes pour extraire les sens – comme on extrait le jus d'un fruit selon Gusdorf. Pour cette raison, l'herméneutique est devenue une forme de restauration du sens du message initial. Cette entreprise s'observe dans le mouvement même de la restauration de toute la tradition littéraire grecque¹⁸ – symbolisée par les œuvres d'Homère.

¹⁷ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 9-10.

¹⁸ Georges Gusdorf, a consacré une dizaine de page pour montrer les différentes étapes de la restauration du sens de la tradition littéraire grecque. Il écrit à ce propos : « *Les siècles passant, le texte écrit qui ne bouge plus, devient de plus en plus incompréhensible. Il renvoie à un moment périmé du langage et des mœurs, un contexte mental et spirituel étranger à la compréhension des nouvelles générations. L'archaïsme est un charme de plus ; mais, à la longue, il forme un voile qui obscurcit les significations. Le poème ne dit plus ce qu'il a dire, ou bien il le dit mal, et il risque d'induire en erreur ceux qui le l'abordent, à moins qu'il ne les rebute complètement.*

Aussi, faut-il le noter, la ville de la naissance de cette entreprise scientifique et culturelle favorisera un rapprochement entre l'herméneutique et la tradition religieuse – particulièrement juive. Ce rapprochement qui est dans un premier temps physique, puisque les deux cultures coexistent en Alexandrie, va impacter considérablement les deux. Il y aura des échanges entre celles-ci, et à la longue l'herméneutique, particulièrement, deviendra une sorte de greffe à la théologie. En se référant au rapprochement entre Philologues profanes et philologues religieux, puis en montrant la mutation de l'herméneutique dans la ville d'Alexandrie, Gusdorf écrit :

« Cette interconnexion entre deux traditions culturelles majeures a pu faire bénéficier l'érudition grecque des attitudes mentales propres aux rabbins talmudiques, spécialisés dans l'interprétation de leurs écritures propres, cependant que les talmudistes et cabalistes hébraïques approfondissaient leur intelligence spécifique des textes sacrés grâce aux ressources de la philologie du musée. Fécondation mutuelle qui devait contribuer à un renouveau culturel d'une immense importance, en une époque où fermente dans le Proche-Orient une atmosphère de religiosité au sein de laquelle cristallisera l'Évangile, la bonne nouvelle du Juif Jésus. Les textes définitifs du Nouveau Testament des chrétiens nous sont parvenus dans leur rédaction grecque ; ils sanctionnent une infusion d'hellénisme au principe même de la sacralité judéo-chrétienne, en vertu d'une coexistence nouée à Alexandrie, déjà vieille de deux ou trois cents ans

Alexandrie sera le lieu d'origine d'une spiritualité où s'opère cette fécondation mutuelle du logos grec et de la sagesse hébraïque. Contemporain du Christ, Philo le Juif (20 avant -45 environ après Jésus-Christ) est l'un des témoins les plus remarquables de cette nouvelle intelligence, qui, après l'avènement du christianisme, trouvera de nouveaux représentants, à Alexandrie même, dans la personne des Pères de l'Église Clément et Origène, au II^e siècle. Pour ces maîtres spirituels, c'est le texte des septante, transmis des Juifs aux chrétiens, qui fait autorité. L'interprétation des textes est la base de la doctrine religieuse. Des influences nouvelles se font jour ; Philon est sensible aux enseignements des Stoïciens ; puis Alexandrie deviendra un foyer de rayonnement du néoplatonisme.

L'exégèse des textes bibliques se développe en synchronisme avec l'interprétation des écritures profanes du classicisme¹⁹. »

Puis d'ajouter un peu plus loin :

L'intervention des philologues alexandrins se justifie par cette usure des siècles, qui frappe d'incompréhension les textes archaïques. Un grec du III^e siècle de notre ère ne perçoit plus directement le sens du poème mis en écrit cinq siècles auparavant. En un demi-millénaire, le monde a changé, le parler des hommes, et leur façon de vivre. Le problème n'est pas seulement de mettre de l'ordre entre des documents plus ou moins divergents ou incompatibles ; il s'agit aussi de restaurer les significations enfouies sous l'érosion du temps. [...]. C'est dans cette situation que les savants d'Alexandrie inaugurèrent la grande entreprise de la philologie comme réactualisation du sens. Il ne s'agit pas seulement, grâce à une critique sagace, de mettre au point un texte ne varietur ; il faut faciliter au lecteur l'accès à ce texte, par la restauration du contexte oublié, des données historiques, lexicographiques et grammaticales. ». Op cit., pp. 28-36.

¹⁹ Op cit., p. 37

« Les deux premiers siècles du Musée semblent avoir été un âge d'or, après lequel les héritiers de la tradition ainsi créée paraissent s'être contentés d'en assurer la maintenance, sans ajouter grand-chose au trésor amassé par les premiers bibliothécaires. Bientôt surgira la mutation chrétienne de la culture, précédée par un changement global de la mentalité ; l'Aufklärung alexandrine, esprit de positivité critique, recule devant un retour en force des traditions orientales. À l'orientation scientifique de la pensée s'oppose désormais une attitude religieuse fascinée par la mythologie du cosmos telle que la véhiculent les révélations venues de l'Orient. Un nouveau modèle de la connaissance se surimpose à celui qui avait prévalu jusque-là : le modèle astrobiologique, systématisation de l'ordre du monde, non exempt de rationalité, mais qui fait alliance avec les influx mythiques venus du fond des âges ; astrobiologie et alchimie proposent de nouveaux types d'explication du monde et de l'homme. Le savoir cesse d'être une fin en soi ; la préoccupation du salut vient charger les démarches de la pensée. ».

Avec la centralisation de l'interprétation sur les textes religieux, l'herméneutique deviendra la lecture technique des textes bibliques. Elle restera ainsi en appendice à la théologie. Mais, faut-il le noter, progressivement celle-ci va se tailler une place de choix dans l'étude des textes sacrés/bibliques. Elle permettra d'introduire une dose importante de rationalité dans la lecture des textes – notamment par la technique de la traduction et de l'interprétation. Ce double travail a permis, selon Gusdorf, de faciliter le rapprochement et la fusion des notions d'interprétation et de la traduction. Par cette fusion, on assiste entre 1559 et 1630 à la naissance du terme *hermeneutica*²⁰. Terme qui évoluera vers la notion de l'herméneutique en question – comme nous venons de le noter précédemment. Cette dernière permettra alors de mener une lecture active et rationnelle des textes sacrés, tout en esquisant une autonomisation vis-à-vis du diktat religieux. Cela, sans pour autant s'y détacher complètement. En effet, les herméneutes bibliques redéfinissent les textes sacrés. Ils soutiennent que la vérité du texte biblique n'est pas d'emblée manifeste, au contraire elle est voilée²¹. À cet effet, son étude nécessite une enquête, un jugement donc un travail rationnel.

Cette nouvelle approche de l'herméneutique fait appelle à la maturité rationnelle de l'homme. Elle met au centre la raison ainsi que les techniques impersonnelles d'analyse du texte biblique. Dans cette lancée, elle s'oppose au

²⁰ Gusdorf, se réfère ici aux travaux de Laurentius Humphredus (Humphrey) en 1559 et Johann Conrad Dannhaueurus 1630 puis 1654 op cit., p. 124.

²¹ Ibid., pp. 124-125.

principe de l'autorité – qui est en vigueur dans l'interprétation religieuse. Ce qui conduit progressivement à un affranchissement progressif de l'herméneutique vis-à-vis du dogme de l'institution religieuse.

En plus de cet élan d'affranchissement, une nouvelle étape va marquer l'histoire de l'herméneutique. Il s'agit de l'ère du romantisme allemand, après la défaite d'Iéna. Cette période coïncide avec le projet de la reconstruction d'une nation allemande ; aussi avec l'effondrement progressif de la métaphysique et le développement des recherches universitaires autonomes. Gusdorf²² a consacré plusieurs pages pour montrer le rôle prépondérant de l'université dans ce tournant que prend l'herméneutique. Dans une étude comparative entre universités allemandes et universités françaises de cette époque, Gusdorf²³ soutient que l'objectif des universités allemandes vise le relèvement national. Il s'agit spécifiquement de restaurer la tradition et de construire l'identité nationale.

Dans son analyse du romantisme allemand, Gusdorf montre aussi que la singularité de ce romantisme réside dans la mise en relief de la diversité humaine. En se référant à Hippocrate²⁴, il soutient que l'environnement naturel est un facteur déterminant de cette différence. Dans cette dynamique, des auteurs comme Herder²⁵ ont développé une nouvelle approche de l'histoire et de la tradition. En étant un des tenants de ce mouvement intellectuel, Herder s'est particulièrement intéressé à la question de l'humanité et de la tradition. En prenant le contre-pied de la doctrine du progrès issue des Lumières, il soutient que l'histoire de l'humanité n'est pas en soi un ensemble de succession linéaire et rationnelle. Elle est une sorte de progression en ordre dispersé des peuples – dont chacun a une spécificité donnée. Il part de l'idée que les hommes sont de nature les mêmes²⁶. Puis, il se base sur la relation entre les hommes et les climats pour montrer la différence qui se crée progressivement entre eux. Enfin, il montre que c'est par cette interaction entre les organes de sens et les

²² Cf. Georges Gusdorf, op cit., pp. 169-186.

²³ Op cit., pp. 174-175.

²⁴ Op cit., p. 146.

²⁵ Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Livres choisis dans la traduction d'Edgar Quinet, préface de Marc Crépon, Paris, éditions Presses Pocket, 1991.

²⁶ Ibid., pp. 45-58.

climats que se traduit, de manière concrète, cette différence. Dans le deuxième chapitre du livre VIII, Herder écrit :

« Nous n'avons aucune idée d'une chose qui dépasse la sphère de nos perceptions. L'histoire du roi de Siam, qui niait l'existence de la neige ou de la glace, est dans mille circonstances notre propre histoire. C'est ainsi que les idées de toutes les nations indigènes se bornent à la région où elles vivent ; quand elles déclarent qu'elles comprennent certains mots qui expriment des objets qui leur sont entièrement étrangers, nous sommes en droit de douter longtemps de la vérité absolue de cette assertion²⁷. ».

Cette conception n'est pas spécifique à Hippocrate et Herder. Elle apparaît chez des auteurs comme Montesquieu et Kant, par exemple. Dans le premier livre de *L'Esprit des Lois*²⁸, Montesquieu aborde la question de l'impact de l'environnement sur la vie humaine. Il soutient que celle-ci est le socle à partir duquel les sociétés humaines ainsi que les lois – qui les gouvernent – se basent. Dans cette même lancée, Kant²⁹ montre qu'en plus de la loi mécanique qui gouverne le corps humain, il existe aussi une différenciation – entre les humains – du fait qu'ils habitent des zones différentes. Il fait un tour des peuples comme les Nordiques, les Indiens pour ne citer que ceux-là. Il montre à travers cette étude que le climat a un impact manifeste sur les humains.

À la différence de ces deux auteurs, l'approche romantique confère au *Zeitgeist*³⁰ ou esprit du temps un rôle prépondérant – en lieu et place de l'idée du climat. Par esprit du temps, il faut entendre l'influence du contexte sociologique, culturelle, économique et politique de chaque époque – que nous pouvons résumer par le terme de civilisation. L'idée de l'esprit du temps se distingue de celle du climat par le simple fait que, selon Herder, l'essor et la décadence des empires et royaumes se réalise sans le changement climatique. Il prend l'exemple des Égyptiens, des Grecs et des romains pour ne citer que ceux-là. Finalement, l'influence des différents contextes montre que non seulement les époques se distinguent, mais aussi et surtout que les peuples sont aussi différents que le sont

²⁷ Op cit., pp. 92-93.

²⁸ Cf. Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, Livre premier, chapitre I et chapitre II, introduction de Victor Goldschmidt, Paris, éditions GF Flammarion, 1979, pp. 123-127.

²⁹ Emmanuel Kant, *Opuscule sur l'histoire*, traduction de Stéphane Piobetta et présentation de Philippe Raynaud, Paris, éditions GF Flammarion, pp. 51-67.

³⁰ G. Gusdorf, op cit., p.147.

leurs civilisations. Dans cet esprit, le romantisme³¹ – en l’occurrence herdérien – défend l’idée d’une humanité qui incarne la diversité de civilisations contre l’idée d’une humanité ; d’une civilisation planétaire et homogène. Cette lecture n’est pas sans impact sur l’histoire de l’herméneutique. En plus de cette naissance de la diversité dans l’espace, la démarche romantique se penche aussi sur la diversité dans le temps. Faut-il le rappeler, dans une posture oppositive aux Lumières, le romantisme allemand rejette l’idée du progrès linéaire de l’humanité. L’histoire est, comme le souligne Gusdorf³², un drame en devenir ; un drame dont l’objectif reste un mystère. Dans cette logique, il serait absurde non seulement de juger les autres à partir de ses références propres, aussi de définir l’universalisme comme un cosmopolitisme niveleur. Elle remet aussi en cause l’idée d’une vérité absolue, puisque la Vérité n’est pas une donnée que l’on peut s’approprier, elle réside plutôt dans la quête renouvelée en permanence. En d’autres termes, chaque époque est dotée de sa vérité – en fonction de sa réalité du moment.

Cette conception engendre une mutation dans le domaine épistémologique³³. Spécifiquement, dans le domaine de l’herméneutique, on assiste à un retour vers la doctrine de la restauration et de la pluralité du sens. Bernard Stevens synthétise cette conception comme suit :

« ... chaque époque est capable d’intelligibilité et nulle époque ne peut avoir le monopole de la clairvoyance. Ce renoncement à l’absolu du savoir apparaît comme une renaissance de la pensée négative en même temps qu’une restauration du sens sacré (en son secret). Il n’y a donc pas, en histoire, de résurrection intégrale du sens mais seulement une approximation infiniment répétée³⁴. ».

À partir de ce changement, On assiste dans un premier temps à la naissance de l’herméneutique romantique. Celle-ci, comme le soutient Bernard Stevens³⁵, se caractérise par la relativisation du sens. Contrairement à la conception en vigueur pendant les périodes qui vont du moyen-âge aux Lumières, en passant par la

³¹ Op cit., pp.148-149.

³² Op cit., p.149.

³³ Cf. Gusdorf, op cit., p. 176 et pp. 184-186.

³⁴ Bernard Stevens, *Les deux sources de l’herméneutique*, in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 87, n°75, 1989 pp.504-515/ https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_num87_6566, généré le 26/04/2018.

³⁵ Ibid., p. 511.

Renaissance et la Réforme, les textes profanes et religieux anciens n'ont pas un sens unique. Un sens sur lequel l'herméneutique est censée se concentrer et se limiter afin de le décrypter. Au contraire, il existe dans ces textes une pluralité de sens possibles. Pour résumer, ce mouvement intellectuel allemand brise le corset de la naïveté herméneutique. Il a favorisé la naissance d'une nouvelle herméneutique. Une herméneutique qui vise le pluralisme de sens.

En plus de cette redéfinition de l'herméneutique, le romantisme favorise l'élargissement du champ d'application de celle-ci. Elle intègre en son sein le processus de la compréhension à « *l'œuvre au niveau de l'interprète lui-même* ». Autrement dit, l'herméneutique prend en compte à la fois le sens objectif des textes, mais aussi la subjectivité qui est à l'œuvre dans le texte, ainsi que le contexte de l'élaboration dudit texte. Gusdorf soutient, dans cette démarche, que l'herméneutique vise l'établissement d'une communication entre le rédacteur du texte et son lecteur. À ce propos il s'appuie sur l'herméneutique biblique pour souligner :

« Derrière ce que le rédacteur a dit dans le langage et selon la culture de son époque, il faut retrouver ce qu'il a voulu dire ; il faut chercher à réaliser la communication entre le contexte mental du rédacteur et le contenu mental du lecteur, en dépit de la distance entre les époques. La médiation du sens doit permettre d'établir une contemporanéité idéale, fondée sur l'analogie de la nature humaine à travers l'espace et le temps. »³⁶

Ce qui renvoie à l'idée du va-et-vient entre l'interprète et le texte. Et ce tournant que prend progressivement l'herméneutique verra son apogée dans la pensée de Schleiermacher. Dans la tradition de pensée des herméneutes comme Flacius, Chladenius, Schleiermacher fera de la compréhension l'alfa et l'oméga de l'étude du texte. Pour cette tradition, l'objectif principal de l'herméneutique est de comprendre les textes – sacrés pour certains, profanes et sacrés pour d'autres. Ce choix de la compréhension rime en réalité avec le rejet tacite voire ouvert de l'approche explicative. Mais pourquoi comprendre et non expliquer ?

La spécificité de Schleiermacher³⁷ réside dans sa position d'être un auteur qui est à la fois religieux et de la mouvance romantique allemande. De par cette position, il a un double regard sur l'herméneutique. Une vision de la technique qui est greffée à la théologie et, une vision de l'interprétation des textes profanes. Il va, donc, effectuer la déregionalisation de ladite discipline. Dans son approche,

³⁶ Gusdorf, op cit., p.227.

³⁷ Précision faite par Gusdorf, op cit., pp. 303-304.

Schleiermacher va donner un caractère général de l'herméneutique. Et cela, en rupture avec son rôle d'appendice à la philologie et à l'exégèse. Il fait donc de cette discipline, la science par excellence de l'interprétation des textes en général. Puis, il soutient que l'herméneutique³⁸ suppose non seulement la mécompréhension couplée à l'étrangeté, mais aussi la visée d'une compréhension des textes ainsi que de l'auteur.

Dans le même sillage que Schleiermacher, Dilthey se penche sur la question de l'herméneutique. Cette fois-ci, ce n'est pas seulement pour approfondir la question de l'interprétation des textes, c'est pour plutôt l'intégrer dans le débat sur la méthode entre science de la nature et sciences de l'esprit. Et l'herméneutique est, pour Dilthey, la discipline idéale pour remplacer la méthode des sciences de la nature qui est érigée comme la méthode par excellence. Cette conception s'oppose d'emblée au positivisme comtien qui voit dans la méthode explicative les tenants et les aboutissants de l'étude des sociétés humaines.

C'est à partir du débat autour du concept d'histoire que le travail de Dilthey va s'articuler. À ce niveau, la pensée³⁹ de Dilthey se trouve au carrefour de quatre modes de penser : l'école historique, l'école prussienne, l'école culturelle et l'école positiviste. Il part, à cet effet de l'historicité de l'humain afin d'aboutir à la singularité des sciences humaines en général et de l'histoire en particulier. Il procède par un affranchissement du concept d'histoire de l'idéalisme Hégélien et de la métaphysique. En ce sens, il s'intéresse à la dimension « séculaire de l'histoire » ainsi que de sa relation avec la question du temps.

B. L'approche compréhensive de l'herméneutique.

Deux démarches complémentaires ont marqué cette approche dilthéyenne. La première porte sur la situation de l'humain en général. Et la deuxième concerne la

³⁸ Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction de Christian Berner, édition du Cerf/PUL, Paris, pp. 73- 75.

³⁹ Jean-François Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, édition Verlag Für Recht und Gesellschaft AG basel, Bale, 1960, p. 4.

nature de l'homme. Pour commencer, nous allons partir du contexte général des travaux de Dilthey.

a. L'historicité de l'être-là humain chez Dilthey.

Faut-il le rappeler, chez Dilthey, les sciences de l'esprit doivent prendre en compte un élément singulier qui existe chez l'humain à savoir : la temporalité. Dans sa triple dimension, le temps marque la distinction entre le passé, le présent et le futur. Trois cloisons dans lesquelles l'existence humaine s'oriente et se répertorie. L'histoire, dont il est l'objet en premier lieu, connecte l'action humaine au temps passé. Elle est donc le sédiment des actions humaines qui persistent dans la mémoire individuelle et collective. En ce sens, étudier l'histoire humaine revient avant tout à cerner le processus constitutif de celle-ci. Dans cet esprit, Dilthey se propose d'étudier dans un premier temps le déploiement de ce temps. Il axe sa réflexion sur trois points principaux.

Dans un premier point, Dilthey part de l'idée d'un déploiement objectif du temps. Il s'agit évidemment de la lecture objective et subjective du temps. La première lecture porte sur l'agencement successif et progressif du temps des horloges – les minutes, les heures, les années, les siècles etc. À côté de cette lecture, Dilthey évoque la lecture psychologique du temps. C'est la conscience que l'humain a de l'écoulement continue et inexorable du temps. Cette lecture du temps est intimement liée à la vie humaine. Elle se rythme par le développement tant physique que psychologique. Nous pouvons le résumer par les instants de joie ou de tristesse, le changement physique qui traduit la durée de l'humain comme le passage de l'enfance à la puberté, de la puberté à la jeunesse à proprement dire, de la jeunesse à l'âge adulte, de l'âge adulte à la vieillesse. Mais, chez Dilthey ces deux formes de lecture du temps ne sont pas dans une posture d'antagonisme. Au contraire elles se complètent et constituent en soi la mesure idéale du temps, puisqu'il y a effectivement une correspondance entre la mesure par l'horloge et l'expérience temporelle de la vie humaine. Ce qui constitue alors ce que Dilthey qualifie une

« unité naturelle⁴⁰ » c'est-à-dire, l'intervalle qui sépare le trajet effectif du début des vies individuelles à leurs fins – De la naissance à la mort.

En s'appuyant sur cette première représentation de la mesure du temps, donc de la vie humaine, Dilthey introduit une deuxième unité de mesure qui est : la génération. Dans la même logique que la première représentation du temps, le concept de génération⁴¹ concilie aussi la mesure extérieure du temps et la vie humaine. Particulièrement, Dilthey précise que c'est effectivement la mesure du temps qui s'écoule entre la naissance et une période déterminée de l'âge. Cette période est identifiée à partir de l'apparition des nouveaux cernes sur des arbres. Cette période correspond – selon Dilthey – à peu près à trente ans. Mais ce concept de génération se mue en une contemporanéité c'est-à-dire qu'il désigne un ensemble d'individus ayant vécu la même période : naissance, jeunesse, adulte et c. En plus de cette coïncidence dans le temps, vient aussi s'ajouter l'influence des idées directrices de leurs expériences communes. C'est donc une sphère homogène tant dans la temporalité que dans l'influence socioculturelle que forme la génération.

C'est donc à partir de ce cheminement que Dilthey aborde la question de la production intellectuelle d'une génération. Il procède dans un premier temps à mettre en relief les groupes des conditions qui influencent ladite génération. Dilthey dénombre deux catégories de groupes de conditions. Le premier groupe est l'héritage culturel. Chaque génération a effectivement subi une éducation. Elle a donc été bercée dans un ensemble de valeurs qui viennent des générations antérieures. Il s'agit là de la langue, des modes vestimentaires, culinaires et même sociopolitiques. Cet héritage fait partie intégrante de chacun des individus, par ricochet, elle est consubstantielle à « l'âme » de la génération. Et le deuxième groupe de conditions est celui du présent. En plus du passé, la génération – selon Dilthey – subit aussi une influence de la réalité sociale, culturelle, environnementale, les nouvelles créations et/ou inventions et c. Ce groupe de conditions ne prolonge pas mécaniquement l'héritage reçu par cette génération. Il peut aussi être un frein pour le déploiement effectif de cet héritage. De ce fait, on peut comprendre qu'il n'y a pas de linéarité ou

⁴⁰ Dilthey, *Critique de la raison historique*, in Introduction aux sciences de l'esprit, traduit et présenté par Sylvie Mesure, Parsi, éditions du Cerf, 1992, p. 48.

⁴¹ Ibid., p.49.

évolution dans la dynamique de la société humaine, comme le soutient le positivisme de Comte. À travers le choc entre les groupes de conditions, il peut naître d'autres formes de production qui se distinguent non seulement des conditions du passé mais aussi de celles du présent.

Cette discontinuité ainsi mise en exergue permet de faire une démarcation entre l'héritage dans les sciences de la nature/ techniques et l'héritage dans les sciences de l'esprit. Au niveau des sciences de la nature, il y a effectivement une linéarité qui nourrit une dynamique ascendante au fur et à mesure que les recherches dans le domaine continuent. D'autant plus que l'évolution s'effectue par la combinaison des causes. Mais, cette conception n'est pas vérifiable dans les sciences de l'esprit. Dilthey récuse cette conception, par le simple fait que les vérités ne peuvent pas s'additionner de manière linéaire – dans les sciences de l'esprit à l'image des sciences de la nature. L'exemple de l'esthétique manifeste avec clarté cette non- linéarité de la vérité dans les sciences humaines. La vérité des tableaux de Picasso ne prolonge pas celle des œuvres de La Fontaine, tout comme elle ne remet pas en cause celle-ci.

En mettant ainsi en évidence cette particularité de l'histoire, Dilthey s'oriente vers la nature humaine en question. À ce niveau, tout comme avec le concept d'histoire, il s'intéresse à la différence qui existe entre la nature humaine – donc de sa société – et la nature des objets des sciences de la nature.

b. La dimension subjective de la société humaine.

Pour commencer, notons que c'est par la fameuse question de la connaissance de soi que Dilthey aborde le sujet de l'herméneutique. C'est effectivement dans la relation entre soi et soi-même que l'intérêt de l'herméneutique se révèle. Qui suis-je, suis-je capable de me connaître moi-même ? Et loin de se résigner à une introspection – comme Descartes – Dilthey cherche la réponse dans l'idiosyncrasie de chaque humain. C'est évidemment en se distinguant des autres qu'un sujet peut se connaître. Mais cette forme de connaissance de soi passe nécessairement par l'interaction avec autrui. En étant un humain au même titre que moi, autrui me permet de me connaître par sa différence. Différence vis-à-vis de moi,

mais aussi différence par la manifestation de sa singularité. Dans cet esprit, la connaissance de soi réside dans l'échange avec le monde extérieur. Il écrit :

« ...l'expérience interne par laquelle je perçois mes propres états est incapable, à elle seule, de ne me donner jamais conscience de mon individualité particulière. Ce n'est que par comparaison de moi-même avec d'autres que je fais l'expérience de ce qu'il y a d'individuel en moi ; alors seulement, je prends conscience de ce qui en moi diffère d'autrui⁴² ... ».

Cette forme de connaissance de soi marque la singularité de la société humaine. À la différence de la nature – monde des objets – et de la société animale – comme les fourmis, les abeilles – la société humaine est marquée par la particularité que portent ses membres. Aristote⁴³ nous a donné déjà un avant-goût de cette dimension en soulignant la spécificité de la nature humaine. Il soutient que de toutes les créatures, l'Homme est le seul qui est capable d'imiter, donc de créer. Aristote montre que par nature, l'humain est toujours enclin à la créativité, c'est-à-dire, par son intelligence mais aussi par sa capacité à mettre en œuvre cette intelligence. Dans le même sillage, Kant⁴⁴ et Rousseau⁴⁵ nous ont montré que l'Homme est doté d'une spécificité unique. Il s'agit de sa nature d'être libre.

Mais, faut-il le préciser, Dilthey ne s'est pas limité au simple fait de la singularité de chaque individu. Il prolonge son étude dans le mode de connaissance de l'humain. En évoquant, en effet, la connaissance de soi par l'expression de sa singularité ainsi que celle de l'autre ; Dilthey précise que cette connaissance passe par un mouvement qui va de l'extérieur vers l'intérieur. Il s'agit donc d'un renversement du processus de la manifestation de ladite singularité.

Pour mieux clarifier cela, nous allons schématiser le processus. Concernant la connaissance de soi, l'individu se distingue en manifestant son talent qui fait de lui un être unique. Ce talent se met en relief, dans le dire, le faire et c. C'est alors par une extériorisation de ses potentialités intrinsèques que celui-ci exprime sa

⁴² Dilthey, *Le monde de l'esprit*, tome I, Paris, éditions Montaigne Aubier, p. 320.

⁴³ Aristote, *la Poétique*, Paris, éditions Gallimard, 1996, p. 82.

⁴⁴ Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Général Française, 2007, p. 83.

⁴⁵ Jean Jacques Rousseau, *Discours sur les inégalités l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op cit., pp. 78-79.

singularité. Et, dans ce cas, pour comprendre un individu il est en soi logique de procéder par observer, cerner puis saisir profondément le dire et l'agir d'autrui. En ce sens, c'est en comprenant l'extériorisation du talent que fait autrui qu'il est possible de comprendre ses états psychiques. Ce qui stipule que la connaissance d'autrui tout comme la connaissance de soi passe inexorablement par la compréhension de l'extériorisation de ses états intérieurs. C'est au final en procédant un mouvement contraire à l'expression que nous pouvons connaître autrui.

Sauf que l'observation des états psychiques extériorisés ne constituent pas en soi une connaissance automatique d'un individu. Autrement dit, il y a lieu de ne pas confondre la connaissance dans l'esprit des sciences de la nature et dans les sciences humaines. Si, selon Dilthey, dans les premières on procède tout simplement par la voie explicative, force est de constater que, dans les deuxièmes, c'est au contraire par la voie compréhensive que la connaissance s'acquiert. Dans cette logique, il distingue explicitement la méthode des sciences de la nature d'avec la méthode des sciences de l'esprit. D'une part nous avons la méthode explicative qui est essentiellement discursive, d'autre part, il y a la méthode compréhensive.

Cet apport de Dilthey marque un tournant décisif dans l'évolution des sciences en général et des sciences humaines en particulier. Elle apporte une rupture voire une remise en cause du positivisme d'Auguste Comte – qui est devenu une principale méthode scientifique pour les sciences humaines. Cette dernière, pour rappel, applique la méthode explicative issue des sciences de la nature dans les sciences de l'esprit. Dans son projet d'étude de la société humaine, Comte oriente sa réflexion vers une étude purement rationnelle de ladite société. C'est donc, à ses yeux, une manière de rendre « plus scientifiques » les sciences de l'esprit, mais aussi et surtout apporter une rigueur puis une certaine exactitude dans ces sciences. Toutefois, Comte ne prend pas en compte la nuance qui existe entre l'humain et l'objet des sciences de la nature. Si la loi qui gouverne les phénomènes est stable et que son étude évolue de manière linéaire, il est à souligner que l'humain échappe complètement tant à une connaissance rationnelle de la science, mais aussi il n'est pas inscrit dans la linéarité des phénomènes de la nature. Dans cette logique, loin de toute forme de darwinisme, les sociétés humaines sont intimement liées à une structuration et un fonctionnement interne à chacune d'entre elles. Et cela, au-delà du simple développement machiniste et mécanique.

Dans sa sociologie compréhensive, Max Weber⁴⁶ rejette aussi cette lecture purement rationnelle de la société humaine. Il soutient que l'étude de la société humaine passe nécessairement par la compréhension dans un premier temps des hommes de la société et, dans le deuxième temps, de leurs interactions. Concernant la compréhension des hommes, celui-ci met l'accent sur la compréhension de leurs représentations, de leurs cultures et c. C'est donc en entrant dans la dimension subjective des humains que l'on peut évidemment comprendre le fonctionnement et même la société en question. L'exemple le plus palpable est celui de l'étude que celui-ci a menée sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Il montre comment une valeur religieuse devient un facteur important dans le développement du capitalisme.

Sans pour autant nous étaler sur cette étude, notons tout simplement que c'est par une sorte d'archéologie de la représentation collective que Weber abouti au résultat de sa recherche. Il n'a donc pas limité son travail à une explication des faits, il a plutôt préféré comprendre le mécanisme sous-jacent qui est à l'œuvre dans le fonctionnement de la société. Et dans la même lancée, il explicite le résultat de l'interaction – par le travail – qu'est le capitalisme. Mais, faut-il le préciser, c'est surtout l'approche compréhensive dont il a fait preuve qui nous intéresse. Tout comme le soutient Dilthey, Weber estime que cette approche méthodologique constitue en soi la meilleure des approches. Dans cette logique, il fait de celle-ci l'élément clé de sa méthode. Voyons dans le point qui suit la conception que fait Dilthey de la notion de compréhension.

Section 2. Construction dilethéyenne de l'approche compréhensive.

Dans cette deuxième section, nous allons dépasser l'opposition entre comprendre et expliquer. Nous partirons de la construction de la théorie compréhensive chez Dilthey. Nous saisissons d'une part son contenu significatif,

⁴⁶Cf. Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, traduit de l'allemand et introduit par Julien Freund, Paris, éditions Pocket, 1992, 303-364.

d'autre part, nous explorerons ses limites afin de dépasser l'expulsion d'
« expliquer » dans le domaine des sciences de l'esprit.

A. L'objectif et le subjectif.

Pour mener à bien notre étude sur le concept de compréhension, faisons un premier détour dans la conception de la nature faite par Dilthey. Selon ce dernier, l'humain est composé de deux dimensions principales. Il s'agit de la dimension objective et de la dimension subjective. Ces deux dimensions sont complémentaires et révèlent sa nature propre. Aussi, elles ont un impact manifeste et singulier non seulement dans la société humaine, mais aussi dans toute discipline qui prétend étudier l'humain ainsi que son mode d'organisation.

Notons, en plus, que Dilthey aborde la question des deux dimensions sous l'angle de la connaissance. À cet effet, il fait correspondre celles-ci aux deux modes de connaissances à savoir : la connaissance objective et la connaissance subjective. Il souligne :

« Toutes perceptions, ou bien représentent, par l'intermédiaire des sens, des objets externes, ou bien nous font prendre conscience de nos propres états internes comme d'objets internes »⁴⁷.

C'est donc par la perception que Dilthey démarque les deux composantes de la nature humaine. En effet, la particularité de l'humain réside dans son potentiel de cerner deux mondes concomitamment : Son état psychique et le monde objectif. Cette double dimension de l'humain montre un être partagé entre ses réalités internes et un environnement qui existe en dehors et indépendamment de lui.

La perception interne transmet au sujet les informations qui proviennent de son for intérieur et ne se limite qu'à cette dimension. Il s'agit de l'ensemble d'états d'âme qui échappent aux organes de sens. Car, les *affectus* – comme le souligne Dilthey – ne peuvent pas être repérés et sentis par nos organes sensoriels. L'œil ne peut pas voir l'angoisse qui sévit dans le psychisme humain. Cette perception coupe l'humain du monde extérieur et le maintient connecté permanent à son monde intérieur.

⁴⁷ Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines : Essai que l'on pourra donner à l'étude de la société humaine et de l'histoire*, P.U.F, 1942 , p. 131.

Quant à la perception externe, elle porte sur la relation entre un sujet et un objet. Il n'est point à rappeler qu'étymologiquement ce dernier se définit comme étant un élément qui est extérieur au sujet-humain et, qui se manifeste indépendamment de lui. Aussi, le mode de connaissance de l'objet passe nécessairement par les sens. On voit donc que Dilthey⁴⁸ s'appuie sur la distinction entre le sujet et l'objet – dans une approche empiriste pour se pencher sur le contenu de la première forme de science : les sciences de la nature.

À réintégrer dans notre étude sur la question des méthodes, ces deux sortes de perceptions ne s'excluent pas comme elles peuvent bien le donner à penser. Au contraire, elles participent – chacune – dans la constitution de la nature humaine. Au-delà, elles constituent en soi une ligne de démarcation entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit selon Dilthey. D'autant plus que les premières catégories de sciences sollicitent plus les sens, les secondes portant sur les sensations internes. Dilthey développe cette approche en rupture avec la notion d'a priori kantien en érigeant la subjectivité comme étant une réalité scientifique en soi. Une réalité qui mérite d'être prise en compte et étudiée au même titre que les autres substrats de la science. Dans cette perspective, Dilthey écrit :

« *L'opposition des substances matérielles et des substances spirituelles se trouva remplacée par celle du monde extérieur – celui qui nous est donné par les sens dans la perception externe (sensation) – et du monde intérieur – celui qui s'offre immédiatement à nous grâce à l'appréhension interne des événements et des activités psychiques (réflexion).*⁴⁹ »

En plus de la simple nuance, Dilthey pousse au loin sa réflexion en mettant en relief l'opposition sous-jacente qui naît à partir de ces catégories de sensations. Mais l'opposition n'est pas en soi entre les deux éléments, elle concerne au contraire les conséquences dans les sciences en général, et particulièrement dans le débat sur les méthodes dans les sciences de la nature et les sciences humaines. En effet, les sciences de la nature se basent exclusivement sur la relation entre le sujet – ici le

⁴⁸ Wilhelm Dilthey, *Le monde de l'esprit*, tome 1, Paris, édition Aubier-Montaigne, 1992 pp. 248-250.

⁴⁹ Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, éditions du cerf, 1992, p.161.

scientifique – et son objet d'étude. Cette relation est essentiellement axée et orientée par et dans la réflexion c'est-à-dire la distanciation vis-à-vis de l'objet d'étude. Elle est donc basée non seulement sur les sensations externes, mais aussi sur des sensations exclusives puisque le sujet se détache complètement de son objet d'étude, l'observe et le saisit par une approche discursive. Or, dans les sciences humaines, Dilthey, soutient qu'il y a une partie intuitive qui est donnée d'emblée dans l'expérience des sensations internes. Il y a donc une singularité des sciences humaines. Une singularité qui se traduit par la dynamique compréhensive. Dynamique que nous allons traiter dans le point suivant.

B. La compréhension comme méthode spécifique des sciences humaines.

Pour aborder avec plus de clarté la thématique du comprendre, nous allons en plus de l'opposition entre comprendre et expliquer, revenir sur la distinction initiale entre le monde interne et le monde externe. Nous tirerons, par la suite, une autre conséquence de leur théorisation par Dilthey ; afin de saisir les sciences humaines dans leur globalité.

Mobilisons Kant pour introduire ce débat. Une fois de plus la pensée kantienne. Bien qu'il n'aborde pas directement cette question, cet auteur nous fraye un chemin dans la distinction entre expliquer et comprendre. En effet, dans son étude sur les mœurs, Kant⁵⁰ voit en l'homme l'aptitude de se représenter les lois c'est-à-dire, d'élaborer des principes et de vivre en fonction de ces principes. Ce qui est intéressant dans cette approche, c'est le fait que l'humain soit apte à observer son environnement puis, à construire et se représenter des valeurs. Cela, à la différence des autres animaux. Au fur et à mesure que cette construction mentale se développe, il naît progressivement l'envie de l'extériorisation par le canal d'une pluralité de supports notamment le verbe, l'écriture, l'art etc. Nous savons déjà avec Descartes que chez l'humain il existe trois sortes d'idées à savoir, les idées innées, les idées acquises et les idées construites.

⁵⁰ Emmanuel Kant, op cit., pp. 83-94.

Nous n'allons pas nous disperser dans le débat sur le statut inné ou non des idées. Ce qui nous intéresse est tout simplement le fait qu'elles existent effectivement chez l'humain et qu'elles constituent en soi un facteur fondamental du discours. Car, pour anticiper avec Ricœur, la communication – en tant que dialogue – est une sorte d'échange d'intenté entre les locuteurs. La communication, dans cet esprit, est en soi le mouvement des idées entre les individus. Ce qui est visé dans un discours c'est la compréhension du message, rien d'autre. La communication devient dans ce sens un objet de compréhension. Et c'est dans cette logique que l'herméneutique devient la pièce maîtresse dans notre étude.

Cette particularité de l'humain n'est pas sans impact sur tous les domaines des sciences humaines notamment la sociologie, l'histoire et c. Effectivement, la dimension subjective – incarnée par les sensations internes – ne se confine pas seulement au rôle individuel. Elle n'éclate, donc, pas le mode de vie humain en des fatras d'individus repliés chacun sur lui-même. Au contraire, elle contribue à la création d'un corps compact et doté d'une signification particulière. Mais l'étude de ce corps n'est possible selon Dilthey, que par la prise en compte de l'extériorisation des sensations internes.

Cette précision qu'apporte Dilthey montre que les sensations internes ne se limitent pas, encore, à une simple prise de conscience de ses états psychiques, elles concernent aussi la possibilité d'extérioriser lesdits états. Et cette extériorisation des états psychiques constitue la force et l'expression des sciences humaines. Dans cette approche, Dilthey s'appuie sur la relation complémentaire entre l'intériorité et l'extériorité. Il soutient que le contenu d'une pensée ne peut être saisi que par son extériorisation. D'autant plus que face à un silence, il est impossible de connaître le contenu de la pensée. C'est évidemment par la communication – ici prise dans son sens général : la parole, le cri, l'écriture, l'art et c. que le contenu d'une pensée peut être compris. Le processus de l'extériorisation est donc indispensable pour la saisie des idées ou contenu significatif de la pensée.

Dilthey théorise cette extériorisation vitale par le concept d'« esprit objectif⁵¹ ». Ce dernier incarne en soi, en effet, l'ensemble des extériorisations des états psychiques, ainsi que leur sédimentation progressive dans le monde sensible. À

⁵¹ Wilhelm Dilthey, *La vie Historique*, éditions Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2014, pp. 32-38.

travers l'organisation de l'espace, les institutions, les langues ; les états psychiques se reversent dans le monde sensible. Ils peuvent alors être saisissables au même titre que les données des sciences de la nature – mais tout en restant avec leur spécificité. Or pour Dilthey, ce n'est pas par l'explication que l'on peut saisir cet esprit objectif, c'est plutôt par la compréhension. Pour ce faire, il procède par définir le concept de compréhension de manière générale.

Notons avant tout que par essence le concept de compréhension vient du verbe comprendre. Ce dernier est issu du latin “cum” et “prehendere”, qui veut dire prendre/saisir avec. En plus de l'acte de saisir, comprendre c'est aussi contenir. On peut dire par exemple : un livre comprend trois chapitres. C'est aussi le fait d'intégrer un élément dans un ensemble, par exemple, la case est comprise entre le mur et le jardin de la maison. Enfin, comprendre c'est non seulement embrasser intellectuellement, mais aussi cerner le sens d'une assertion, d'une action ou d'un fait.

Cette première définition du « comprendre » montre l'existence d'un lien entre ce verbe et l'idée de contenance et de saisie d'un sens. Dans cette logique, comprendre renvoie toujours à une relation de possession et d'accession à une signification particulière. Il est donc une sorte de franchissement de la distance qui existe entre l'objet à comprendre et le sujet comprenant. Ce qui stipule que comprendre sous-entend un élan de rapprochement et de communion entre le sujet et l'objet. Le comprendre apparaît finalement comme une opposition à la distanciation.

Notons aussi que c'est avec la théorisation faite par Dilthey⁵² que le concept de compréhension va prendre une signification spécifique. Dans son étude sur l'herméneutique, il souligne que la compréhension est l'acte par lequel le scientifique saisit le contenu ou « intérieur » à partir des signes extérieurs. La compréhension apparaît dans ce cas comme étant un cheminement du dévoilement de l'essence à partir de l'apparence. Il s'agit alors d'observer, d'analyser et d'extraire la substance du message que nous adressent les monuments, les normes ; en somme l'ensemble des productions sociales, culturelles et historiques des humains. Car c'est au cœur de ces productions de l'intellect humain que se cache l'élément qui clarifie la société humaine.

⁵² Dilthey, *Le monde de l'esprit*, op cit., pp. 320-321.

En étant la science de l'interprétation par excellence, l'herméneutique pose avec intérêt le problème de la compréhension au cœur de la question de méthodologie. Cette démarche s'observe avant tout dans le débat religieux. Comme l'a su bien démontrer Dilthey, la question de l'interprétation des textes religieux et sacrés a nourri le débat entre les doctes religieux. Cette question ne se limite pas exclusivement à une simple approche interprétative des textes au sein d'une même communauté religieuse, elle incarne aussi le niveau du sectarisme causé par la divergence des interprétations des textes. C'est donc par l'art d'interpréter que le concept de compréhension s'invite dans le débat sur la méthode. Et dans une synthèse de son travail, Dilthey écrit :

« 1. Nous appelons compréhension le processus par lequel des manifestations sensibles données nous révèlent la vie psychique même.

« 2. Si différentes que puissent être les manifestations sensibles de la vie psychique, leur compréhension doit présenter des caractères communs tenant aux conditions déjà indiquées de ce mode de connaissance.

« 3. Nous appelons exégèse, interprétation, l'art de comprendre les manifestations écrites de la vie.⁵³ ».

Cette synthèse montre que le concept de compréhension est intimement lié à celui de l'interprétation. Car, c'est par ce dernier que non seulement l'approche compréhensive peut être amorcée, mais aussi c'est par l'interprétation que le concept de compréhension devient un élément clé de la méthode des sciences de l'esprit. En effet, concevoir l'interprétation comme l'art de comprendre, c'est faire de la notion de compréhension l'objet central de l'herméneutique en question ; d'autant plus que nous avons vu dans la définition, celle-ci est une discipline qui est essentiellement interprétative.

Dans cette même lancée, Dilthey distingue plusieurs formes de compréhension. En s'appuyant sur sa théorie de l'extériorisation vitale, celui-ci soutient qu'il existe deux types spécifiques de compréhension. Il s'agit de la forme élémentaire et de la forme supérieure. Ces deux formes de compréhensions ne sont pas exclusives, elles sont au contraire complémentaires voire graduelles. La première⁵⁴ forme porte sur la saisie des plus simples extériorisations vitales. Elle est

⁵³ Dilthey, Ibid., p. 333.

⁵⁴ Dilthey, op cit, pp. 35-36.

proche d'une simple intuition, puisqu'elle reste en relation étroite et primaire avec l'esprit objectif. Dilthey transcrit celle-ci comme la relation de l'individu avec le monde sensible dans lequel il est accueilli – la langue, la culture et c. La deuxième forme ou compréhension supérieure existe à partir de la complexification de la relation entre un acte matérialisé et la motivation sous-jacente qui le détermine. À cet effet, Dilthey fait de l'induction la colonne vertébrale de l'interprétation et de la compréhension de l'esprit subjectif. Cette démarche de Dilthey marque, finalement, la mise en orbite d'une méthode propre aux sciences de l'esprit.

Cette démarche des herméneutes classiques – de Schleiermacher à Dilthey – est d'un intérêt capital pour notre étude. Tout le long du parcours que nous venons de faire, nous nous sommes rendus à l'évidence que le souci de ces auteurs, c'est non seulement de faire de l'herméneutique une discipline à part entière, mais aussi d'affranchir les sciences de l'esprit du poids de la méthode explicative – au sens de l'objectivation. Dans cette approche, on constate la permanence tacite d'une réserve vis-à-vis de cette objectivation qui est en œuvre dans les sciences de la nature. Cette réserve ne pose pas exclusivement la problématique de l'autonomie des sciences de l'esprit – par leur méthode – elle pose en plus le problème de la relation avec l'objectivation. Le terme le plus approprié ici est celui de la distanciation. Faut-il le préciser, comme nous l'avons défini dans l'introduction, ce terme renvoie à l'idée d'une scission entre le sujet humain et son milieu environnant. Cette scission se réalise dans l'objectivation du monde extérieur à l'image de l'attitude du scientifique – dans les sciences de la nature comme la physique, la biologie et c – qui objective son objet d'étude. En ce sens, la distanciation incarne et manifeste à la fois la méthode explicative. Or, si dans la démarche herméneutique la compréhension est préférée à l'explication, pourrions-nous soutenir la primauté de la compréhension sur la distanciation ? En tout état de cause, cette nouvelle problématique entre comprendre et distanciation peut aussi marquer et traduire un nouveau tournant de l'herméneutique en question. Mais, faut-il le préciser, les herméneutes que nous venons de voir n'ont pas posé le problème sous cet angle. C'est plutôt du côté de Gadamer que nous pouvons aborder cette nouvelle problématique de manière manifeste. Nous allons consacrer le chapitre prochain à cette réflexion.

Chapitre 2 : La distanciation aliénante Chez Gadamer.

Le chapitre précédent nous a permis de parcourir, de manière succincte, l'historique de l'herméneutique en tant que discipline. Aussi, dans ce même chapitre, nous avons abouti à une relation oppositive tacite entre comprendre et distanciation. Cette relation est introduite et maintenue par la disparité de la méthodologie entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. En revanche, les auteurs que nous venons d'étudier n'ont pas explicitement posé le problème de la distanciation. C'est plutôt du côté de Gadamer que nous allons aborder cette question avec clarté. À cet effet, nous allons dans ce chapitre traiter de la distanciation et de sa place dans l'herméneutique philosophique. Nous allons scinder ce chapitre en deux sections. Dans la première section, nous allons saisir la particularité de l'herméneutique gadamérienne afin de planter le décor de l'étude de la distanciation. Dans la deuxième section, nous allons voir les raisons pour lesquelles Gadamer qualifie la distanciation d'aliénante.

Section 1. L'herméneutique entre épistémologie et ontologie.

Gadamer fait partie des auteurs qui ont mené un travail conséquent sur la notion de la distanciation. Dans sa philosophie herméneutique, la question méthodologique et celle de la raison ont occupé une place de choix. Et c'est dans les travaux autour de ces thématiques que l'auteur s'intéresse à la distanciation. Mais comme mentionné dans l'intitulé de ce point, Gadamer qualifie la distanciation d'aliénante. Ce qualificatif pousse à l'interrogation sur les éléments fondateurs d'une telle conception de la distanciation. Car cette dernière, comme nous venons de le voir, est imbriquée non seulement dans le rationalisme, mais aussi et surtout dans l'autonomisation de l'humain vis-à-vis des préjugés tant dans le savoir que dans l'héritage historique. Autonomisation qui se réalise dans et par l'exercice libre de la raison humaine. Il apparaît ainsi paradoxal de qualifier la distanciation d'aliénante.

C'est donc ce paradoxe qui va nous pousser à parcourir la pensée de Gadamer afin de saisir la signification qu'il donne à travers cette expression. Pour ce faire, nous allons aborder cette thématique suivant deux axes. Premièrement, nous allons nous concentrer sur la question de la vérité chez Gadamer. Dans cette démarche, nous allons cerner l'enjeu de ce concept dans l'étude de l'herméneutique gadamérienne et, son apport dans l'évolution de l'herméneutique générale. Deuxièmement, nous allons interroger l'approche gadamérienne de l'épistémologie. Nous allons aborder à la fois le rejet de l'épistémologie explicative – dans la suite de Dilthey – aussi l'élaboration de la notion de la distanciation aliénante.

A. Le tournant ontologique de l'herméneutique.

Pour cerner la question de la distanciation aliénante, il nous faut nécessairement faire un bref rappel du socle à partir duquel Gadamer a élaboré sa théorie d'herméneutique philosophique. Selon Ricœur⁵⁵, l'herméneutique gadamérienne est conçue à partir de l'herméneutique générale – issue de la dérégionalisation de l'herméneutique classique – et l'ontologie heideggérienne qui supplante la méthodologie des sciences de l'esprit. En plus de la démarche épistémologique de Dilthey –vue précédemment – nous allons, pour commencer, faire un bref rappel de l'herméneutique de Heidegger. Nous allons particulièrement nous pencher sur la lecture heideggérienne de Jean Grondin. Par ce rappel, nous allons mettre en relief le fondement de la démarche gadamérienne.

C'est par le concept d'être-au-monde que nous allons élaborer notre succincte lecture de Heidegger. Cette notion montre la primauté de l'expérience du monde sur toute autre forme d'expérience. Elle prend forme dans l'herméneutique de la facticité – avec effectivement comme point de départ l'intuition herméneutique. Dans une lecture de la pensée heideggérienne, Jean Grondin⁵⁶ voit un lien avec la phénoménologie dans le terme d'intuition. Il soutient que cette notion rime avec l'idée d'intentionnalité husserlienne. Cette dernière, faut-il le rappeler, stipule que la conscience est par essence ouverte sur le monde extérieur. Elle est en relation

⁵⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique*, op cit., p.107.

⁵⁶ Jean Grondin, *L'herméneutique*, op cit., p. 30. Cf. aussi Jean Grondin, *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à Gadamer*, apparaît sous la direction de P. Capelle et alt., éditions Cerf, 2003, p. 7. http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondin/pdf/heidegger_a_gadamer.pdf

continue avec le monde qu'elle découvre et auquel elle donne un sens. À l'image de Husserl, Heidegger⁵⁷ pose l'existence du dasein comme le point de départ. Par cette existence, le dasein se découvre dans l'expérience du vécu. Il se découvre en lien avec l'objet – dans le sens de jeter-devant. Plus, chez Heidegger, cette expérience vécue du dasein est toujours accompagnée par un acte de signifier. En d'autres termes, l'existence même du dasein est consubstantielle à cette significabilité. En somme, comme le soutient Jean Grondin, l'intuition herméneutique semble radicalisée même l'intentionnalité husserlienne en l'érigant comme un acte inhérent au mode d'être du dasein.

Après cette fondation, selon Jean Grondin, Heidegger décline son herméneutique suivant trois configurations. Il s'agit de l'herméneutique de la facticité, de l'herméneutique de « *L'être et le temps* », enfin de l'herméneutique de l'histoire de la métaphysique. Dans la première configuration, Heidegger s'intéresse particulièrement au comprendre, en lien avec l'existence individuelle. Il soutient qu'à ce niveau, la tâche de l'herméneutique est de donner à chacun le moyen de se prémunir de l'auto-aliénation – par un retour destructeur. C'est donc, comme l'écrit Jean Grondin : « ...*De rendre chacun attentif à soi-même*⁵⁸ ». Dans la deuxième configuration, Heidegger entreprend un élargissement du champ de son herméneutique. À la différence de la première, il décentre son travail sur l'être en général – en lieu et place d'une herméneutique qui vise l'accès du dasein à lui-même. Cette configuration herméneutique consiste à rendre intelligible le « *sens authentique de l'être* » et « *les structures fondamentales du dasein* ». Cette mutation de l'herméneutique permettra de saisir la dimension ontologique de toutes les sphères de l'étant. Autrement dit, l'herméneutique sortira complètement du giron de l'épistémologie – comme nous venons de le voir précédemment – pour devenir une herméneutique ontologique ou « *analytique de l'existentialité de l'existence* ». Enfin, dans la troisième configuration, l'herméneutique – quoique Heidegger ait progressivement laissé ce vocable⁵⁹ – intègre la question de l'histoire de la

⁵⁷ Martin Heidegger, *Être et temps*, traduit par François Vezin, Paris, éditions Gallimard, 1986, p. 73.

⁵⁸ Ibid., p. 7.

⁵⁹ Jean Grondin, op cit., p. 31.

métaphysique. C'est avec Jean Grondin que nous allons mettre en exergue cette configuration. En effet, dans son ouvrage sur l'évolution de l'herméneutique, Grondin établit un lien entre l'explication de l'histoire de la métaphysique et *l'auslegung*⁶⁰. Il montre qu'en réalité le projet de l'histoire métaphysique est porteur implicitement d'une explicitation interprétante. Car le projet de Heidegger est de se départir du sens populaire de la métaphysique – qui signifie une proposition des “ visions du monde ”. Le but de ce projet est de « *relancer la question de l'être* »⁶¹ en s'appuyant sur le *dasein*. Et le mot-clé de cette démarche est *l'oubli*. Heidegger voit dans cette notion une fuite face à la question de l'être. Plus, la notion d'oubli renvoie à un problème qui est davantage profond, puisqu'il fait partie intégrante de la métaphysique en question. En ce sens, la question de l'oubli de l'être concerne l'ensemble de la métaphysique. Jean Grondin voit, dans ce « grand déploiement » de l'oubli, une relation positive entre l'intelligence de l'étant – incarnée par *Beständige Anwesenheit* ou *présence permanente* – et l'intelligence de l'être qui est une *pure verfügbarkeit* ou *pure disponibilité*. C'est, selon Grondin, cette intelligence de l'étant qui traduit l'anticipation de la métaphysique ; en d'autres termes, elle est la phase herméneutique de la métaphysique. Et l'objectif de cette herméneutique est tout simplement de montrer cette anticipation ou *vorgriff*.

À l'issue de ce parcours, on observe que l'approche heideggérienne apporte une mutation cruciale dans l'histoire de l'herméneutique. En introduisant la dimension ontologique, Heidegger dépasse la question tout simplement épistémologique. Il approfondit l'investigation sur l'herméneutique et ouvre celle-ci sur l'horizon existentiel. Paul Ricœur commente cette avancée en écrivant :

« *L'herméneutique n'est pas une réflexion sur les sciences de l'esprit, mais une explication du sol ontologique sur lequel ces sciences peuvent s'édifier* »⁶².

C'est donc, en partie, dans cet éventail que Gadamer va articuler son projet herméneutique. Mais, faut-il le préciser, celui-ci ne va pas se ranger totalement sur toutes les lignes de l'herméneutique ontologique de Heidegger. Il va tout du moins se

⁶⁰ Jean Grondin, *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à Gadamer*, op cit., p. 11.

⁶¹ Jean Grondin, op cit., p. 12.

⁶² Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, éditions du Seuil, 1986, p.99.

pencher sur certains aspects – qui lui paraissent être opportuns pour entreprendre une nouvelle approche herméneutique.

Deux outils herméneutiques principaux vont apparaître dans la pensée de Gadamer. Il s'agit de la notion de la compréhension et la notion de coappartenance entre le sujet et l'objet. Ces deux notions sont liées et, elles permettront de saisir clairement l'herméneutique de Gadamer. Avec la première notion, Gadamer va dépasser le méthodologisme épistémologique – qui est en vigueur dans les sciences de la nature et, qui s'étend dans les sciences de l'esprit. Il puise dans l'ontologie de Heidegger la définition même de la compréhension. Il établit une nuance entre Heidegger et Dilthey en montrant que chez le premier, la compréhension fait partie intégrante de l'existence humaine. Elle incarne le pouvoir-être du dasein ainsi que ses possibilités. Dans ce sens, Gadamer écrit :

« Sur l'arrière-plan d'une telle analyse existentielle du Dasein, avec toutes les conséquences profondes et inexplorées qu'elle implique pour les enjeux de la métaphysique générale, le problème d'une herméneutique des sciences de l'esprit prend soudainement une tournure bien différente. C'est au développement de ces nouveaux aspects du problème herméneutique que se consacre la présente étude. En éveillant de nouveau la question de l'être et en surmontant ainsi la métaphysique traditionnelle dans son ensemble – et non seulement son paroxysme dans le cartésianisme de la science moderne et de la philosophie transcendantale, Heidegger conquerrait une position fondamentalement nouvelle en regard des apories de l'historicisme. Le concept de compréhension n'est plus chez lui un concept de méthode, comme chez Droysen. La compréhension n'est pas non plus, comme dans la tentative de fondation herméneutique des sciences de l'esprit chez Dilthey, l'opération en sens inverse qui ne fait que suivre l'élan de la vie vers l'idéalité. La compréhension est le caractère ontologique originaire de la vie humaine⁶³. »

Certes, Gadamer ne s'alignera pas totalement derrière cette conception, mais il trouve, tout de même, une base à partir de laquelle il peut élaborer son projet d'une herméneutique universelle. Il y découvre la notion de « *structure d'anticipation* » qui est, en soi, le lieu de la connaissance par « appropriation à la chose », c'est-à-dire fondée sur la particularité commune du mode d'être – qui unit le connaissant et le connu⁶⁴. Ce mode d'être ne signifie pas une liaison ontique entre les deux, il s'agit donc d'un mode d'être historiciste. À ce niveau, on voit apparaître l'idée d'une

⁶³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 280.

⁶⁴ Ibid., p. 282.

coappartenance. Cette idée va radicalement changer la signification de la vérité et porter un coup singulier au méthodologisme rationaliste.

Finalement, deux points vont jaillir de l'herméneutique heideggérienne pour alimenter notre étude. C'est particulièrement l'introduction de la compréhension – dans un sens ontologique – et la coappartenance qui va nous permettre de réorienter notre étude vers la question du couple « appartenance et de la distanciation ». Mais, pour intégrer la question de ce dernier couple, nous allons remonter avec Gadamer de l'herméneutique ontologique à l'herméneutique universelle. Nous allons passer par la relecture du concept de la vérité – qui est le lieu d'expérience même de la coappartenance – pour, enfin, nous pencher sur la distanciation aliénante en priorité.

B. La vérité et le problème de la méthode.

Rappelons d'entrée que la pensée de Gadamer ne s'est pas confinée au niveau du tournant ontologique. Au contraire, Gadamer va réintégrer cet aspect dans le débat épistémologique. L'idée ici n'est pas de reprendre ou de conforter la posture de Dilthey, plutôt, d'approfondir la réticence de l'herméneutique vis-à-vis de la méthodologie des sciences de la nature. Et l'élément qui nous semble être le mieux indiqué pour aborder cette démarche gadamérienne est le concept de Vérité. Par ce concept, nous allons saisir la convergence entre le tournant ontologique et l'épistémologie. Par la suite, nous allons nous orienter vers la question de la distanciation aliénante.

Notons, dans une large mesure, que le but premier de toute science est de saisir la vérité des choses. Vérité des lois qui gouvernent la nature des choses tout comme la Vérité qui met en exergue leur substance. Ce souci de la vérité a traversé des siècles – depuis la culture Grec – jusqu'à nos jours. Gadamer le justifie bien en prenant l'exemple de Télémaque⁶⁵ qui donne l'identité de sa mère et doute de celle de son père. L'idée ici est de montrer que le doute ouvre une voie vers la connaissance avérée des choses c'est-à-dire, dépasser les apparences pour atteindre la nature réelle de la chose. La vérité devient dans ce cas le moteur clé et la chasse gardée de la science.

⁶⁵ Gadamer, op cit., p. 40.

Venons-en dans le vif du sujet. Intéressons-nous avec Gadamer sur la question que pose Ponce Pilate dans Jean 18, 38 : « *Qu'est-ce que la vérité ?* ». Cette question a chez Gadamer une connotation purement historique, politique et, elle oriente vers le concept de la science. Étymologiquement, en effet, le concept de vérité est à l'origine issue du Grec « Aléthéia⁶⁶ ». À traduire ce concept, on a : « non- latence » et « non- dissimulation ». La vérité est donc, à ce niveau, le dévoilement de ce qui est latent ou dissimulé, et cela, en dehors de toute méthode précise c'est-à- dire, la vérité telle que définie n'est pas seulement l'apanage de la science de la nature – comme le défendent des auteurs comme Descartes – elle concerne aussi d'autre manière de saisir le réel comme le discours selon Gadamer. On constate donc que dans son étymologie, la vérité éclate la sphère de la science – au sens restreint du terme.

Après cette définition, Gadamer montre qu'il existe d'autres manières de saisir la vérité. Il s'agit de la voie du logos – particulièrement le discours. Par discours, Gadamer ne se limite pas seulement à la simple raison ; il évoque aussi le jugement. En effet, loin d'être une simple expression de la pensée, le discours constitue en soi un rapport entre la pensée et le réel. Il est, en plus, est un rapport entre l'humain et la chose. Car, celui qui parle peut dire le vrai tout comme il peut dire le faux. Cette posture binaire dans laquelle peut se tenir le discours manifeste une nuance entre l'opinion et le discours véridique. À travers l'opinion, le parleur dit ce qu'il pense. Cela peut être vrai ou bien faux. Mais reste quand même l'expression de la pensée. À l'opposé, le discours du scientifique est principalement ancré dans l'étau du vrai et du faux. Ainsi, on découvre une autre dimension du discours qui, pour dire le vrai, doit nécessairement contenir un dévoilement⁶⁷ de la chose dans le dit. Gadamer le résume comme suit :

« *La vérité du discours se conçoit alors comme la conformité du "laisser-être-présent" du discours à la chose "pré-sente". C'est de là que vient la définition classique que la logique donne de la vérité : *adaequatio intellectus ad rem*. Ce qui est ici présupposé comme allant de soi, c'est que le discours, c'est-à-dire l'intellectus qui s'exprime dans le discours, a*

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, *ibid.*, p. 42.

⁶⁷ On retrouve cette approche chez Heidegger dans une analyse du logos. En établissant le lien entre logos et discours, celui-ci montre que c'est dans le discours que se manifeste et se maintient la vérité. Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, éditions Gallimard, 1967, pp. 189-190.

*la possibilité de s'adapter de telle façon que seul s'exprime par son intermédiaire ce qui est "pré-sent" et qu'ainsi il montre vraiment les choses telles qu'elles sont*⁶⁸. ».

Il y a donc une vérité du discours. Une vérité qui est le dévoilement de la chose dans ce qu'elle est par nature. Une vérité qui implique une autre manière de procéder, en plus de la méthode issue des sciences de la nature : le jugement selon Gadamer. Et, faut-il le préciser, ce jugement en tant que procédure n'exclut pas la présence d'autres démarches et possibilités⁶⁹ pour saisir la vérité.

Cette démarche gadamérienne nous met de plain-pied dans le débat épistémologique. Faut-il le noter, en plus de la vérité, la méthode constitue aussi une chasse gardée des sciences de la nature. En effet, le développement constant des sciences – physique, mathématiques, chimie et c – et l'envergure que prennent ces sciences dans la vie humaine engendrent aussi l'émergence et la domination des procédures ou méthodes issues de ces sciences. Gadamer fait ce constat avec la place qu'occupent de plus en plus les mathématiques. Loin de rester comme une expression du rationalisme poussé, les mathématiques deviennent un outil qui non seulement permet de créer un point de concours entre les différentes sciences, mais aussi une voie exclusive de la quête de la vérité. Gadamer écrit à ce propos :

*« La science fondée par les Grecs se présente comme tout à fait différente du contenu de notre concept de science. Ce qui est à proprement parler la science, ce n'est pas la science de la nature – pour ne pas parler de l'histoire – mais les mathématiques, dont l'objet est un pur être de raison. De ce point de vue, les mathématiques sont un modèle pour toute la science, puisqu'elles sont représentables dans un ensemble déductif clos. Ce qui caractérise, par contre, la science moderne, c'est que, pour elle, les mathématiques sont exemplaires, non en raison de l'être de leur objet, mais parce qu'elles seraient le mode de connaissance le plus parfait. La forme moderne de la science accomplit une rupture décisive avec les formes du savoir de l'Occident grec et chrétien : La pensée de la méthode devient prédominante.*⁷⁰ ».

Le revirement de la science selon Gadamer est surtout lié à la place qu'occupe la méthode. Elle devient la pierre angulaire à partir de laquelle la vérité des choses est validée ou bien rejetée. Gadamer voit surtout l'introduction de la "certitude"⁷¹ dans la démarche scientifique comme le vecteur principal de cette

⁶⁸ Ibid., pp.43-44.

⁶⁹ Ibid., p.44.

⁷⁰ Op cit., p.44.

⁷¹ Gadamer, op cit., p. 44.

mue. Cette certitude consiste à mettre l'accent sur la vérifiabilité de l'objet d'étude c'est-à-dire, exclure toute forme de connaissance qui ne se base pas sur le rapport concret avec l'objet étudié. Et cette question de certitude jette ses bases dans le rationalisme cartésien⁷² – qui fait de l'évidence le point de départ de toute connaissance scientifique. Il écrit :

« Pour ne pas tomber par la suite dans la même erreur, voici le recensement de tous les actes de notre entendement qui nous permettent de parvenir à la connaissance des choses, sans aucune crainte de nous tromper. Il n'y en a que deux à admettre, savoir l'intuition et la déduction⁷³. ».

Avec Descartes, c'est la science, basée sur la certitude, qui devient le modèle par excellence. Et l'idéal de ce paradigme se trouve selon Gadamer⁷⁴ dans la jonction entre la science et la technique. En plus de produire un savoir, la science accompagne les différents modes de production dans la société. Elle intègre ainsi toutes les sphères de la vie humaines. La science devient en soi une technique c'est-à-dire un mode de production et d'invention dans la vie humaine.

Cependant, force est de constater que cette conception – qui fait de la méthode le moyen exclusif de l'accession à la vérité – reste limitée. À suivre Gadamer, le concept de vérité transcende, sans le nier, la méthodologie des sciences de la nature. Car, cette tournure de la science peut à son tour occasionner une autre problématique. Nous venons de voir avec Gadamer que la spécificité de ces sciences réside dans l'importance qu'acquiert progressivement la méthode. D'une simple voie pour saisir la vérité, elle est devenue l'élément fondamental et définitoire même de la science. Cela n'est pas, évidemment, sans rappeler le problème sous-jacent que peut poser la méthode au sein même du monde scientifique. Nous aimerons souligner surtout l'idée selon laquelle, la méthode peut ne pas toujours être en adéquation avec

⁷² Descartes publie des livres dédiés à l'art de bien conduire la raison : « *Discours de la méthode* » et « *Règles pour la direction de l'Esprit* ». Dans ces ouvrages, l'auteur s'attelle à expliciter l'ensemble des règles qui forge sa doctrine du rationalisme.

⁷³ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, édition J. Vrin, 1996, p.13.

⁷⁴ Hans Georg Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, op cit., pp. 44-45.

l'objet d'étude de la science. Si elle permet de saisir la substance des phénomènes ainsi que les lois qui les sous-tendent, force est de constater que vouloir vaille que vaille appliquer celle-ci aux sciences de l'esprit c'est prendre le risque d'emprunter une voie qui ne mènera pas forcément à la vérité. C'est pour cette raison que Gadamer attaque directement la question de la mise à distance – qui est au cœur même de la méthodologie rationaliste. Nous allons, dans le chapitre suivant, aborder avec plus de détails cette thématique.

Section 2. Critique gadamérienne de l'approche distanciatrice.

Dans cette section, nous allons nous intéresser à l'élément central de la question épistémologique. Il s'agit de la distanciation. Nous allons étudier cette question en nous basant sur la remontée gadamérienne de l'ontologie vers l'épistémologie. Nous allons donc essentiellement nous focaliser sur ce dernier, cela, afin d'aboutir à sa doctrine de distanciation aliénante. Pour ce faire, cette section sera scindée en deux points. Dans le premier point, nous allons nous concentrer sur la critique de la conscience de l'art – effectuée par Gadamer. Nous allons à ce niveau mettre l'accent sur la première relecture que celui-ci fait de l'épistémologie. Dans le deuxième point nous allons, dans la même lancée que le premier point, élargir le champ de la critique en intégrant la conscience de l'histoire.

A. Critique de la conscience de l'art.

C'est avec une critique de la méthode que Gadamer prend à bras-le-corps le problème de la distanciation. Il fait le constat de la similitude méthodologique entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Similitude qu'il trouve peu féconde, surtout dans le domaine des sciences humaines. Il écrit dans cette perspective :

« Il n'empêche que le véritable problème que les sciences de l'esprit posent à la pensée, c'est que l'on n'a pas saisi correctement leur essence, quand on les mesure au critère de la connaissance qui est celle de lois et qui progresse. La démarche inductive des

*sciences de la nature ne permet pas de promouvoir au statut de science l'expérience du monde social.*⁷⁵. ».

Dans cet extrait, il distingue clairement la stérilité de la méthode des sciences de la nature une fois appliquée aux sciences de l'esprit. Il soutient que l'application d'une telle méthode ne peut en aucun cas permettre de saisir le contenu significatif de ladite société. Déjà Kant⁷⁶ donne le signal en précisant que l'homme est en partie doté d'une capacité de liberté, c'est-à-dire de dépasser son instinct animal. Cette dimension le rend imprévisible, par conséquent ouvre un horizon de possibilité quant à la société que forment les hommes. En d'autres termes, les mêmes causes ne produisent pas forcément les mêmes effets. Nous savons, à titre illustratif, que chez l'abeille, l'odeur d'un simple parfum peut déclencher toute une action qui va de la détection au prélèvement. Ce comportement est lié au fait que leur comportement social est réglementé par l'instinct. Pourtant, chez l'humain, la réglementation sociale est effectuée par la raison et l'interaction continue des hommes. Si, par exemple, l'ambition des leaders du groupe peut être un facteur de la guerre. Ce n'est pas toujours que l'ambition provoque la guerre. Elle peut aussi provoquer et renforcer le dialogue diplomatique.

En plus du caractère contreproductif de l'usage de cette méthode, Gadamer estime que l'introduction de l'induction dans les sciences de l'esprit ne permet d'ériger « *l'expérience du monde social au rang de science*⁷⁷ ». En affirmant cela, l'auteur montre qu'une telle initiative conduit vers une impasse. Car les lois qui gouvernent le monde social se distinguent de celle qui gouverne les phénomènes

⁷⁵ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op cit., p. 20.

⁷⁶ Comme tous les rationalistes, Kant montre que l'humain, ainsi que sa société, se distingue de l'animal par le simple fait qu'il est capable de créer des lois et de se représenter lesdites lois. Il écrit à ce propos : « *Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues telles subjectivement, c'est-à-dire qu'alors la volonté est une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon.* ». Emmanuel *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Général Française, 2007, p. 83.

⁷⁷ Ibid., p. 20.

naturels. S'en tenir à une telle initiative, c'est comme soigner le cancer avec un sirop pour diarrhée. Cela est non seulement inefficace, mais il peut engendrer d'autres maux.

Cette posture gadamérienne est relative à l'effet que peut produire la méthode des sciences de la nature dans le cadre de l'étude du corps social. En effet, nous avons vu déjà que la méthode des sciences de la nature est basée sur une prise de distance vis-à-vis de l'objet. Une prise de distance qui se réalise dans et par l'exercice de la raison. Cette démarche est plutôt facilitée par le fait que le scientifique n'est pas englué dans son objet d'étude. Le physicien a une relation de sujet-objet avec son champ d'étude, le chimiste est nettement distinct de son objet d'étude. Or dans le cadre social, le champ d'étude est d'un autre ordre. Fondamentalement, la société humaine est conçue et bâtie sur une relation symbolique. Cela pour dire que l'interaction qui anime la société n'est pas aussi mécanique que le sont les lois entre les phénomènes.

Cependant, certains auteurs comme John Stuart Mill⁷⁸ estiment qu'effectivement il y a une possibilité de mener une telle forme de recherche. Celui-ci voit dans l'induction le moyen de mener avec succès l'étude du champ social. À travers cette notion, l'auteur met l'accent sur l'observation des phénomènes récurrent c'est-à-dire, partir du particulier pour aboutir au général. Et du général, ainsi que de sa régularité, aboutir aux lois. Cette conception a été reprise et approfondie par Hermann Helmholtz⁷⁹. À la différence du premier, celui-ci pense qu'il existe deux types d'induction. Une première induction qui est du ressort de la logique. Cette forme d'induction fonctionne sur la base de l'inférence. Elle constitue un des modes appliqués dans les sciences de la nature. Quant à la deuxième forme d'induction, elle est psychologique. Elle implique l'usage des facultés humaines comme la mémoire et la reconnaissance. L'auteur qualifie cette forme d'induction « d'induction artistique ou instinctive » car elle est du ressort d'un tact et est intimement liée à l'inconscient. On voit ainsi une sorte de mixture entre la pensée de Kant et de celle de Mill. En divisant la notion d'induction en deux catégories, l'auteur effectue une ouverture de

⁷⁸ H. G. Gadamer, op cit., pp. 19-20.

⁷⁹ Op cit., p. 21.

la théorie de Mill en prenant en compte la dimension de liberté, telle que Kant l'a évoquée.

Mais Gadamer est réticent face à ces deux conceptions. Il voit en la notion d'induction une simple extension de la méthode des sciences de la nature sur les sciences de l'esprit. Extension qu'il juge contreproductive. Il estime qu'appliquer cette méthode des sciences de la nature dans le domaine social c'est tout simplement détacher l'humain de la réalité vivante de son milieu. Ce détachement s'accompagne toujours non seulement de la substance nécessaire pour la compréhension de cette dynamique, mais aussi et surtout elle exproprie l'humain de ses propres œuvres. Il prône dans cette perspective un retour à la spontanéité de la relation de l'homme avec son milieu. C'est par celle-ci que l'on peut aisément et profondément cerner les points d'appuis du mécanisme qui sont en vigueur dans le corps social.

À travers cette pensée, Gadamer ouvre une nouvelle voie qui mène vers l'établissement de la méthode propre aux sciences de l'esprit. Cette nouvelle voie dévoile aussi l'aliénation par la distanciation. Son point de départ est l'expérience de la conscience de l'art. En s'appuyant sur la pensée de Hegel, Gadamer allie la vérité à une sorte d'autorité. Le lien qu'il établit permet effectivement de comprendre que la vérité de l'art est avant tout évidente, c'est-à-dire qu'elle s'impose d'elle-même et qu'elle est en lien avec les prédispositions humaines. En ce sens il écrit :

« Ce que nous rejetons n'a rien à nous dire ou nous le rejetons parce que cela n'a rien à nous dire⁸⁰. ».

Cela pour tout simplement dire que l'expérience de la conscience de l'art c'est d'abord une expression de l'immédiateté et de conditionnement. À travers cette idée de l'immédiateté, Gadamer soutient que l'expérience dont il est question relève de l'intuition et non d'un effort rationnel. Le beau, le splendide me surprend, il me saisit brusquement et brutalement sans pour autant me donner le temps de réfléchir, de l'observer et de l'analyser. C'est par des expressions « oh ! » ; « wow ! » ; « super ! » que le sujet exprime la découverte du beau. Dans cette perspective, rationaliser cette expérience du beau, c'est évidemment vider l'homme de cette

⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, *l'art de comprendre. Herméneutique philosophique et tradition philosophique*, Paris, éditions Aubier Montaigne, 1982, p.28.

intuition, c'est aussi le priver d'une partie de lui-même et d'une partie de sa relation avec la nature des choses. C'est en somme bloquer l'influence de la nature des choses sur l'émotion humaine. Mais par ce refus tacite, il ne bat pas en brèche la conscience esthétique. Au contraire, il lui accorde une place de choix dans le développement de la science de l'esprit. Il estime que cette conscience de l'art vient après l'intuition de choses. Elle seconde cette dernière. Il affirme dans ce sens :

« La conscience d'art, la conscience esthétique est toujours une conscience seconde, seconde par rapport à la prétention immédiate à la vérité qui émane de l'œuvre d'art. En ce sens, lorsque nous apprécions une chose en fonction de sa qualité esthétique, il y a une distanciation aliénante par rapport à ce qui nous est en vérité bien plus intimement familier. Une distanciation de ce genre rendant possible le jugement esthétique a toujours lieu quand quelqu'un s'est soustrait à l'appel immédiat de ce qui le saisit. C'est pourquoi un des points de départ de mes réflexions a été précisément ceci : la souveraineté esthétique qui s'affirme dans le domaine de l'expérience de l'art, par rapport à l'authentique réalité de cette expérience que nous faisons sous les espèces du message (Aussage) artistique, représente une aliénation par distanciation ⁸¹. »

Gadamer montre ainsi deux manières de considérer la question esthétique. Une première qui implique le sujet et une deuxième qui le soustrait. Dans la logique de l'implication, le sujet est saisi par l'appel de la nature de la chose. Cette esthétique rentre dans un cadre de familiarité. Ce qui veut dire qu'elle entretient une relation vivante avec l'humain. C'est une relation du sentir, du vivre et du transport de la personne au cœur de la réalité de l'objet. Car vivre une expérience du beau et d'extase traduit chaque étincelle, chaque fibre de la réalité de la chose. Dans cette perspective, la vérité d'expérience esthétique est d'un autre ordre. Elle est de l'ordre de l'émotion, puisqu'elle interpelle et implique une partie de la nature humaine. Cette partie humaine qui est exclue de la quête de la vérité par la distanciation qui, elle, est pure raison.

Quant à la deuxième manière de saisir l'esthétique, nous savons que Gadamer la fustige parce qu'elle est pure distanciation. À travers cette forme d'expérience, le sujet rompt avec la familiarité d'avec l'objet. Il le saisit par la raison, l'observe et l'analyse. Nous sommes dans une sorte de cartésianisme esthétique c'est-à-dire, un pur rationalisme. Elle coupe ainsi le sujet de la réalité vivante d'avec

⁸¹ Ibid, p 29.

son objet. Dans cet esprit, cette forme d'expérience esthétique ne donne qu'une réalité déformée et superficielle. Elle prive l'expérience esthétique authentique d'une dimension humaine. Il s'agit de la dimension d'échange réel, de l'intuition et du transport vivant du sujet au cœur de l'objet. Donc, elle enlève voire bloque le « commerce chimique » entre le sujet et l'objet. En ce sens, elle prive le sujet d'une de ces capacités. La capacité de saisir par l'intuition émotionnelle – que nous distinguons de l'intuition rationaliste cartésienne. Or chez Gadamer, cette dimension humaine doit nécessairement intervenir dans la quête de la vérité. Il y a ainsi une aliénation de l'humain. Aliénation dans le sens de non-jouissance de ses propres qualités.

En nous appuyant sur cette première lecture gadamérienne de l'expérience de la conscience esthétique, on se rend à l'évidence que la distanciation n'est pas qu'un simple exercice de la raison. Elle est aussi une rupture entre l'homme et son milieu. Une rupture qui brise l'homme et le prive d'une partie de lui-même. Une rupture qui ramène l'homme dans l'état de perte de soi comme le fait la religion selon Feuerbach, par exemple. La distanciation est donc une forme d'aliénation.

Mais Gadamer ne limite pas sa lecture uniquement à l'expérience de la conscience esthétique. Il aborde aussi l'expérience de la conscience historique. Nous allons dans le point qui suit voir quel rôle joue la distanciation à ce niveau.

B. Critique de la distanciation dans la sphère historique et dans la sphère du langage.

Dans sa lecture critique de la distanciation, Gadamer ne s'est pas limité à l'esthétique. Il s'est intéressé aussi à l'histoire. Comme le soutient Jean Onaotsho Kawende⁸², Gadamer pourfend la conscience historique. Car celle-ci préconise, selon Kawende⁸³, une distanciation qui détruit le lien d'appartenance et l'impact de l'historien sur l'histoire en question. En effet, avec l'expérience historique, il est préconisé un auto-effacement de l'historien. Cela, dans le but de restituer le passé de

⁸² Jean Onaotsho Kawende, *Appartenance et Distanciation. De Gadamer et Ricœur l'herméneutique africaine*, Bruxelles, Presses universitaires de Louvain, 2016, p. 99.

⁸³ Ibid., p. 32.

manière objective. Cet effacement requiert une rationalité dans l'étude historique au même titre que les sciences de la nature comme la physique. Seulement, cet auto-effacement ne peut se réaliser que dans et par la mise à distance des faits historique par l'historien. En ce sens, il brise d'une part la coappartenance de l'historien avec l'histoire en question, mais aussi, il dépouille celle-ci d'un élément fondamental de la compréhension : les préjugés.

En s'appuyant sur la structure d'anticipation du dasein – développée par Heidegger⁸⁴ – Gadamer souligne l'importance de la coappartenance entre l'historien et l'histoire. En effet, l'historien n'est pas et ne peut pas être une personne qui vit en dehors du cours de l'histoire. En étant le membre de la société, en participant aux activités et à l'animation de la vie sociale, l'historien fait partie intégrante de celle-ci comme l'est le sociologue. Dans la même démarche, il est membre du cours de l'histoire. Il participe à la réalisation et reste affecté par celle-ci. Dans cet esprit, l'historien est déjà animé par un ensemble de prénotions qui lui permettront de poser un diagnostic au préalable de son objet d'étude. Cet ensemble de prénotions n'est autre que les préjugés. En étant des éléments fondamentaux qui constituent même le comprendre, contrairement à la conception faite par les tenants des *Lumières*, les préjugés ne constituent pas en soi une pathologie sociale et une source d'hétéronomie chez l'individu. Tout comme ils ne constituent pas un obstacle pour l'esprit scientifique. En revanche, ils peuvent aussi jouer le rôle de catalyseur dans la relation de l'humain avec le monde extérieur. Et cela, tant sur le plan du vivre ensemble que sur le plan de l'étude sociologique et historique. Dans ce sens il affirme :

« Au vrai l'historicité de notre existence implique que les préjugés constituent, au sens étymologique du terme, les lignes d'orientation préalables et provisoires rendant possible toute notre expérience. Ce sont des préventions qui marquent notre ouverture au monde, des conditions qui nous permettent d'avoir des expériences et grâce auxquelles ce que nous rencontrons nous dit quelque chose. »⁸⁵

À travers cet extrait, l'auteur nous montre que les préjugés constituent le point de départ pour tout jugement scientifique. Singulièrement en matière des sciences de l'esprit. Car les préjugés sont en réalité les portes à partir desquelles l'humain peut se projeter à l'extérieur. Nous savons déjà, en rupture avec Descartes,

⁸⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Herméneutique II*, éditions du Seuil, 1986, p. 109.

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, op cit, p.33.

Husserl soutient que la conscience n'est pas recroquevillée sur elle-même. Elle est ouverte sur le monde extérieur : l'intentionnalité. Sa vocation, en plus de se découvrir, c'est de découvrir le monde extérieur. En ce sens, la conscience est aussi projection. Cette ouverture n'est pas que l'apanage du sujet adulte. Elle s'exerce dès le bas âge chez l'être humain. Mais dans notre rencontre avec les choses extérieures, nous avons toujours un prérequis. Prenons à titre d'exemple Descartes. Au moment où il analyse le morceau de cire⁸⁶, il ne s'interroge pas sur le nom du morceau qu'il a en face de lui. Il analyse les propriétés dudit morceau. La compréhension que nous pouvons faire ici est qu'il y a déjà un prérequis à partir duquel Descartes fait son analyse. C'est l'idée de cire. Car en le prenant, il sait que c'est un morceau de la cire et non une glace. Et cette distinction ne vient pas de lui. Elle existe avant sa naissance et continue d'exister. C'est quelque chose qui lui vient du passé ; c'est un héritage. En dénonçant ainsi l'hégémonie du rationalisme issu de l'Aufklärung, particulièrement dans la méthode scientifique, Gadamer se tourne vers la tradition afin de fonder la recherche de la vérité par la voie de l'expérience humaine. En ce sens, il écrit :

« Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion, sur le passé, nous nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où nous vivons. Le foyer de la subjectivité est un miroir déformant. La prise de conscience de l'individu par lui-même n'est qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé du courant de la vie historique. C'est pourquoi les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être. »⁸⁷.

Dans ce texte, Gadamer prône une réédification de la conception des préjugés. Selon Gadamer les préjugés sont profondément liés à l'individu. Ils concernent le milieu dans lequel celui-ci a grandi. C'est une sorte d'humus qui alimente la raison. Il passe d'une simple question de méthodologie à une question ontologique. Nous allons développer cette dimension dans la sous-partie suivante. Pour le moment, nous allons nous limiter à l'aspect méthodologique de notre analyse. En effet, Gadamer estime que les préjugés ne constituent pas un frein pour la recherche de la vérité dans les sciences de l'esprit. Car ceux-ci sous-entendent

⁸⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, éditions Larousse, 2013, pp. 47-48.

l'appréhension subjective d'une structure de la manifestation. Ils constituent un tournant qui permet d'accéder à l'objet.

Seulement Gadamer reconnaît l'existence des préjugés qui conduisent à l'erreur. Ces derniers ne constituent pas un fondement scientifique, c'est pour cela qu'il les qualifie de « préjugés de précipitation ». Il s'agit dans ce cas de figure des prénotions. Il distingue alors de manière manifeste les prénotions des préjugés qui ne constituent pas un obstacle à la connaissance scientifique. À ce niveau, Gadamer parle des « préjugés légitimes ».

En plus de l'histoire, les travaux de Gadamer continuent dans la sphère langagière. À ce niveau, il s'érige contre « *l'instrumentalisme du langage* » qui est la résultante de la pensée « *calculatrice et méthodologique* » selon Kawende⁸⁸. Cette pensée produit un logicisme qui fait du langage un élément d'une pure logique, qui soustrait les non-dits et présupposées qui sont consubstantiel au langage en question. À cet effet, Gadamer s'érige contre la distinction qui est faite entre la pensée et le langage c'est-à-dire, le mot et la chose. Cette distinction remonte de Platon notamment dans le *Cratyle*⁸⁹. Dans cette œuvre, Platon soutient l'idée d'une scission entre le mot et la pensée. Il estime que les mots ne servent qu'à donner une apparence de l'idée et, l'expérience langagière est en marge de l'esprit de la pensée, de la conscience des choses ; puisque la connaissance d'une pensée est possible sans la contribution langagière. Par conséquent, le langage est un simple instrument de transmission. Ce qui explique la réception logiciste du langage chez certains philosophes postérieurs à Platon.

Seulement, dès le début de la troisième partie de *Vérité et Méthode*, Gadamer⁹⁰ pose les jalons d'une critique du logicisme du langage. Il soutient l'idée d'une coappartenance entre l'humain et le langage. Et pour approfondir sa pensée, Gadamer, se base sur la théorie de La Trinité chrétienne de l'incarnation⁹¹. Il démontre l'unité entre la pensée et le verbe, donc du langage et de l'être. Il écrit à ce propos :

⁸⁸ J. O. Kawende, op cit., p. 104.

⁸⁹ Ibid., 104.

⁹⁰ Gadamer, *Vérité et Méthode*, op cit., p. 405.

⁹¹ Gadamer, op cit., p. 441-451.

« Celui qui pense ne va pas de l'un à l'autre, du penser au se-dire. La parole ne prend pas naissance dans une zone de l'esprit qui serait encore indépendante de l'esprit (in aliquo sui nudo). De là procède l'impression que la formation de la parole provient d'un retour de l'esprit sur lui-même. En vérité, aucune réflexion n'est à l'œuvre dans la formation de la parole. Car la parole n'exprime absolument pas l'esprit, mais la chose visée. Le point de départ de la formation de la parole est le contenu (la species) même qui remplit l'esprit. La pensée qui cherche son expression se rapporte non à l'esprit mais à la chose. La parole n'est pas l'esprit, elle se rapporte au contraire à la similitudo rei. L'état de choses pensé (species) et la parole sont deux termes les plus étroitement unis. Leur unité est si intime que la parole ne se déploie pas dans l'esprit comme élément juxtaposé à la species, mais qu'elle est ce en quoi la connaissance s'accomplit, c'est-à-dire ce en quoi la species est totalement pensée. Saint Thomas fait remarquer que la parole est ici comme la lumière sans laquelle la couleur ne deviendrait visible. »

Gadamer, à travers ce texte, fait la différence entre l'esprit et l'être. Il montre que non seulement la parole ne se limite pas et ne traduit l'esprit d'une pensée, mais aussi et surtout que la parole incarne et exprime l'être de la pensée. Il établit donc une unité entre la parole et l'être. Par cette unité, et dans la suite de Humboldt, il démontre la dimension ontologique du langage.

Dans la même démarche, Gadamer estime que le langage ne se limite pas exclusivement à une consubstantialité avec l'être de la pensée. Il traduit même la « *priorité de notre appartenance*⁹² » puisqu'il est la voie par laquelle la tradition et l'histoire agissent. Plus, il est non seulement la condition de notre appartenance au monde, mais aussi, à l'image de la tradition et de l'histoire, le langage précède et porte la pensée, donc l'être. Il est, en conséquence, antérieur à la conscience critique.

Au final, le parcours de l'expérience de la conscience esthétique, celle de la conscience historique et du langage nous permet de comprendre qu'il y a évidemment une aliénation par la distanciation. Cette dernière réside dans un premier temps par l'inhibition qui est faite à la nature humaine. Inhibition de saisir par intuition la beauté de la chose extérieure, inhibition de recouvrer sa nature d'être historique et inhibition de s'approprier l'unité du langage et de l'être. Il est, dans ce cas, un être exclusivement de raison et d'émotion par et dans la distanciation. Un être soustrait de la réalité vivante de sa nature, de la Nature et de la nature des choses. Un être insulaire. Dans cette perspective, chez Gadamer, la prise en compte de

⁹² J. O. Kawende, op cit., p. 104.

l'appartenance est cruciale dans toute démarche scientifique en matière des sciences de l'esprit. En ce sens, la distanciation perd sa substance sans l'appartenance.

Mais malgré cette avancée, il reste à se demander si l'expulsion de la notion distanciation au détriment de l'appartenance – sur le modèle de la compréhension et de l'explication – n'est pas en soi contreproductif ?

C'est à partir de cette interrogation que nous allons approfondir la dialectique entre comprendre et expliquer, dans l'optique de saisir la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Nous allons dans cet esprit mobiliser Paul Ricœur.

Deuxième sous-partie.

La distanciation au sein de l'appartenance.

Chapitre 1. De la distanciation aliénante à la distanciation positive.

C'est par le prolongement du débat épistémologique que nous allons commencer cette deuxième sous-partie de notre étude. À la différence de la première, nous allons mettre l'accent sur une dialectique possible entre expliquer et comprendre. C'est à partir de cette dialectique que nous pouvons articuler appartenance et distanciation. Mais, pour aboutir à ce projet, il nous faut sortir de l'idée d'une distanciation aliénante, puisque toute dialectique entre appartenance et distanciation doit nécessairement dépasser ce rejet de la distanciation. C'est pour cette raison que nous allons mobiliser Paul Ricœur. En étant moins radical que Gadamer vis-à-vis de la distanciation, Ricœur peut nous permettre de voir en quoi est-il possible d'articuler expliquer et comprendre, dans un premier temps, dans un deuxième temps, appartenance et distanciation. En d'autres termes, nous allons tenter de dépasser l'opposition entre la méthodologie des sciences de l'esprit et la méthodologie des sciences de la nature ; à la lumière des travaux de Paul Ricœur. Nous nous pencherons donc sur les points de convergence entre les deux formes de méthodologie.

Dans ce premier chapitre, nous allons aborder deux thématiques principales : le problème de l'expérience initiale chez Gadamer et la distanciation positive. Dans la première section, nous nous focaliserons sur cette posture critique de Ricœur vis-à-vis de Gadamer. Dans la deuxième section, nous allons explorer avec Ricœur la transmutation de la distanciation – qui va de l'aliénation à la positivité.

Section 1. Le modèle textuel de la distanciation.

Dans cette section, nous allons questionner la position de Gadamer vis-à-vis de la distanciation. Ricœur sera l'auteur de référence à ce niveau. Dans un travail effectué sur la notion du texte, Ricœur montre que la distanciation n'est pas aliénante. Elle est au contraire productrice. Dans cette démarche, nous allons suivre

deux axes pour mener cette étude. Premièrement, nous allons voir la proposition d'un nouveau lieu d'expérience – qui diffère de celui de la pensée Gadamérienne. Deuxièmement, dans la suite logique du premier point, nous montrerons avec Ricœur que la distanciation peut être productrice.

A. La lecture critique de Gadamer.

C'est avec l'étude sur l'herméneutique en relation avec la critique des idéologies que nous allons commencer ce sous-point. Dans cette étude, Ricœur confronte deux auteurs à savoir Gadamer et Habermas. Loin de vouloir fondre et créer à partir de ces deux modes de pensée un super-système, Ricœur nourrit plutôt le projet de dépasser l'alternative⁹³ entre soit la conscience herméneutique soit la conscience critique. Nous allons dans ce point mettre l'accent sur le problème de l'expérience initiale de Gadamer. Nous allons revenir sur leur débat avec Habermas dans le chapitre prochain.

Cette discussion entre Gadamer et Habermas porte, selon Ricœur, sur le geste philosophique de base. En se focalisant sur la notion de tradition⁹⁴, Ricœur prend à bras-le-corps cette discussion. Dans la première partie de ce texte, Ricœur se cantonne dans une lecture présentatrice qu'il qualifie de « *présentation des pièces du dossier*⁹⁵ ». À ce niveau, il limite sa démarche dans une alternative « ou bien l'herméneutique, ou bien la critique des idéologies ». Seulement, dans cette présentation, Ricœur met en relief, en plus des éléments de disjonction entre les deux notions, les limites de chacune d'entre elles.

Du côté de l'herméneutique, faut-il le préciser, Ricœur se base particulièrement sur Gadamer et son herméneutique des traditions. Dans cette démarche, il revient sur la thématique principale de l'herméneutique gadamérienne⁹⁶. Il s'agit de la réhabilitation de la tradition de manière générale, spécifiquement des

⁹³ Ricœur, Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II, Paris, éditions du Seuil, 1986, p. 372.

⁹⁴ Ibid., p. 368.

⁹⁵ Op cit., p. 369.

⁹⁶ Op cit., pp. 369-371.

notions comme préjugés, l'autorité et de la tradition en tant que telle. Cette réhabilitation s'effectue sur fond d'opposition entre herméneutique romantique de Gadamer et le rationalisme issu de l'esprit des Lumières. En d'autres termes, une opposition entre appartenance et distanciation – qui est aliénante selon Gadamer.

Sans pour autant revenir sur cette question, nous allons avec Ricœur creuser davantage la relation – qui reste pour le moment oppositive – entre appartenance et distanciation. Ricœur, en effet, pose son regard sur l'expérience privilégiée/initiale ou lieu initial qui rend concrète l'universalité de l'herméneutique⁹⁷. Cette expérience initiale repose sur deux héritages. Il s'agit d'une part du romantisme allemand repris par Dilthey, qu'il repose sur l'expérience de l'art ; d'autre part, il y a l'expérience de la lecture – notamment l'exégèse et la philologie – sur laquelle se fonde l'herméneutique de Schleiermacher. C'est à partir de la deuxième expérience initiale que Ricœur va aborder la redéfinition de la notion de distanciation, comme le manifeste cet extrait :

« Il eût été en effet également concevable de prendre non pas la conscience historique comme telle, mais la théorie de l'exégèse, de l'interprétation des textes dans l'expérience de la lecture, comme cela était possible sur la base du même héritage, l'herméneutique de Schleiermacher ; en choisissant ce point de départ quelque peu différent, comme je proposerai moi-même de le faire, dans la seconde partie de cet essai, on se préparait à donner au problème de la distanciation, de l'aliénation, une signification plus positive que dans l'estimation de Gadamer⁹⁸. »

Dans cette perspective, Ricœur précise que la critique chez Heidegger reste et demeure en lien étroit avec la déconstruction de la métaphysique. Cette déconstruction est si radicale qu'elle s'intéresse aux résidus de la métaphysique qui existent dans les sciences positives ou empiriques. C'est dans cette optique que Ricœur affirme que la critique épistémologique chez Heidegger est une critique dérivée, puisqu'elle est issue d'une critique centrale notamment la déconstruction de la métaphysique grecque et médiévale.

On a donc une critique axée sur la déconstruction et une critique dérivée de la première ou épistémologique. Ricœur évoque cette double dimension de la critique en soulignant l'idée d'une dialectique descendante. Cette dialectique tire son nom de

⁹⁷ Op cit., p. 371.

⁹⁸ Ibid., p. 371.

la relation que nous pouvons qualifier de verticale entre le fondamental et le dérivé, le noyau et la périphérie.

Gadamer a eu aussi une intuition de cette dialectique descendante, précise Ricœur⁹⁹. Mais cette intuition ne pouvait pas être approfondie parce que l'expérience initiale – à partir de laquelle Gadamer jette les bases de son herméneutique – contient en elle-même le rejet de la distanciation aliénante. Gadamer se trouve donc pris dans l'étau du fondement même de son herméneutique. D'où la persistance de l'alternative entre vérité et méthode – au détriment de la conjonction.

Évitant ainsi les chaînes de cette expérience initiale, Ricœur se propose de déplacer voire de reformuler la question fondamentale de l'herméneutique, en la situant vers une nouvelle expérience initiale. Cette idée lui vient de l'histoire même de l'herméneutique. En effet, en faisant un retour sur la tradition herméneutique, Ricœur se rend à l'évidence que le retour à la tradition – dans le sens de l'histoire et de la culture – s'effectue par la médiation de textes, documents et monuments. À cet effet, l'exégèse et la philologie constituent le cœur même de cette histoire. Il écrit :

« Tout au long de cette histoire, l'accent n'a cessé de revenir sur l'exégèse, sur la philologie, c'est-à-dire sur la sorte de rapport avec la tradition qui se fonde sur la médiation de textes, de documents, de monuments dont le statu est comparable à celui des textes.

Schleiermacher est exégète du nouveau testament et traducteur de Platon. Quant à Dilthey, il voit la spécificité de l'interprétation (auslegung), par rapport à la compréhension directe d'autrui (verstehung), dans le phénomène de la fixation par l'écriture et plus généralement de l'inscription.¹⁰⁰ ».

Ce passage marque non seulement la place du texte dans la tradition herméneutique, mais aussi la nécessité de revenir à celui-ci pour aborder de manière efficace la question de la distanciation. Ricœur est conscient de la réduction de l'angle de vue de l'herméneutique – lorsque l'on se limite au lieu initial de l'exégèse et la philologie. Il soutient, par contre, que cette réduction n'entache pas la visée universelle de l'herméneutique, tout comme elle ne fait que rectifier l'herméneutique de Gadamer dans un sens décisif.

En choisissant la deuxième expérience initiale, Ricœur met en évidence les raisons de la méfiance gadamérienne vis-à-vis de la distanciation. Toujours selon Ricœur, l'expérience initiale à partir de laquelle Gadamer a élaboré sa pensée

⁹⁹ Ricœur, op cit, p. 375.

¹⁰⁰ Paul Ricœur, op cit., p. 403- 404.

herméneutique accorde peu de place à une réflexion sur l' « *être pour le texte*¹⁰¹ ». Car cette réflexion apparaît dans la pensée gadamérienne comme un problème de traduction que l'on élève au rang de modèle du comportement humain – en tant que langage – vis-à-vis du monde. Et Ricœur estime que c'est en réduisant la soumission de cette pensée à la tradition que l'on peut aboutir à un tel projet ; par ricochet l'ouvrir à la critique des idéologies.

En plus de l'expérience initiale, Ricœur¹⁰² estime que la réhabilitation du préjugé, de l'autorité et de la tradition ne doit pas constituer un obstacle, voire un élément d'opposition entre herméneutique et rationalisme des Lumières ; ni encore une arme de critique contre Dilthey. C'est plutôt le soutien à Dilthey qui peut permettre à Gadamer de briser le corset du traditionalisme – dans lequel se trouve confinée sa pensée. Alors, pour dépasser cette relation oppositive, Ricœur se penche sur une possible facette positive de la distanciation. Nous allons dans la section suivante aborder cette facette. Cela, dans l'optique d'approfondir le débat entre la philosophie Gadamérienne et habermassienne.

B. La distanciation positive chez Ricœur.

Nous allons dans ce point revenir sur le débat le plus primitif sur la dialectique ou bien alternative entre comprendre et expliquer. Il est en soi important de passer par la notion de « texte » pour cerner au mieux cette problématique. C'est à partir de celle-ci que nous aurons la clé pour lire et saisir avec plus de clarté la notion de la distanciation positive. Comme nous venons de l'énoncer, l'herméneutique, étant une discipline consacrée à l'étude des textes – sacrés et profanes – est la voie, la mieux indiquée pour amorcer notre étude. C'est avec Paul Ricœur que nous allons enclencher cette démarche.

Tout d'abord, Ricœur donne une charge positive à la notion de distanciation. Il soutient que cette dernière fait partie intégrante de « *l'être pour le texte* ». Elle assure la conditionnalité de l'interprétation en question. Pour cela Ricœur écrit :

« *La distanciation dans laquelle cette herméneutique tend à voir une sorte de*

¹⁰¹ Op cit., 371.

¹⁰² Op cit., 379-387.

déchéance ontologique apparaît comme une composante positive de l'être du texte ; elle appartient en propre à l'interprétation, non comme son contraire mais comme sa condition. Ce moment de distanciation est impliqué dans la fixation par l'écriture et dans tous les phénomènes comparables dans l'ordre de transmission¹⁰³. ».

Ricœur ouvre une nouvelle page dans la lecture de la notion de la distanciation. Il montre que celle-ci est une composante du lieu initial de l'herméneutique. En effet, nous avons vu que le texte en tant que tel constitue un lieu initial de l'herméneutique. En atteste l'herméneutique de Schleiermacher et de Dilthey. Il est le modèle par lequel d'autres moyens de médiation – en rapport avec la tradition – intègrent ce lien initial. Or, comme le soutient Ricœur, la distanciation est une des facettes du texte. Elle est impliquée dans la fixation soit par l'écriture, soit par tout phénomène comparable ; aussi, elle est la condition de l'interprétation. C'est donc dans la logique de mettre en évidence l'aspect productif ou bien positif de la distanciation que Ricœur s'intéresse particulièrement au texte. Car, selon toujours Ricœur, le texte apparaît comme le paradigme par excellence de la distanciation positive. Pour ce faire, Ricœur s'intéresse à la textualité. Cette dernière est l'ensemble des éléments qui participent à l'élaboration d'un texte. Il s'agit :

« 1) l'effectuation du langage comme discours ; 2) l'effectuation du discours comme œuvre structurée ; 3) la relation de la parole à l'écriture dans le discours et dans les œuvres de discours ; 4) l'œuvre du discours comme projection d'un monde ; 5) le discours et l'œuvre du discours comme médiation de la compréhension du choix. Tous ces traits pris ensembles constituent les critères de la textualité¹⁰⁴. ».

C'est donc en parcourant ces critères de textualité que nous allons cerner au mieux la dimension positive de la distanciation. Tout d'abord, Ricœur commence par marquer la nuance entre écriture et texte. Il souligne que l'écriture n'est pas le principal élément qui définit le texte, puisqu'elle n'est pas consubstantielle à la distanciation. C'est plutôt l'articulation entre la parole et l'écriture qui détermine le problème herméneutique de la première. Cette nuance permet à Ricœur de remonter au cœur même de la notion de la parole. Pour ce faire, il aborde de manière générale la thématique du langage. Pour jeter les bases de sa démarche, il s'oriente vers la linguistique. Dans un premier temps, il souligne, en s'appuyant sur Louis Hjelmslev et Ferdinand de Saussure, qu'il y a deux linguistiques. La linguistique de la langue et

¹⁰³

Op cit., p. 404.

¹⁰⁴

Paul Ricœur, op cit., p. 414.

linguistique de la parole. Cette distinction héritée d'Émile Benveniste va permettre à Ricœur de centrer son travail sur la question de « l'instance de discours ». Il définit cette dernière comme suit :

« on peut parler, avec Benveniste, de l'instance de discours pour désigner le surgissement du discours lui-même comme événement.¹⁰⁵ ».

C'est le terme d'événement qui est la porte d'entrée dans la démarche Ricœurienne. Il soutient que la notion d'événement implique une rupture entre discours et langage. Cette différence se manifeste par la dualité entre l'abstrait et le concret. Et c'est dans une suite de comparaisons que l'on peut cerner la signification de cette différence. Comme nous le soulignons tantôt, le discours s'effectue comme événement. Cette acception du discours réside dans un ensemble de sens. Ricœur expose ces sens comme suit. Il affirme que tout discours est réalisé dans le temps. À la différence de la langue, le discours est en lien continu avec le temps. Par la suite, le discours renvoie à l'idée des personnes. Pour qu'il y ait un discours, il faut nécessairement que quelqu'un parle. Aussi, le discours porte sur quelque chose. Il traite d'un sujet, d'un monde etc. Il a donc une prétention à se rapporter au réel. Enfin, différemment de la langue toujours, le discours est adressé à un interlocuteur, c'est-à-dire à quelqu'un qui le reçoit.

En plus de l'aspect événementiel, Ricœur aborde le deuxième pôle du discours à savoir la signification. Il définit cette dernière comme étant une extériorisation intentionnelle, de manière générale. Une extériorisation à partir de laquelle le discours se manifeste dans l'œuvre et dans l'écrit. Pour étayer cette définition, Ricœur s'appuie sur la théorie du speech-act chez Austin et Searle. Résumons cette théorie avec cet extrait :

« Si je vous dis de fermer la porte, je fais trois choses : je rapporte le prédicat d'action (fermer) à deux arguments (vous et la porte) ; c'est l'acte de dire. Mais je vous dis cette chose avec la force d'un ordre, et non d'une constatation, ou d'un souhait, ou d'une promesse ; c'est l'acte illocutionnaire. Enfin, je peux provoquer certains effets, tel la peur, par le fait que je vous donne un ordre ; ces effets, font du discours une sorte de stimulus qui produit certains résultats ; c'est l'acte perlocutionnaire.¹⁰⁶ ».

Dans cet extrait, Ricœur fait ressortir trois actes de discours. Ces derniers constituent une sorte d'instrument qui permet de cerner le passage du discours oral à

¹⁰⁵

Op cit., p. 116.

¹⁰⁶

Op cit., p. 118.

l'écriture. Ce passage s'effectue, comme le soutient Ricœur, dans une forme décroissante. Par l'acte locutionnaire, il se manifeste comme une simple proposition. Il permet d'identifier la structure prédicative du discours. L'acte illocutionnaire permet de mettre en évidence le caractère – ordre, promesse – du discours. Sa fixation par l'écriture s'effectue par des paradigmes grammaticaux comme les modes : indicatif, impératif pour ne citer que ceux-là. Enfin, l'acte perlocutionnaire est l'aspect stimulant du discours. Il est non seulement moins discours, mais aussi le plus difficile à fixer par l'écrit ; car il porte sur l'influence que peut avoir le parleur sur son interlocuteur.

En résumé, ce deuxième pôle n'est pas en opposition avec le premier – Le discours comme événement. Il est plutôt le lieu de dépassement de l'événement, selon Ricœur, l'événement en soi est fugitif puisque c'est la signification qui reste en tant qu'extériorisation intentionnelle. Cette relation entre les deux pôles du discours est à comprendre comme étant une première phase de la distanciation. Il s'agit de la distanciation du dire dans le dit. C'est donc le point fondamental où convergent le texte et la distanciation, d'autant plus que l'effectuation du discours comme événement est le premier critère de la textualité. À cet effet, Ricœur plante les décors de la distanciation au cœur même de cette première phase.

Par la suite, Ricœur aborde une deuxième forme de distanciation. Celle-ci réside dans le passage qui va de la parole à l'écriture. Dans la suite de son analyse sur le discours, Paul Ricœur¹⁰⁷ s'est interrogé sur la substance du texte en question. Plusieurs chapitres et ouvrages ont fait l'objet de l'étude du texte à cette fin. Et de manière générale, Ricœur¹⁰⁸ soutient l'idée selon laquelle le texte est avant tout un prolongement de la parole, puisqu'il fixe celle-ci via l'écriture. Il est donc une parole corporifiée. Cet état de fait établit, selon Ricœur, une relation d'antériorité et de postériorité entre la parole et le texte. Et si le texte est une parole fixée, il est en soi logique que celui-ci hérite naturellement de certaines propriétés de la parole.

Pour un rappel, des linguistes comme Ferdinand de Saussure¹⁰⁹ montrent que la parole porte en elle l'élément de rupture d'avec la langue. Cette dernière est

¹⁰⁷ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op cit., 1986, p. 154. Cf. aussi le début de l'ouvrage de Ricœur intitulé : *Discours et communication*, Paris, éditions L'Herne, 2005.

¹⁰⁸ Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2, herméneutique*, Paris, éditions du Seuil, 2010, pp. 35-36.

¹⁰⁹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique*, Paris, éditions Payot, 1973, p. 30.

tout simplement la dimension sociale du langage et, elle reste toujours extérieure à l'individu. Au contraire, la parole renvoie toujours à l'acte individuel. C'est ce dernier qui exprime sa pensée par les mots et le son. À travers cette expression, le parleur s'exprime toujours sur quelque chose de particulier tout en s'adressant à un interlocuteur. L'acte de parler est donc intimement lié au monde réel. Donc, si la langue est abstraite, la parole – dans son acception de discours – est toujours liée au monde c'est-à-dire qu'elle est concrète. La dialectique entre langue et parole s'incarne, ainsi, dans la dualité entre l'abstrait et le concret.

Dans la même démarche Ricœur¹¹⁰, s'appuyant sur Ferdinand de Saussure, aborde la relation approfondie entre la parole et l'écriture. Sans se limiter à la relation abstrait-concret, telle que nous venons de le concevoir, Ricœur saisit la parole dans sa dimension de discours. À ce niveau, la parole prend la signification d'un événement. Parler c'est, effectivement, se prononcer sur quelque chose ; c'est transmettre un message à quelqu'un. En schématisant, la parole suppose un sujet qui parle, un interlocuteur à qui le sujet s'adresse, un message, l'objet/ contenu du message, un contexte dans lequel s'effectuent le dialogue et une langue de transmission. Et en transcrivant cette parole, on fixe le message c'est-à-dire le contenu du message, la langue de transmission.

La singularité qui apparaît à ce niveau réside non seulement dans l'apparition des personnages – parleur et le destinataire – mais aussi dans l'intenté. Ces deux éléments retiennent l'attention par le simple fait qu'ils ouvrent une nouvelle perspective en la matière. Les personnages permettent de mettre en relief une forme de dyade constituée par l'émetteur et le récepteur. Celle-ci traduit la transgression de l'incommunicabilité des monades¹¹¹ – comme le soutient Paul Ricœur. Elle permet aux personnes de se transmettre des messages. Et au-delà de l'ouverture entre psychismes la parole implique, selon toujours Ricœur, d'autres éléments comme la croyance, le désir, l'engagement pour ne citer que ceux-là. Elle met, donc, en relation le contenu des psychismes – transposés dans le message sous forme d'intenté – qui est ici compris comme un sens. Dans cet esprit, la parole est une sorte de transfert de « l'intenté » d'un sujet à un autre.

¹¹⁰

Paul Ricœur, *Écrits et conférences, Herméneutique*, op cit., p. 36.

¹¹¹

Paul Ricœur, *Discours et communication*, Paris, éditions L'Herne,

2005, p. 12.

En plus de l'échange de l'intenté – compris comme sens du discours – la parole implique aussi la situation dans laquelle les interlocuteurs communiquent. Tout discours, comme le soutient Ricœur, est certes compris comme un sens, mais il fait aussi référence à une situation donnée. Le parleur parle toujours sur quelque chose ou bien se réfère à quelque chose. Ricœur¹¹² fait un détour dans la pensée de Frege pour expliciter et approfondir sa démarche. En effet, dans son traité sur la logique, ce dernier marque une distinction entre sens et référence. Ricœur apporte un exemple saisissant en s'appuyant sur l'image d'Aristote¹¹³ qu'il résume comme suit :

« élève de Platon et maître d'Alexandre ». Cette phrase comporte deux sens, mais elle se réfère à un même personnage en l'occurrence Aristote. À travers cet exemple, il apparaît évident que le sens se distingue complètement de la référence.

Ce parcours nous permet de cerner au mieux la substance du discours afin de préciser l'enjeu que cela porte non seulement pour le texte, mais aussi le rôle que joue le texte dans la théorie générale de la compréhension. La première transition que nous pouvons faire entre la parole et le texte passera par la relation entre la pensée et l'écriture. Et c'est par la notion « d'idée » que cette transition s'effectue.

Dans « La métaphore vive », Ricœur¹¹⁴ entame une démarche que nous pouvons qualifier de phénoménologique. En concevant la pensée comme un ensemble d'idée, il dissèque en réalité le concept de penser dans sa double composante à savoir le contenu et le contenant – à l'image de la noèse et du noème. Cette décomposition faite, en plus de montrer la relation entre l'acte de penser et le contenu de la pensée, met en lumière la proximité voire la consubstantialité entre les idées et l'intenté. Nous venons de voir que dans le discours, ce dernier est l'objet qui est échangé à travers le message. Or, dans tout message, il n'est point à démontrer que ce sont les idées qui sont échangées. Si donc que nous pouvons ériger l'intenté en une sorte de substrat d'idée au même titre que la pensée.

À lire sous un autre angle, cette question d'idée ne se limite pas exclusivement à une connaturalité avec l'intenté. Dans le discours, faut-il le noter, on assiste aussi à l'extériorisation de l'intenté par les mots. Car toute parole est faite

¹¹²

Ibid., pp. 21-28.

¹¹³

Paul Ricœur, *Discours et communication*, op cit., p. 28.

¹¹⁴

Paul Ricœur, *La métaphore vive*, éditions du Seuil, Paris, 1975, p.

avec des mots. Et dans la même dynamique, Ricœur¹¹⁵ voit dans les mots une représentation des idées. Cette acception donnée au mot crée une passerelle entre la pensée et le verbe tant à l'état oral qu'à l'état écrit. En ce sens, l'écriture devient aussi une représentation des idées ou intenté au même titre que l'oral.

Cette passerelle ainsi établie conduit vers une autre instance du travail herméneutique. Nous allons rester toujours dans les sillages de la pensée Ricœurienne afin de tirer toutes les conséquences de cette avancée. Cette première liaison entre la parole et l'écriture démontre une fois de plus le dépassement de la langue par la parole. Ricœur¹¹⁶, dans la continuité des linguistes comme Benveniste, soutient que la traductibilité est aussi un point de nuance important entre le discours et la langue. Il est possible de traduire un discours d'une langue donnée à une autre langue. Cette singularité est liée au fait que le discours – parce qu'il est porteur de l'intenté – peut être dit et compris dans toute langue, sans pour autant le dénaturer. Ce qui est contraire à la langue. L'intérêt de cette nuance réside dans la bifurcation de la linguistique en sémiologie et en sémantique. La première porte sur la dimension générale et impersonnelle de langue, la seconde porte plus sur la singularité du discours ainsi que son possible nomadisme au travers des langues.

Mais l'important pour notre travail c'est de voir comment l'intenté est transposé de la parole verbale à l'écriture ; ainsi que les conséquences que cela implique dans notre lecture du concept de la compréhension. Ricœur a déjà donné le coup d'envoi en démontrant la relation qui existe cumulativement entre les idées et la pensée ; et les idées avec les mots. À travers cette démonstration, on constate que les idées ne changent pas en soi dans cette double relation. N'empêche, faut-il le préciser, leur présence dans l'une ou dans l'autre sphère peut avoir des impacts différents.

Nous venons de voir, dans un premier temps, la conséquence qu'a l'intenté dans la relation entre la langue et le discours. Dans cette relation, nous avons compris que l'intenté actualise et ouvre une langue aux autres langues. Cette conséquence s'effectue au niveau oral et écrit. Toutefois, avec l'écrit, l'impact de celui-ci est de loin plus important qu'il en a au stade de la parole. Continuons toujours avec

¹¹⁵

Ibid., p. 69.

¹¹⁶

Paul Ricœur, *Discours et Communication*, op cit, pp. 16-17.

Ricœur¹¹⁷ pour éclaircir au mieux cet état de fait. En effet, l'écriture ne se limite pas exclusivement à servir de dépôt matériel à la parole. Avec lui émergent d'autres réalités¹¹⁸ qui vont bouleverser la dimension du discours en tant qu'évènement, mais aussi et surtout l'impact de celui-ci tant dans les relations humaines, mais aussi dans la dimension temporelle.

Tout d'abord notons que l'écriture soustrait la parole de l'évanouissement. En étant incarnée dans l'écriture, la parole traverse les générations et les espaces. Platon en est le meilleur exemple à ce niveau. En écrivant les dialogues de Socrate, il a non seulement arraché les discussions de ce personnage ainsi que de ces adversaires d'un possible oubli dans le temps – puisqu'il a facilité sa transmission de l'antiquité à nos jours – mais aussi, il a permis à ces dialogues de traverser les mers, les océans, les déserts pour se retrouver dans le monde entier. Contrairement à la parole qui – sans trace – perd toute forme d'existence dans le temps et l'espace.

Cette dimension que prend la parole n'est pas sans conséquence. Effectivement, en transcendant le temps et l'espace, l'écriture éclate la dualité des interlocuteurs du dialogue. Car si tout discours s'effectue comme un dialogue entre un émetteur et un récepteur, dans un face-à-face vivant, l'écriture ouvre les horizons des interlocuteurs. Le texte peut être lu par toute personne qui est capable de lire dans la langue de l'écriture. Le parleur ne s'adresse plus à son interlocuteur d'en face, mais à tout celui qui sait et peut lire le texte écrit. En ce sens, l'écriture élargit le champ des interlocuteurs.

Cet éclatement de la dyade primaire n'est pas sans conséquences sur le texte en question. Chladenius¹¹⁹ aperçoit cette singularité dans son travail sur la relation entre compréhension et interprétation. Après la brillante distinction faite entre le concept d'interprétation et celui de la compréhension, il soutient qu'il existe une nuance entre l'intention de l'auteur d'un texte et ce que dit le texte de manière globale. En s'appuyant sur le concept de compréhension, Chladenius souligne que le travail d'une lecture est de comprendre l'auteur plus qu'il ne le fait lui-même. Cela

156. ¹¹⁷ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, herméneutique II*, op cit., p.

¹¹⁸ Ibid., pp. 156-158.

¹¹⁹ Chladenius, rapporté par Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, op cit., p. 202.

traduit, toujours selon Chladenius, qu'il y a dans un texte d'une part l'idée de l'auteur, d'autre part, il y a ce que dit le texte en question.

Revenons-en au schéma du mouvement des idées entre la pensée et le mot. Comme nous l'avons souligné, en soutenant que le mot est l'idée représentée, Ricœur ouvre un éventail entre les substantifs « idée, mot, et représentation ». Par définition une idée est une élaboration de l'esprit contenue dans la pensée. Cette élaboration résulte de l'expérience du sujet face à son environnement, mais aussi elle est une forme de projection de celui-ci dans le monde. C'est avec l'expérience du froid que l'humain a eu l'idée de fabriquer le manteau par exemple. Seulement, traduire le mot comme étant une idée représentée, c'est certes, dans un premier temps, montrer la transformation de l'état verbal ou abstrait à l'état matériel – via l'écrit. C'est en plus évoquer l'altérité ou étrangeté qui peut naître à partir de cette matérialisation de l'écrit. Bien avant Ricœur, Platon a abordé cette question dans le *Phèdre*. Platon conçoit l'écriture comme une sorte de prison dans laquelle reste enchaînée l'idée. Il est certes vrai que l'écriture occulte la monstration ainsi que le dialogue direct et vivant entre les interlocuteurs. Il brise la dyade –comme nous l'avons évoqué – que forment le parleur et l'interlocuteur. Mais malgré cette lecture pessimiste, force est de constater que la position de Platon montre, de manière tacite, l'étrangeté qui existe entre la parole vive et l'écriture. En devenant « muette » par l'incapacité de se défendre, l'écriture ouvre une nouvelle perspective à l'idée qui est contenue en son sein.

C'est avec Gadamer¹²⁰ que cette particularité de l'écriture va prendre une teneur positive. En s'appuyant sur les travaux de Platon et de Chladenius, Gadamer soutient que l'écriture apporte une nouvelle épaisseur de sens à la parole vive. En effet, selon Gadamer, le texte ne se limite pas exclusivement au message de son auteur. En traversant le temps et l'espace, il se détache – tout en conservant le sens initial – de l'intention de l'auteur. Par cet acte, le texte s'autonomise progressivement de son auteur et génère un sens qui reste ancré entre le passé et le présent, l'auteur et le lecteur. L'idée contenue dans la pensée de l'auteur, devient ainsi une idée représentée c'est-à-dire libre et prête à interagir avec une pluralité d'interlocuteurs.

À l'issue de ce parcours, Ricœur montre que la distanciation n'est pas en soi

120

Hans-Georg Gadamer, *Ibid*, p. 414.

un rejeton de la méthodologie. Au contraire, elle est consubstantielle à cette dernière. À cet effet il est écrit :

« Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante : la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajoutée et de parasitaire ; elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du même coup, elle est aussi la condition de l'interprétation ; verfremdung n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne. Nous sommes ainsi préparés à découvrir entre objectivation et interprétation un rapport beaucoup moins dichotomique et, par conséquent, beaucoup plus complémentaire que celui qui avait été institué par la tradition romantique¹²¹. ».

En plus d'implanter la distanciation dans le fondement du texte – par le biais du discours évidemment – Ricœur montre que la distanciation conditionne même l'interprétation. Cette relecture progressive s'accompagne d'un changement continu de la place et du rôle de la distanciation dans le débat herméneutique puisque, l'interprétation est le cœur même de l'herméneutique. En étant, alors, un élément clé de l'interprétation, la distanciation devient ipso facto un élément moteur de l'herméneutique en question.

Aussi, faut-il le préciser, la relecture de la distanciation ne se limite pas seulement à sa relation avec l'interprétation. Elle concerne de plus l'interaction entre objectivation et interprétation. Différemment de la conception diltheyénienne et gadamérienne, la distanciation implique la dichotomie qui met aux prises l'objectivation et l'interprétation. Cette fonction positive n'est pas sans rappeler le débat sur l'alternative entre la méthodologie des sciences de la nature ou explicative et, la méthodologie des sciences de l'esprit ou compréhensive. Nous allons revenir sur ce débat dans la section suivante. Ce que nous pouvons préciser pour le moment c'est la fonction conciliante que joue la distanciation.

En avant-dernier ressort, Ricœur aborde une troisième forme de distanciation. Celle-ci est en lien avec le monde du texte. Le choix de ce monde du texte vise non seulement à creuser davantage au cœur de l'herméneutique de Dilthey particulièrement, mais aussi de dépasser le structuralisme que Ricœur juge être l'opposé du romantisme. Faut-il le rappeler, Dilthey soutient l'idée selon laquelle, la compréhension d'un texte implique la compréhension d'une intention cachée derrière le texte. Ce qui donne une teneur psychologisante à la démarche diltheyénienne, tout

¹²¹

Op cit., 125.

comme du romantisme. Mais Ricœur récusé cette démarche en soulignant :

« Cette voie ne nous est plus accessible, dès lors que nous prenons au sérieux la distanciation par l'écriture et l'objectivation par la structure de l'œuvre. Mais est-ce à dire que, renonçant à saisir l'âme d'un auteur, nous nous bornions à reconstruire la structure d'une œuvre ?

La réponse à cette question nous éloigne autant du structuralisme que du romantisme ; la tâche herméneutique principale échappe à l'alternative de la génialité ou de la structure ; je la relie à la notion du "monde du texte"¹²² ».

L'herméneutique doit donc se résoudre à rechercher, non pas l'intention cachée derrière le texte, plutôt, à chercher le nouveau sens qui se déploie devant le texte. Pour détailler cette thèse, il part de la distinction faite par Frege entre sens et référence. Ricœur se penche davantage sur la question de la référence. Il distingue deux types de référence. Il y a la référence initiale qui garantit la monstration du texte – celle-ci établit tout simplement le lien concret entre texte et réalité sur laquelle il porte. La deuxième référence porte non pas sur la description de la réalité, mais sur le déploiement du texte au-delà du monde réel. Elle permet donc au texte de s'exiler en dehors du monde.

En capitalisant cette phase d'exil du texte, Ricœur emprunte chez Martin Heidegger l'idée de « *projection des possibles les plus propres* ». Il s'agit en réalité du tournant ontologique de la notion de compréhension. Ce tournant a permis à Ricœur de renforcer la théorie du texte par celle de la proposition d'un monde possible. C'est ainsi qu'il aboutit à la théorie du monde du texte.

L'apport de cette dernière théorie, chez Ricœur, réside dans le fait que par ce monde possible, le texte permet d'échapper au carcan du monde réel. Il permet de s'affranchir de la réalité afin de s'introduire dans le monde que propose la fiction. Ricœur voit dans cette démarche la manifestation d'une autre forme de distanciation : La troisième distanciation positive.

Enfin, Ricœur aborde dans un dernier point la question de la distanciation productrice. Cette fois-ci, c'est la subjectivité même qui sera au centre de cette distanciation. Il s'agit précisément de la subjectivité du lecteur. Dans ce dernier point, Ricœur soutient qu'avec l'écriture, l'œuvre éclate la dyade que forment le sujet parleur et son interlocuteur. L'œuvre s'ouvre sur tout un horizon de lecteurs potentiels. Cela, à travers le temps et l'espace. Il écrit « *une œuvre se fraye ses lecteurs*

122

Op cit., 127.

et ainsi se crée son propre vis-à-vis subjectif¹²³. ».

À cette phase d'éclatement de la dyade évoquée ci-dessus, Ricœur introduit dans sa démarche la notion d'appropriation (Aneignung) en lien avec le texte. Il définit celle-ci comme étant l'autre versant de la distanciation. Aussi, il précise que l'appropriation se distingue de toute forme d'affectivité d'avec l'auteur. Elle dépasse la contemporanéité et la congénialité. C'est donc une compréhension distancée, comme il le souligne : *« l'appropriation est tout le contraire de la contemporanéité et de la congénialité ; elle est compréhension par la distance compréhension à distance.¹²⁴ ».*

Puis d'ajouter :

« Ensuite, l'appropriation est dialectiquement liée à l'objectivation caractéristique de l'œuvre ; elle passe par toutes les objectivations structurales de texte ; dans la mesure même où elle ne répond pas à l'auteur, elle répond au sens ; c'est peut-être à ce niveau que la médiation opérée par le texte se laisse mieux comprendre. Contrairement à la tradition du cogito et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture.

Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature ? Ce qui apparaît ainsi le plus contraire à la subjectivité, et que l'analyse structurale fait apparaître comme la texture même du texte, est le médium même dans lequel seul nous pouvons nous comprendre¹²⁵. ».

Ce long extrait montre que la notion d'appropriation a permis à Ricœur de mettre en évidence le rôle de médiateur que peut jouer un texte. Cette médiation porte sur la connaissance de soi. En effet, selon Ricœur, toute compréhension de soi se réalise par, à la fois, la sortie de soi et le retour vers soi-même. Cette lecture vient briser la prétention du cogito – par ricochet la philosophie réflexive – qui stipule que la compréhension de soi passe nécessairement par l'introspection. Or cette dernière conduit inexorablement vers le solipsisme. C'est avec Husserl que le tempo du décentrement du cogito est donné. Ce qui est intéressant dans la démarche de celui-ci, c'est le concept d'intentionnalité. Dans la méditation cartésienne, en effet, il expose ledit concept. Il le définit comme suit :

« Ces états de conscience sont aussi appelés états intentionnels. Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son

¹²³ Op cit., p. 129.

¹²⁴

Paul Ricœur, Du texte à l'action, op cit., p. 130.

¹²⁵

Op cit., p. 130.

*cogitatum en elle-même.*¹²⁶».

Cette démarche montre comment Husserl décentre le cogito cartésien. Sans pour autant rentrer dans le détail de cette pensée, nous allons juste saisir ce qui est en soi instructif pour la question de la distanciation productrice. En effet, l'ouverture de la conscience sur le monde – par l'intentionnalité – nous permet de mieux éclairer l'approche Ricœurienne du tandem appropriation et désappropriation. Faut-il le préciser, l'intentionnalité explicite le processus par lequel toute conscience s'ouvre au monde extérieur. Comme le soutient Ricœur, l'appropriation est une sorte de possession du monde nouveau que déploie le texte. Elle met en exergue la distanciation puisque pour approprier le monde du texte, il faut nécessairement passer par la phase de désappropriation de soi – qui est une dépossession de soi. C'est donc par une mise à distance de soi que se réalise l'appropriation. On assiste ainsi à ce que Ricœur qualifie de « *distanciation de soi à soi* ». Ricœur ne s'est pas limité à mettre en exergue cette quatrième forme de distanciation. Il continue sa lancée pour établir le lien qui existe entre la distanciation productrice et la notion de compréhension. Il souligne que le processus, qui va de la désappropriation du soi à la réappropriation du monde du texte, occupe une place de choix dans la compréhension. Car cette dernière est comme le résume Ricœur : « *Autant désappropriation qu'appropriation* ».

Finalement, la distanciation apparaît comme la condition même de la compréhension. Par conséquent, contrairement à la conception d'une forme aliénante, Ricœur montre que la distanciation est porteuse d'une facette productrice ou positive. Et, à partir de cette distanciation productrice, Ricœur amorce l'articulation entre expliquer et comprendre. Cette articulation réside dans l'implantation de la distanciation au cœur de la compréhension. Seulement, la démarche ne met pas totalement en relief la dialectique de l'explication et de la compréhension. Elle donne le fondement de cette dialectique. Chose que nous allons tenter de faire dans la section suivante.

¹²⁶

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, op cit., p. 65.

Section 2 : Expliquer pour mieux comprendre.

L'étude de la notion de texte nous a permis de mettre en relief, avec Ricœur, la distanciation positive. Ce travail donne une nouvelle signification non seulement à la relation entre expliquer et comprendre ; mais aussi probablement entre appartenance et distanciation. Sans précipitation, nous allons élargir le modèle du texte pour intégrer celui de l'action afin d'aboutir au paradigme de l'histoire. Nous allons, au passage, tenter d'articuler l'explication et la compréhension ; dans l'optique de planter le décor de la distanciation au sein de l'appartenance.

A. Du paradigme du texte au paradigme de l'action.

En mettant l'accent sur les quatre composants principaux du texte – *fixation* du discours oral, *autonomisation* de l'écrit, *abolition* de la monstration et *déploiement* d'un nouveau monde – Ricœur¹²⁷ aboutit à la conclusion que l'action humaine a aussi un aspect qui relève de la dimension de l'écriture. Tout d'abord, l'action humaine peut être fixée au même titre que la parole. En s'inspirant des auteurs comme Anthony Kenny, Austin et Searle, Ricœur soutient, qu'à l'image de l'acte du langage, qu'une action est dotée d'un « *contenu de sens*¹²⁸ ». Ce dernier est composé d'un contenu propositionnel et d'une force illocutionnaire. Ensuite, l'action humaine peut s'autonomiser de l'intention de son agent. Ricœur fait allusion, à ce niveau, à la « *dimension sociale de l'action*¹²⁹ ». Pour expliciter cette approche, il s'appuie sur le format des actions complexes. Il montre que la pluralité des agents qui agissent, la distance qui se crée entre l'agent et l'impact de son action dans le tissu interactionnel social, est si béante qu'elle pose le plus souvent la question même de responsabilité d'une action donnée. Et c'est dans le temps social que se manifeste ce caractère objectif de l'action, puisqu'en s'inscrivant dans les événements ou cours de l'histoire ; les actions deviennent des véritables institutions¹³⁰. Elles se

¹²⁷ Paul Ricœur, *Écrits et conférences, Herméneutique*, op cit., pp. 47-64.

¹²⁸ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, op cit., p. 216.

¹²⁹ Op cit., p. 216-217.

¹³⁰ Op cit., p. 218.

« dépsychologisent » et s'affranchissent des intentions initiales des agents. Dans la même démarche, les actions s'autonomisent de leurs conditions initiales ; tout comme le discours écrit s'affranchit de sa monstration ou référence ostensive. Ricœur écrit à ce propos :

« Une action importante, pourrions-nous dire, développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celles dans laquelle l'action s'est produite. Pour dire la même chose autrement, la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle¹³¹. »

La conséquence de cette assertion ne se limite pas seulement à l'abolition de la monstration ou référence, elle concerne aussi l'ouverture de l'action à une pluralité de lecture. En effet, comme le soutient Ricœur, le sens d'une action reste ouvert quiconque « *sait lire*¹³² », c'est-à-dire que son sens est en suspens. L'interprétation antérieure n'a pas d'impact sur son interprétation ultérieure. Elle reste en quelque sorte fille de son temps et du lecteur. Dans cet esprit, on peut affirmer que l'action, au même titre que le texte, peut aussi déployer un nouveau monde.

B. Du paradigme de l'histoire à la compréhension au sein de l'explication.

En élargissant le concept du texte à celui de l'action, la démarche Ricœurienne aboutit au concept de l'histoire¹³³. En effet, dès la phase de la fixation de la parole, Ricœur évoque tacitement la relation entre l'agir humain et l'histoire. Il montre que non seulement l'agir humain s'inscrit dans le registre de la transaction c'est-à-dire du tissu que forment les actions collectives dans la société, mais aussi l'inscription de celle-ci dans les archives collectives. Il confirme ce rapprochement en soulignant que l'histoire est intimement liée aux « *actions des hommes* ¹³⁴ ». Elle est le récit « vrai » des actions humaines dans le passé – cela à la différence d'avec

¹³¹ Paul Ricœur, op cit., p. 219.

¹³² Op cit, 221.

¹³³ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, op cit., p. 218.

¹³⁴ Op cit., p. 196.

les récits fictifs ou mythiques. En étant le récit des actions humaines, l'histoire partage un point commun avec à la fois la notion d'action et celle du texte.

En plus de la proximité avec le concept d'agir, le concept d'histoire partage certaines réalités avec le texte en question. C'est dans l'étude de la notion du monde de texte en corrélation avec le monde du lecteur que Ricœur¹³⁵ aborde avec précision cette proximité. Nous retenons de lui l'idée d'interactions entre la fonction de représentation et la fonction de la fiction. Ces deux notions renvoient à l'idée d'un monde – que ce soit de texte, que ce soit de l'histoire – soustrait de la monstration, d'un monde projeté.

Ce qui est surtout à retenir concernant ce parcours, c'est que la proximité entre ces trois concepts évoqués, constitue la clé qui rouvre le débat sur l'épistémologie des sciences humaines. Pour limiter, nous allons nous focaliser, avec Ricœur sur le paradigme de l'histoire. Dans son étude sur le paradigme de l'histoire, Ricœur met à nu deux grandes tendances d'ordre épistémologique. Il s'agit de l'approche compréhensive – portée par des auteurs comme Henri Morou et Aron – et l'approche explicative préconisée par des auteurs d'obédience anglaise à l'image de Collingwood. La première tendance soutient que l'étude de l'histoire¹³⁶, en étant une œuvre humaine, n'est faisable que dans le projet de comprendre les intentions et motifs des autres. Dans cette approche, la position dite *verstehen*¹³⁷ effectivement, une approche objective de l'histoire est contre-productif. Car, comme l'écrit Ricœur,

« ... l'histoire consiste à réactiver, c'est-à-dire à repenser, la pensée passée dans la pensée présente de l'historien. ¹³⁸ »

Seulement, selon toujours Ricœur, cette approche ne résout pas tous les problèmes que peut poser l'histoire. Mais, faut-il le noter, le projet de transfert immédiat dans une vie psychique étrangère pose toujours le problème la voie ou procéder. En effet, Ricœur soutient que l'histoire jette ses bases sur l'incompréhension immédiate de la vie psychique étrangère. À cela s'ajoute l'entreprise de reconstruire cette dernière. Et c'est à ce niveau que Ricœur introduit

¹³⁵ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, éditions du Seuil, pp. 284-288.

¹³⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op cit., p. 196.

¹³⁷ Op cit., p. 197.

¹³⁸ Op cit., p. 197.

l'idée d'une succession continue et cohérente des événements – qui constituent le récit de l'histoire en question. Il introduit ainsi la notion de narration¹³⁹ pour établir un pont entre comprendre et expliquer. Faut-il le rappeler, Ricœur écrit déjà sur la notion du texte :

« La compréhension appelle l'explication dès que n'existe pas la situation de dialogue, où le jeu et des questions et des réponses permet de vérifier l'interprétation en situation au fur et à mesure de son roulement. Dans la situation simple du dialogue, expliquer et comprendre se recouvrent à peu près. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication ; l'explication que vous me donnez me permet de mieux comprendre. L'explication n'est ici qu'une compréhension développée par questions et réponses.¹⁴⁰ ».

Il souligne que l'explication et la compréhension constituent les deux faces de la même médaille dans le discours. C'est évidemment avec le texte – comme le soutient Ricœur – que l'on assiste non seulement à une objectivation pure et simple du discours, mais aussi à une mise en évidence du lien qui existe entre comprendre et expliquer. Loin de la conception Dilthéenne, la compréhension n'est pas l'opposé de l'explication. C'est en fait, l'autre pendant du processus d'étude des textes de manière générale.

Cette articulation ne se limite pas exclusivement au texte – dans le sens épistolaire du terme. Tout comme nous l'avons développé, la notion de l'action reste aussi dans le même sillage. Effectivement, C'est avec et dans le couple cause et motif que cette relation se manifeste. De plus, Ricœur aboutit dans son analyse du paradigme de l'histoire que la compréhension butte – en l'absence de l'explication – mais aussi l'explication reste vague sans la compréhension. C'est dans cette logique qu'il ajoute :

« La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi développe l'explication. En retour l'explication développe analytiquement la compréhension¹⁴¹. ».

Il appert donc, chez Ricœur, que la relation entre expliquer et comprendre est féconde. Il y a une dialectique entre les deux notions. Une dialectique qui en

¹³⁹ Ricœur, op cit., pp. 199-200.

¹⁴⁰

Op cit., p. 184.

¹⁴¹ Op cit., p.201.

appelle une deuxième : La dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Effectivement, dans la conclusion¹⁴² de son texte, il estime que la dialectique entre expliquer et comprendre ne doit pas se limiter seulement à l'épistémologie. Elle doit, au contraire, questionner aussi la fécondité ontologique d'une telle dialectique. En d'autres termes, Ricœur projette la mutation de la dialectique expliquer-comprendre en dialectique appartenance-distanciation. Dialectique qui, certainement, fera ressortir le contenu significatif de la densité du comprendre. Et c'est cette mutation que nous allons tenter d'aborder dans le chapitre prochain.

¹⁴² Ricœur, op cit., pp. 202-203.

Chapitre 2 : Esquisse d'un lieu d'expérience de la distanciation au sein de l'appartenance.

Dès lors que la distanciation devient positive, il est en soi logique et normal de nous interroger sur la relation de celle-ci avec l'appartenance. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que l'expérience initiale portée par le texte permet de poser un nouveau regard sur la distanciation. Un regard positif. Dans ce point, nous allons tenter de dépasser le carcan de la méthodologie pour aboutir à la possibilité d'une articulation entre appartenance et distanciation. Et le point de départ de cette transition sera le paradigme de l'action. Car, en effet, il permettra d'établir un pont entre l'action humaine et le volontaire et l'involontaire – dans l'optique d'aboutir à la relation appartenance et distanciation.

Nous allons, dans la première section, approfondir l'étude du paradigme de l'action. Nous n'allons pas mettre l'accent sur l'approche analytique de l'étude de l'action. Nous nous intéresserons à l'individu – en tant qu'agent de l'action. Aussi nous verrons, spécifiquement, comment l'appartenance et la distanciation s'articulent au niveau même dudit agent. Le couple involontaire et volonté va nous servir de point de départ. Par la suite, nous allons faire le lien entre involontaire et volontaire et l'identité de l'agent. Notre objectif est de montrer qu'il y a une cohérence entre le couple volontaire et involontaire et le couple identité-idem et identité-ipsé. Par la même occasion, nous allons voir que la distanciation au sein de l'appartenance est à la fois en œuvre dans le premier couple tout comme dans la deuxième.

Section 1 : L'identité narrative et la distanciation au sein de l'appartenance.

Dans cette section, nous allons établir un lien entre expliquer-comprendre et appartenance-distanciation. Ce lien incarne, dans la réalité, l'articulation de l'approche épistémologique et de l'approche anthropologique. Cette articulation nous permettra de partir de la dialectique d'expliquer et comprendre pour cerner au mieux la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. C'est donc le moment de dépasser le débat épistémologique pour aboutir la question anthropologique.

Nous allons scinder cette section en deux points. Dans le premier point, nous allons débiter cette section avec l'articulation du comprendre et de l'explication

– au sein du paradigme de l'action pour déboucher sur la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Notre point d'appui est le lien entre cause-motif et volontaire-involontaire. Ricœur a déjà donné le top de départ, en mettant en jeu la place de l'individu dans la chaîne de l'action aussi, en donnant une définition particulière du volontaire et de l'involontaire.

A. Cause et motif.

Dans sa démonstration sur la relation entre causes et motifs, Ricœur aborde un autre versant du paradigme de l'action. Il soutient que celui-ci déborde la question de l'épistémologie. L'idée que développe Ricœur concerne le fait que l'homme soit au carrefour entre la cause et la motivation. Au cœur de cet entre-deux – cause et motif – Ricœur y voit la désirabilité comme à la fois la force motrice de l'action et la raison d'agir. En plus de ce double visage de la désirabilité, Ricœur soutient que l'humain est le seul qui agit de manière rationnelle. C'est donc cette double réalité humaine qui devient porteuse même de l'articulation entre expliquer et comprendre. Pour cela, Ricœur écrit :

« Il faudrait réfléchir sur la position même du corps dans la nature : il est à la fois corps et parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se prendre et de justifier sa conduite. L'argument épistémologique est purement superficiel et cache en réalité les enjeux très profonds d'une anthropologie qui doit se déclarer. L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation¹⁴³. ».

On constate avec cet extrait que Ricœur pousse son analyse jusque dans la dimension anthropologique. L'humain est au carrefour entre le corps et la volonté. Il appartient à la fois à la nature et à l'« esprit » - nous faisons allusion au terme qui renvoie aux sciences de l'esprit.

Pour revenir sur cette question de désirabilité, Ricœur évoque un aspect spécifique – qui attire notre attention. Il s'agit du désir comme force motrice de l'action et de la prétention du même désir à devenir la raison d'agir. En effet, la facette du désir comme force motrice montre que l'homme agissant est porté par une énergie. Il subit cette force. C'est pour cette raison que Ricœur établit un lien entre cette facette du désir et la notion de la cause. Dans la même logique, Ricœur qualifie les fondements de l'action – sous l'impulsion de cette force mécanique – comme une cause et non un

motif. Il donne à titre d'exemple le trouble fonctionnel du corps. Ce trouble est sans motivation. Il est seulement justifié et expliqué puisqu'il n'est pas doté d'une intention¹⁴⁴. C'est un acte mécanique comme un véhicule qui roule sous l'impulsion de son moteur. De l'autre côté, par la raison d'agir, il structure son choix, organise son action et donne une signification à son action. Ce qui rompt avec le mouvement aveugle et mécanique – qui concerne la cause. L'action renvoie ici à une intention, un motif. En plus, l'action motivée implique l'idée de la capacité humaine. Elle traduit le fait que l'homme soit capable de choisir, d'organiser et de justifier son

¹⁴³

Ibid., p. 191.

¹⁴⁴

Paul Ricœur, du Texte à l'action, op cit., p. 190.

action. En dépassant le simple mouvement mécanique, l'action humaine est porteuse à la fois d'une dimension mécanique, donc causée, et d'une dimension rationnelle – qui est voulue et justifiée.

Cette dialectique de la cause et du motif renvoie implicitement à une dialectique de subir et de non subir. Subir parce que l'action humaine est porteuse d'un aspect mécanique. Elle est causée. Mais comme l'action humaine n'est pas qu'exclusivement mécanique, elle porte sur le pouvoir de la volonté. Pouvoir qui se traduit par la capacité humaine de donner une signification rationnelle à son action. De ce fait, la dialectique de la cause et du motif porte implicitement une dialectique du pathos et de la capacité.

Rousseau peut nous aider à voir de manière plus explicite la nuance entre l'action causée et l'action motivée. Pour clarifier, il est à noter que Rousseau ne traite pas de la question de la cause et du motif. Son projet était de montrer que l'âme humaine se manifeste par la capacité de celui-ci à agir au-delà des instincts biologiques. Il écrit :

« *La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme...* ¹⁴⁵ ».

Dans la relation avec la nature, Rousseau perçoit deux attitudes. La première est l'obéissance absolue à l'ordre naturel. Pour comprendre au mieux cette attitude, il nous faut faire un détour dans la nuance qu'il fait entre l'animal et la Bête. Le premier est le point de concours entre l'homme et les autres créatures non végétales et non minérales. L'élément de ce point commun est le corps qui est essentiellement composé de la chair. Rousseau évite alors de faire l'amalgame entre ce corps qui est la marque du déterminisme chez l'espèce animale et la Bête qui est le corps symbolique. On ne voit pas ce dernier, mais il existe dans les actes de tous les jours. Et son existence se manifeste par l'obéissance absolue que fait l'animal aux ordres de la nature. Rousseau prend l'exemple du pigeon qui meurt près d'un bassin de viande. Il meurt de faim parce que la Nature ne lui donne pas l'ordre de manger de la viande. Mais l'Homme aussi est un animal comme le défend Rousseau. Sauf qu'il est un

¹⁴⁵

J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, éditions GF Flammarion, 2012, p. 79.

animal qui n'obéit pas de manière absolue à la Nature. Il a la capacité de dévier du chemin que lui trace cette Nature. Il peut choisir autre chose que ce qui lui est destiné par cette Nature. Il a donc le choix. Cette acception rousseauiste montre, à terme, que l'action humaine est commandée par deux instances : la nature et la volonté humaine. La nature gouverne l'humain par l'instinct, et l'humain se gouverne lui-même par sa propre volonté, puisqu'il a le pouvoir de subir la nature tout comme de résister.

Finalement, c'est sous l'angle d'une dialectique de l'involontaire et du volontaire que la dialectique de la cause et du motif nous renvoie. En s'appuyant sur l'articulation de la cause et de la motivation au sein de la nature humaine, Ricœur ouvre un pan qui mène vers la dialectique de l'involontaire et du volontaire. Cette ouverture est synonyme d'une démarche anthropologique de l'articulation entre cause et motif. Ricœur le précise en soulignant que « *L'argument épistémologique est purement superficiel et cache en réalité les enjeux très profonds d'une anthropologie qui doit se déclarer.*¹⁴⁶ ».

C'est donc avec la notion du corps humain que nous pouvons expliciter cette étude. Faut-il le rappeler, l'existence humaine est avant tout matérialisée par le corps physique. Ce corps, l'humain le reçoit de ses géniteurs. Il le découvre comme il se découvre lui-même et découvre son existence. Dans cet esprit, le corps est une « réception » c'est-à-dire qu'il n'est pas le fruit de la volonté humaine. C'est un non-choix, donc un involontaire. Il relève donc du pathos puisque l'humain subit ce corps. Aussi, hormis le rôle du premier signe de la matérialité de l'existence de l'individu, le corps constitue aussi la première enceinte dans laquelle l'homme se trouve confiné. Il peut permettre à l'individu de faire des mouvements extraordinaires comme les danses du cirque, l'athlétisme pour ne citer que ceux-là, comme il peut clouer à jamais l'individu sur une chaise. Ce qui veut dire que le corps exerce un pouvoir sur l'homme. Ce pouvoir se manifeste par la marche inexorable de chaque individu de la jeunesse à la maturité et à la vieillesse.

Mais, l'involontaire ne se limite pas exclusivement à l'aspect biologique du corps. L'involontaire est aussi immatériel, puisqu'à l'image de son corps, l'humain vit sous l'empire de ses émotions. Par exemple, l'individu peut ressentir un sentiment de répulsion, il peut aimer ou carrément rester indifférent. Ces expressions émotionnelles ne proviennent pas du choix. Elles font plutôt partie intégrante de

¹⁴⁶

Op cit., p. 191.

l'être humain et que nous pouvons appeler par exemple la « partie irrationnelle de l'âme » – pour utiliser le vocabulaire d'Aristote¹⁴⁷. Ce qui nous intéresse ici est l'existence d'un côté immatériel de l'involontaire. Ainsi, nous avons une base qui nous permet de dire que l'involontaire est d'une part physique, d'autre part, il est immatériel. Dans cette logique, il se dégage implicitement une double réalité de l'involontaire.

Dans un deuxième temps, notons que cet involontaire s'accompagne du volontaire selon Ricœur. À la différence de Gadamer, Ricœur met l'accent sur la responsabilité de l'homme dans la dépendance. En effet, l'humain est avant tout un être qui décide, qui s'engage donc qui est capable. Autrement dit, il existe une sphère d'indépendance de l'homme. Il s'agit ici de la volonté, car il est un être capable de choix. Et cette double dimension s'affiche dans l'idée du « cogito brisé ». Ce cogito est à cheval entre celui de Descartes et l'anti-cogito des penseurs du soupçon comme Marx, Nietzsche et Freud. Il renvoie dos-à-dos le sujet tout-puissant cartésien et le déterminisme inconscient que préconisent ces auteurs. À ce niveau, Ricœur marque la limite de la capacité de l'individu dans le champ de la responsabilité humaine tout en délimitant le non-pouvoir de l'homme. Loin d'être déterminé dans et par le corps, l'homme a la capacité d'aller contre le corps. On voit apparaître dans cet esprit la possibilité pour l'homme d'affronter son propre corps par exemple dans des actions qui lui paraissent difficiles voire impossibles comme la musculature, les danses du cirque etc.

Mais, cette relation du corps et de la volonté ne se limite pas seulement à une sorte d'opposition tacite. Au contraire, bien qu'elle soit affectée par l'involontaire, en contrepartie, la volonté apporte à l'involontaire le choix rationnel. Elle lui apporte et lui fixe un sens, donc un motif. Dans ce sens, nous pouvons dire que la volonté éclaire l'involontaire, tout comme l'involontaire affecte et incline celle-ci. Et c'est par ce double renvoi entre involontaire et volontaire que se manifeste l'intelligibilité même de l'involontaire. Ricœur synthétise cela en ces termes :

« La première situation que révèle la description est au contraire la réciprocité de l'involontaire et du volontaire. Le besoin, l'émotion, l'habitude etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et

¹⁴⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par richard bodéüs, Paris, éditions GF-Flammarion, 2004, p. 96-97.

*qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire.»*¹⁴⁸

Bien que Ricœur ne l'affirme pas explicitement, on constate que la réciprocité entre l'involontaire et le volontaire reprend sous un autre format la réciprocité entre cause et motif. Nous avons vu que la cause est mécanique mais pas rationnelle ; le motif est rationnel mais pas mécanique. Nous avons vu aussi que le motif donne une caution rationnelle à la cause, en contrepartie, la cause constitue la force qui affecte et porte le motif. Et c'est dans leur articulation que l'action humaine prend tout son sens. Dans le même registre, l'involontaire, étant plus lié à l'explication mécanique du comportement humain, affecte et sollicite la volonté. De son côté, la volonté apporte une certaine rationalité à celui-ci. Par leur réciprocité, on aboutit à une intelligibilité. À cet effet, parce que l'un renvoie à l'autre, et vice-versa, on peut affirmer que l'involontaire et le volontaire sont dans une sorte de dialectique. Reste maintenant à voir si leur dialectique peut être une transition entre la dialectique du comprendre-expliquer et la distanciation au sein de l'appartenance.

Partons de l'idée de cause-motif en lien avec l'involontaire et la volonté. Nous avons vu que l'articulation de ces deux derniers rentre dans le format de l'action humaine. Dans le même ordre d'idées, elle intègre en son sein la dialectique de l'expliquer et du comprendre. Seulement, nous n'avons pas, jusque-là, abordé avec clarté la question de l'appartenance et de la distanciation en lien avec le couple volontaire-involontaire. C'est donc l'occasion de soulever cette question. En effet, dans le dictionnaire Larousse¹⁴⁹, la notion d'appartenance est définie comme étant le fait de « *se donner, d'être à la disposition de... voire d'être possédé par quelqu'un ou bien quelque chose* ».

Mais avant d'appartenir à quelqu'un ou quelque chose – nous entendons ici par quelque chose une entité communautaire – l'humain dispose de lui-même. Il s'appartient avant d'appartenir à quelque chose ou bien quelqu'un. C'est Husserl qui peut nous servir de point de départ dans cette analyse. Dans son introduction à la

¹⁴⁸ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1967, p. 8.

¹⁴⁹ Cf Larousse en ligne :
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/appartenir/4654>.

phénoménologie, celui-ci se penche sur la recherche de la première couche de l'appartenance. En poussant au loin la réduction, Husserl aboutit à l'idée selon laquelle seul le corps organique – Leib – témoigne de cette première expérience d'appartenance. Il écrit :

« *Considérons de plus près le résultat de notre abstraction, c'est-à-dire son résidu. Du phénomène du monde, se présentant avec un sens objectif, se détache un plan que l'on peut désigner par les termes : 'Nature' qui m'appartient. Celle-ci doit être bien distinguée de la Nature pure et simple, c'est-à-dire de la nature, objet des sciences de la nature. [...]. Parmi les corps de cette 'Nature' réduite à 'ce qui m'appartient', je trouve mon propre corps organique (Leib) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps organique ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que chacun de ses organes.*¹⁵⁰ ».

Deux aspects marquent déjà cette démarche de Husserl. Le premier aspect est qu'il procède par la réduction pour aboutir au corps organique. Le deuxième aspect est qu'il montre que l'appartenance est fondée sur le lien intrinsèque entre le corps et l'humain. On relève donc l'acte de réduire – qui est en soi un acte rationnel – et le fait d'appartenir qui renvoie à l'idée de la mécanique. Commençons par l'appartenir. On peut prétendre que cette démarche husserlienne pose de manière implicite la problématique de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Sauf que celui-ci pose le primat de la conscience sur le corps. En effet, faut-il le préciser, dans l'esprit de Husserl, l'appartenance résulte d'un travail de l'esprit¹⁵¹ -

¹⁵⁰ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et éd. Levinas, Paris, éditions J. Vrin, 2001, pp. 158-159.

¹⁵¹ En commentant un passage des *Ideen II* (pages 339-340) Bernard Barsotti met en évidence de manière limpide la dimension transcendante de l'esprit chez Husserl. Il écrit : « *C'est à partir de cette ontologie radicale autonome de l'égo transcendantal objectivé en esprit que se résolvent les ambiguïtés de la psychologie de l'âme liées à son rapport au corps. Au niveau de l'esprit, la réalité supérieure à l'âme car plus proche du foyer intentionnel, la chair cesse d'être le commencement du monde, le sujet d'apparition des phénomènes, comme on est tenté de le croire si l'on arrête la lecture des Ideen II à la deuxième section. [...]. Dans l'ordre du constitué où nous nous tenons ici, l'esprit occupe la position de l'absolu par rapport à toute autre attitude et à toute autre onticité. La raison en est la libération de l'esprit vis-à-vis des régimes de dépendances matérielles ou organico-psychiques comme celles de l'âme : il n'est pas nécessaire pour cela de concevoir deux entités superposées au-dessus du corps propre, dans une sorte de spiritualisme à deux étages, mais plutôt suffit-il de considérer que l'esprit a en quelque sorte deux régimes d'onticité, deux manifestations existentielles, l'une reliée au corps propre et au corps physiques environnants, l'autre reliée par-dessus le monde physique au monde environnant spirituel avec son monde d'objets-sens spirituels ou objets-valeurs, de manière analogue à ce qu'opère l'intention de*

qui est ici maître absolu. Elle n'est pas une donnée qui s'impose d'elle-même et qui constitue le point de départ de toute activité de la conscience.

Pourtant, bien qu'il porte en latence l'appartenance et la distanciation, cet idéalisme husserlien porte en lui-même ses propres limites. Ricœur en apporte une lecture critique. Dans un chapitre intitulé « *Phénoménologie et herméneutique*¹⁵² », Ricœur soutient l'idée selon laquelle tout projet de justification et de fondation première est porté par une dimension ontologique. Cette idée traduit, selon Ricœur, la relation inclusive ou englobante entre le sujet et l'objet. Dans cet esprit, la démarche husserlienne doit revenir au point de départ – en l'occurrence l'appartenance – pour fonder son entreprise phénoménologique. Ricœur résume sa critique comme suit :

« C'est bien l'être-au-monde qui précède la réflexion. Du même coup est attestée la priorité de la catégorie ontologique du Dasein que nous sommes sur la catégorie épistémologique et psychologique du sujet qui se pose. En dépit de la densité de sens de l'expression "être-au-monde", je lui ai préféré, à la suite de Gadamer, la notion d'appartenance qui pose tout de suite le conflit sujet-objet et prépare l'introduction ultérieure du concept de distanciation qui en est dialectiquement solidaire. »¹⁵³

C'est par la critique de l'idéalisme husserlien que nous allons ramener la question de l'appartenance et de la distanciation au niveau de la nature humaine. L'intérêt du recentrage de cette question sur la nature humaine est de dépasser le débat épistémologique, puis de rentrer de plain-pied dans la dialectique possible entre appartenance et distanciation. En effet, en renversant la démarche husserlienne, Ricœur ne récuse pas explicitement l'époché qui est en œuvre dans la réduction – que nous venons d'évoquer. Au contraire, il soutient qu'il y a une réalité première qui est le pendant dialectique de cet époché ou réduction. On voit donc apparaître les prémisses d'une articulation entre finitude ou appartenance et l'époché ou réduction en phénoménologie.

Dans le projet d'une phénoménologie herméneutique, Ricœur établit un parallèle entre époché et distanciation. Il soutient que la distanciation est à

signification en visant un sens sur la base du signe sensible tout en omettant complètement de remarquer celui-ci. », L'esprit, les relations du corps et l'esprit selon Husserl, Philopsis, revue numérique, Paris, L'ARS (Réalisation du site internet et édition des textes, p. 15-16, http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-husserl-barsotti.pdf

¹⁵²

Paul Ricœur, Du texte à l'action, op cit. pp. 49-50.

¹⁵³

Ibid. p.50-51.

l'herméneutique ce que l'épochè est à la phénoménologie¹⁵⁴. À cet effet, Ricœur « transpose » la dialectique entre l'épochè et le vécu phénoménologique et l'articulation entre appartenance et distanciation. À la différence, pour Ricœur, l'épochè est réinterprété c'est-à-dire qu'il n'est plus englué dans l'idéalisme husserlien.

Mais, faut-il le souligner, cette rupture avec l'idéalisme husserlien ne nous a pas permis de saisir de manière profonde la question de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. D'ailleurs, nous sommes jusque-là au niveau de l'appartenance dans le sens de l'appartenance à soi-même. Forme d'appartenance que Ricœur trouve assez limitée et qui ne correspond pas à l'appartenance au monde. Mais nous allons la retenir comme étant la première phase de l'appartenance, parce qu'elle est la plus proche du couple involontaire et volontaire. De ce fait, le passage par cette forme d'appartenance nous permet de faire une transition qui va de la dialectique de l'involontaire et de la volonté à la dimension ontologique de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Et c'est à partir de ce tournant ontologique que la distanciation au sein de l'appartenance prendra tout sens.

Cette première phase de l'appartenance porte déjà la réciprocité entre appartenance et distanciation. Faut-il le rappeler, selon Ricœur, le but de la distanciation c'est aussi de faciliter la compréhension de soi. Par compréhension de soi, il faut entendre le mouvement de désappropriation et de réappropriation qui s'effectue au sein même de l'individu. Lorsque l'involontaire – habitude, émotions – sollicite la volonté pour la réalisation d'une action par exemple, cette dernière procède dans un premier temps par se démarquer de l'involontaire. Elle résiste aux émotions qui sont la cause et le moteur de ladite action. Elle commence par définir clairement l'objet de l'action, choisir les moyens pour atteindre l'objectif, enfin, structurer et choisir d'enclencher l'action. On voit donc que la volonté procède par un acte rationnel en mettant entre parenthèses l'envie pressante qui résulte de l'impulsion de l'involontaire.

Cette contrepartie rationnelle de la volonté ne s'effectue que dans et par l'involontaire. Pour paraphraser Ricœur, nous dirons que c'est non satisfaite de l'impulsion – issue de l'involontaire – que notre volonté procède par une mise à distance de nos besoins afin de parcourir rationnellement le besoin, de fixer son sens

¹⁵⁴

Op cit, pp. 64-65.

et de choisir les motifs pour agir. Par cette mise à distance du besoin, on assiste à une sorte de désappropriation de soi – parce que le besoin exprime une facette de l’individu – pour se réapproprier dans l’acte rationnel de l’action.

En résumé, le parcours de l’articulation de l’involontaire et du volontaire intègre parfaitement la dialectique entre cause et motif - qui reprend à son tour la dialectique entre expliquer et comprendre. Mais elle ne résout pas la problématique de la compréhension de soi ; donc de la quatrième distanciation positive – comme nous avons vu dans le chapitre précédent. Par ailleurs, la dialectique de l’involontaire et de la volonté ouvre une autre voie pour explorer davantage la question de l’appartenance et de la distanciation. Effectivement, en abordant la dialectique de la cause et du motif – avec comme toile de fond l’involontaire et la volonté -, on aboutit à la question de l’agent de l’action. Car le motif d’une action implique la responsabilité de l’homme qui agit. Elle pose donc implicitement la question de l’identité du soi. Autrement dit, elle déborde totalement la question de l’épistémologie pour nous orienter vers la question de l’identité de l’homme qui est à la fois pâtissant et agissant. Pâtissant parce qu’il subit l’involontaire, agissant parce que sa volonté accorde une certaine rationalité et autonomie dans l’action. Pour cette raison, nous allons dans le point suivant aborder cette question. C’est aussi pour nous l’occasion de voir si cette dernière peut incarner véritablement la distanciation au sein de l’appartenance.

B. Les prémisses de la distanciation au sein de l’appartenance.

Nous venons de faire un premier pas en dehors du débat purement épistémologique pour entrer dans une thématique anthropologique. Cette première étape nous a permis d’établir un premier pont entre expliquer-comprendre et appartenance et distanciation. Seulement, nous nous sommes limités au niveau de l’individu c’est-à-dire, l’appartenance reste dans le registre de l’appartenance à soi et de la dépendance à son corps ou involontaire ; aussi, la distanciation reste jusque-là comme étant l’acte rationnel – en œuvre dans toute forme d’action de l’individu. Or, ce qui nous intéresse, c’est la conception d’une appartenance qui transcende à la fois le temps et l’individualité. Nous faisons allusion à l’appartenance à une identité à la fois individuelle et collective. C’est la raison pour laquelle, nous allons mettre

l'accent cette fois-ci, d'une part, sur la question d'identité individuelle et collective ; d'autre part, sur une distanciation qui implique ces deux formes d'identités.

Mais, faut-il le préciser, pour aboutir à cet objectif, nous allons partir de la circularité entre volontaire et involontaire. Car le couple volontaire-involontaire nous permettra de mettre en évidence les deux formes d'identités – idem et ipse – cumulativement chez l'individu et dans un ensemble large comme la communauté.

Aussi, d'aboutir à l'articulation de ces deux identités dans l'identité narrative – qui sera pour nous la matrice par excellence de la distanciation au sein de l'appartenance.

Nous orienter vers la question de l'identité à partir de l'articulation de l'involontaire et du volontaire c'est vérifier à la fois la réciprocité des facettes de l'identité humaine, c'est aussi introduire l'idée de temporalité dans notre étude. Faut-il le noter, le couple volontaire-involontaire est une particularité de l'humain parmi tant d'autres. En effet, l'humain n'est pas exclusivement centré dans son pouvoir et son non-pouvoir. Il est aussi une permanence dans le temps et dans l'espace. Ce qui veut dire que hormis la question de la dépendance et de l'indépendance de l'humain se pose aussi la question de son identité. Mais dans la pensée Ricœurienne, cette notion d'identité se rattache implicitement à la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Autrement dit, ces deux conceptions de l'individu ne se distinguent pas, au contraire elles participent dans l'être de l'humain.

De prime abord, notons que l'humain est constitué d'un certain nombre de composantes qui concourent au maintien et à la permanence de son identité. Dans un premier temps, nous allons voir les deux premiers types d'identité. En effet, chez Ricœur, l'identité se décline en deux facettes essentielles. Il s'agit de l'identité-idem et l'identité-ipse, comme il le décline dans cet extrait :

*« Le problème de l'identité personnelle constitue à mes yeux le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité que j'ai maintes fois évoqués sans jamais les thématiser véritablement. Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme mêmeté (latin : idem ; anglais : sameness ; allemand : Gleichheit), de l'autre l'identité comme ipséité (latin : ipse ; anglais : selfhood ; allemand : Selbstheit). L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté ».*¹⁵⁵

À travers cette citation, comme nous l'avons évoqué, Ricœur met en évidence les différentes conceptions de l'identité qu'il résume dans un premier temps

¹⁵⁵
140.

Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p.

en deux points essentiels. Il s'agit de la mêmété et de l'ipséité.

La première conception de l'identité renvoie à l'ensemble des changements matériels qui s'opèrent au niveau de l'individu à savoir le caractère psychosociologique. Elle est psychologique parce qu'elle est un ensemble de comportements particuliers de l'humain. Et sociale puisqu'il s'agit de l'intériorisation des valeurs historiques et culturelles. C'est dans cette perspective que Ricœur précise cette identité comme suit :

*«La mêmété est un concept de relation et une relation de relations ».*¹⁵⁶

Autrement dit, cette identité est une relation au second degré. Elle est le fil conducteur de la permanence de l'individu à travers le temps. Il se manifeste sous plusieurs composantes que nous pouvons énumérer comme suit :

– L'identité numérique.

Au niveau de cette identité, on assiste à l'identification et à la réidentification. L'individu se rapporte à une unité biologique. Cette dimension relève du domaine des liens de la parenté qui rattachent l'individualité biologique aux géniteurs. Il est donc question de l'héritage génétique que chacun reçoit de ses parents-géniteurs. Il s'agit par exemple de la couleur des yeux, des cheveux, la peau pour ne citer que ceux-là. C'est aussi le premier niveau de l'involontaire comme nous venons de le voir.

Ce premier niveau de l'identité montre déjà que l'involontaire corporelle renvoie à deux réalités. La première réalité est celle d'un involontaire spécifique. Le corps est la marque individuelle de chacun. Il est non seulement la manifestation de son unité physique, mais aussi de la singularité c'est-à-dire le lieu de la différence avec tout le monde – comme le montre le caractère propre de l'empreinte digitale. Le deuxième niveau est celui du partage. Chacun reçoit son corps de ses parents-géniteurs. En le recevant, il partage certaines réalités avec d'une part ses ancêtres et ses propres frères et sœurs, notamment l'héritage génétique ; de l'autre côté il partagera avec sa descendance ou la descendance de ses frères et sœurs une partie biologique de son corps – en restant toujours dans la transmission génétique.

- L'identité qualitative.

Celle-ci renvoie à la valeur de deux éléments. Elle traduit une relation d'équivalence. Cette dernière stipule qu'un objet A, peut être remplacé par un objet B

¹⁵⁶

Ibid. p. 140.

sans qu'il y ait une distinction. Cela suppose que la différence est mise entre parenthèses. Et dans le cas particulier de l'humain, il s'agit de rester soi malgré tout le changement qui peut s'opérer au niveau de l'identité.

- Et la continuité ininterrompue.

Cette dernière met en relief le changement continu qui s'opère chez l'individu. Ce changement est un ensemble de distinctions qui menacent la permanence globale. Mais il s'effectue dans un mouvement linéaire et cohérent qui maintient l'unité globale. Nous pouvons l'observer dans les différentes variations de l'individu, à savoir : de l'enfant au jeune, du jeune à l'adulte etc.

La deuxième conception de l'identité porte sur l'identité-ipse ou ipséité¹⁵⁷. Cette dernière est conçue par Ricœur comme étant le caractère de l'individu c'est-à-dire, l'ensemble de dispositions qui fixent une identité dudit individu. Ricœur soutient que ces dispositions naissent par l'intériorisation de certains codes de valeur, certaines habitudes et aux identifications acquises. C'est par cette sédimentation que cette identité devient une permanence de l'individu à travers le temps.

Par ailleurs, il faut noter que certains auteurs perçoivent à travers l'ipséité non pas seulement une identité de l'individu, mais plutôt l'incarnation d'une identité collective. Ricœur¹⁵⁸ donne l'exemple de Fernand Braudel qui peint l'identité nationale française. Bien qu'étant méfiant, Ricœur montre que dans l'analyse de Braudel, il est mis en relief une forme d'ipséité française. Cette analyse montre, de notre point de vue, que l'ipséité décentre une fois de plus la question d'identité de l'individu à la communauté – qui peut être nationale, linguistique etc.

D'un autre point de vue, il faut noter que ces deux identités sont particulièrement proches de l'involontaire. Par l'identité idem, nous avons vu que comme l'individu reçoit son corps, découvre ce corps et vit avec ce corps ; il découvre aussi son identité. Son unité physique, ses traits génétiques ainsi que ses dispositions physiques s'imposent à lui. Il est donc dans une relation de pathos avec cette identité. En plus, avec l'ipséité, l'individu acquiert un certain nombre de comportements et s'identifie à des valeurs qui lui sont non seulement extérieures, mais aussi et surtout qui se sédimentent et s'incrustent dans une sorte de déterminisme. C'est particulièrement avec l'inconscient que cette forme d'identité

¹⁵⁷

Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op cit, pp. 143-148.

¹⁵⁸

Op cit. p. 148.

est le mieux comprise. Sans pour autant revenir en détail sur l'historique et la définition de celui-ci, notons simplement qu'en étant le foyer des pulsions qui échappent à la conscience, l'inconscient alimente constamment et de manière plus ou moins contraignante le caractère de l'individu. Et c'est par cette double relation de constance et de contrainte que l'ipséité rentre dans le registre de l'involontaire.

Finalement, la convergence de ces deux identités – que nous allons qualifier, à défaut de terme approprié, identité idem-ipsé – fait partie intégrante même de l'involontaire, elle constitue une sorte d'involontaire en puissance et en acte dans le temps. Un involontaire qui rappelle la double appartenance de l'humain ; appartenance à soi-même – puisque l'identité est personnelle – aussi appartenance à une communauté particulière, car le corps tout comme les codes de valeurs et habitudes viennent du monde extérieur. De surcroît, ces deux identités traduisent en réalité une relation entre le présent et le passé. Nous recevons le corps tout comme les codes de notre identification. Nous les recevons en tant qu'héritage – comme l'héritage génétique, aussi comme les héros et valeurs sociales et communautaires que nous approprions. Or, cette réception implique une question de primauté dans le temps. En recevant, nous nous posons comme une postériorité à l'héritage. Nous sommes donc, en tant que récepteurs, portés par le passé qui nous transporte et nous affecte jusque dans notre propre être. À notre tour, nous restaurons cet héritage c'est-à-dire, nous lui donnons une signification, un sens et une vitalité. En somme nous l'actualisons. À cet effet, notre relation avec l'identité idem-ipsé est une relation d'affection et de restauration.

Mais n'allons pas vite en besogne. La permanence dans le temps, selon Ricœur, ne se limite pas exclusivement à cette convergence. Il existe une troisième forme qui incarne aussi un autre versant que l'involontaire. Il s'agit de la permanence par la promesse ou ipséité sans idem¹⁵⁹. Ricœur la présente comme suit :

« ... il importe de tirer argument, en faveur de la distinction entre identité du soi et identité du même, de l'usage que nous faisons de la notion dans les contextes où les deux

¹⁵⁹ Ricœur introduit ici l'identité narrative. Il évoque son oscillation entre la convergence de la même et de l'ipséité plus, l'autonomisation de l'identité ipsé vis-à-vis de l'idem. Il écrit : « Cette manière nouvelle d'opposer la même du caractère au maintien de soi-même dans la promesse. C'est donc dans l'ordre de la temporalité que la médiation est à chercher. Or, c'est ce "milieu" que vient occuper, à mon avis, la notion d'identité narrative. L'ayant ainsi située dans cet intervalle, nous ne serons pas étonnés de voir l'identité narrative osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'idem et de l'ipse, et une limite supérieure, où l'ipse pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'idem. » op cit, p. 150.

sortes d'identité cessent de se recouvrir au point de se dissocier entièrement, mettant en quelque sorte à nu l'ipséité du soi sans le support de la mêmeté. Il est en effet un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. Je vois dans cette tenue la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui ? [...]. Une chose est la préservation du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l'amitié. »¹⁶⁰

Dans cette affirmation, on constate que Ricœur évoque une autre manière de se maintenir dans le temps. Cette autre manière se distingue de la première notamment l'identité-idem, par le fait qu'elle repose sur une valeur éthique. Ce qui signifie que chez Ricœur la permanence dans le temps n'est pas seulement une question de l'aspect biologique ou de l'aspect d'une identification à un certain nombre de valeurs, de codes et de héros que le sujet intériorise pour enfin marquer son signe distinctif et sa permanence dans le temps. Mais ce dernier peut aussi être permanent dans le temps par le maintien de la parole. Il s'agit alors de rompre, dans ce cas précis, avec les différentes émotions qui l'animent à savoir, les humeurs, le changement des situations et des circonstances pour assumer et tenir sa promesse. De ce point de vue, il faut dire qu'il est question d'un acte de volonté. Car la promesse implique et symbolise le choix de l'individu. Et par l'acte de maintien opéré par le fait de tenir sa promesse, celui-ci rompt avec la dépendance. Il devient permanent d'une manière volontaire qui peut aller jusqu'à l'opposition à sa propre nature. En conclusion, la permanence par la promesse est une sorte d'émancipation vis-à-vis du pathos de l'involontaire – incarné par l'identité idem-ipsé.

Par ce parcours de la permanence dans le temps, on voit progressivement apparaître les deux réalités de l'identité humaine imbriquées avec le volontaire et l'involontaire. La première identité à savoir l'identité-idem constitue une manifestation de l'involontaire avec comme interrogation quoi ? et l'identité-ipse porte sur le volontaire avec comme question qui ?

C'est dans cet ordre d'idée que nous pouvons, sans coup férir, affirmer que l'homme a une double permanence dans le temps : l'identité-idem et l'identité-ipse. Seulement, il faut préciser que ce contraste entre les deux identités n'est pas une scission profonde de l'individu. Au contraire, c'est par ce contraste que nous pouvons

¹⁶⁰

Ibid. p.148.

mettre en exergue la singularité de chacune des deux identités. Ce qui veut dire qu'en somme, il n'y a pas un déchirement au sein de l'individu. Mais c'est par ces deux manières d'être que sa personnalité se construit.

C'est aussi à ce niveau que l'on observe le détachement du soi à la mêmété. Ce détachement se manifeste par une sorte de lutte implicite que se livrent le volontaire et l'involontaire par le canal de ces deux identités. En effet, promettre et vouloir tenir cette promesse s'accompagne d'une lutte contre soi-même. Comme nous venons de l'évoquer, cette lutte s'effectue contre ses humeurs et contre le changement de la situation dans laquelle se trouve le sujet. En d'autres termes c'est une lutte qui est dirigée vers ce qui s'impose à nous contre notre choix ; une lutte entre l'involontaire – en tant qu'héritage, donc pathos – et le volontaire en tant qu'émancipation vis-à-vis de ce pathos. Cette lutte porte implicitement donc une lutte entre reproduction, restauration de l'héritage et l'émancipation vis-à-vis de l'empire du corps et de celui de l'héritage.

Il serait un leurre de se limiter à cette conception oppositive du volontaire et involontaire – par ricochet de l'émancipation et de la restauration. Ricœur montre qu'il y a en réalité un point de convergence et de médiation. Cela, dans le respect de l'autonomie de chacune de ces identités. Il s'agit de l'identité narrative. Nous allons introduire cette identité pour articuler les deux formes d'identité, aussi pour planter le décor de la distanciation au sein de l'appartenance proprement dite. C'est donc en guise de conclusion et d'ouverture sur la section suivante que nous allons évoquer cette identité. Notons donc cet extrait du « *Soi-même comme un autre* » :

*« Cette fonction médiatrice que l'identité narrative du personnage exerce entre les pôles de la mêmété et de l'ipséité est essentiellement attestée par les variations imaginatives auxquelles le récit soumet cette identité [...]. Le bénéfice de ces expériences de pensée est de rendre manifeste la différence entre les deux significations de la permanence dans le temps, en faisant varier le rapport de l'une à l'autre. Dans l'expérience quotidienne, on l'a dit, elles tendent à se recouvrir et à se confondre ; ainsi, compter sur quelqu'un c'est à la fois faire fond sur la stabilité d'un caractère et s'attendre que l'autre tienne parole, quels que soient les changements susceptibles d'affecter les dispositions durables à quoi il se laisse reconnaître. »*¹⁶¹

Dans ce texte, Ricœur nous montre que l'identité-idem et l'identité-ipse se rejoignent dans une troisième identité qu'il qualifie d'identité narrative. Cette

¹⁶¹

Op cit., p. 176.

dernière n'est pas la somme des deux identités précitées, elle est le lieu d'expression et de dépassement de ces deux identités. Et pour la distiller, l'auteur se donne comme point d'appui le récit littéraire que nous pouvons décomposer comme suit :

Dans un premier temps, nous pouvons noter que ces deux identités existent au sein du même personnage. Là, le personnage est non seulement doté d'un caractère spécifique et propre, mais aussi, il fait preuve d'un maintien de soi tout au long de l'histoire. Dans un deuxième temps, ces identités triomphent face aux différentes tournures que prend le récit. Dans ce contexte, Ricœur se tourne vers la notion de la configuration dans sa forme de dialectique et de médiane entre « concordance et discordance ». En d'autres termes, le couple que forment l'enchaînement des événements ou concordance et la rupture ou mise en intrigue que Ricœur nomme discordance constitue un tournant majeur dans la mise en exergue de l'identité du personnage. Dans un troisième temps, elles manifestent la pérennité de l'identité de l'individu dans le temps. Ici on observe, tout le long du récit, la permanence de cette double identité. Il s'agit de la permanence de son caractère, et de la permanence du « maintien de soi ».

À partir de ces trois étapes, Ricœur montre que, par les variations imaginatives littéraires, l'ipsé perd le support de l'idem¹⁶². Mais cette perte de l'idem se récupère, selon Ricœur, dans les variations imaginatives de la science-fiction. Dans cette lancée, il s'appuie sur la *Puzzling cases* pour aboutir aux variations imaginatives de la science-fiction. À ce niveau, il apparaît manifeste que les variations imaginatives intègrent parfaitement la mêmeté. En conclusion, Ricœur soutient que c'est dans et par l'articulation de ces deux variations imaginatives que s'articulent la mêmeté et l'ipséité¹⁶³.

Par ailleurs, la dialectique entre mêmeté et ipséité nous ramène à l'articulation entre volontaire et involontaire. Comme nous venons de le voir précédemment, la relation oppositive – que nous avons décelée dans les paragraphes ci-dessus – porte une opposition manifeste du volontaire et de l'involontaire. Une position que nous avons dépassée, mais que nous avons rencontrée une seconde fois dans notre parcours. Une fois de plus, avec l'identité narrative, nous aboutissons à

¹⁶²

Op cit., p.178.

¹⁶³

C'est à l'issue d'une démonstration sur le *Puzzling Cases* que Ricœur tire la conclusion suivante : « En ce sens, on peut dire que les variations imaginatives de la science-fiction sont des variations relatives à la mêmeté, tandis que celle de la fiction littéraire sont relative à l'ipsé, ou plus exactement à l'ipséité dans son rapport dialectique avec la mêmeté., ibid., p. 179.

l'articulation des identités qui incarnent cette relation oppositive. Dans le même ordre d'idée, nous parvenons à mettre en relief l'articulation entre volontaire et involontaire.

Par contre, cette fois-ci, c'est sur fond d'appartenance que cette articulation s'effectue. En effet, dans la démarche de cette articulation, Ricœur a évoqué un élément particulier. Il s'agit notamment de la double perte de soi. Nous avons vu avec Ricœur que par la promesse, l'individu met entre parenthèses les contraintes qui sont inhérentes à son identité à savoir : ses habitudes, ses états d'âme pour ne citer celles-là. Il met ces contraintes entre parenthèses pour tenir sa promesse ; pour se maintenir dans le temps par la promesse. En d'autres termes, il sacrifie une partie de son identité, donc une partie de soi dans le choix, l'insistance dans le choix et la réalisation de la chose promise. C'est donc par la force de la rationalité qu'il se maintient dans le temps et l'espace. Car en sacrifiant ses convictions, ses habitudes voire ses codes, l'individu met entre parenthèses son appartenance à l'ensemble socio-culturel – qui constitue même le grand réservoir de ces valeurs – voire l'appartenance à soi-même. En somme, il s'émancipe du pathos, de son héritage.

Mais en sacrifiant cette identité, cette appartenance, c'est pour mieux la récupérer et l'intégrer proprement. Effectivement, renoncer à ses habitudes à ses codes c'est aussi manifester la nature d'un être qui est à la fois déterminé et libre. Déterminé parce qu'héritier des valeurs et d'une identité biologique et, libre parce que c'est son essence de s'approprier son héritage, de le posséder et de le restaurer. Or, toute restauration est une reprise améliorée, mais aussi et surtout une perte de la partie dudit héritage. C'est aussi donner à cette dernière un nouveau visage, une nouvelle dynamique et l'orienter vers le futur. Ce n'est donc pas en soi une reprise mécanique, c'est plutôt une relecture de soi-même et de son héritage. On aboutit finalement à un mouvement de désappropriation et de réappropriation de soi, un mouvement qui n'est pas sans rappeler la distanciation positive. Dans cet ordre, la dialectique de la même et de l'ipséité incarne une distanciation au sein de l'appartenance.

Seulement, cette distanciation au sein de l'appartenance reste au niveau de soi-même. Elle n'est pas à l'échelle de la communauté voire de la relation entre communautés. Or, comme nous l'avons évoqué, l'involontaire corporel ne se limite pas à mon corps propre – puisque le corps est héritage – il concerne aussi ce trait

d'héritage qui se traduit par la relation génétique entre un individu et ses parents¹⁶⁴. À l'image de l'involontaire en termes d'identité idem, l'involontaire en termes d'ipséité est aussi porteur de cette part d'héritage. Nous avons vu que les codes, habitudes naissent toujours dans la relation de pathos entre l'individu et le monde culturel extérieur. Par conséquent, ces deux formes d'involontaires montrent que l'Involontaire ne se limite pas au niveau de l'individu, il peut aussi concerner tout un groupe, une communauté entière.

Dans la même lancée, nous pouvons prétendre que la notion de distanciation ne se limite pas exclusivement au mouvement individuel d'émancipation vis-à-vis de son appartenance. Car si la raison gouverne la volonté humaine, ne peut-on pas dire aussi que la raison gouverne l'humain voire toute forme de regroupement humain ? Nous n'allons pas trancher cette question dans cette section. Elle sera le fil conducteur de notre prochaine section.

Section 2 : La fausse antinomie.

Dans cette section, nous allons élargir le champ de la distanciation au sein de l'appartenance. Nous allons partir directement de la question qui est en suspens dans le point précédent. Nous allons réintégrer le débat entre Gadamer et Habermas, nous allons au final tenter de voir comment la distanciation au sein de l'appartenance peut impacter non seulement une communauté entière, mais aussi la relation entre des communautés. Pour ce faire, nous allons scinder cette section en deux points. Dans le premier point, nous allons tenter de dépasser l'opposition entre la tradition émancipatrice et la tradition restauratrice. Nous allons mener cette étude en nous appuyant sur la lecture Ricœurienne du débat entre Gadamer et Habermas.

Dans le deuxième point, nous allons voir comme la conciliation entre ces deux traditions peut en soi porter la distanciation au sein de l'appartenance, aussi nous allons étudier cette articulation possible au niveau des communautés voire de la réciprocité entre communautés.

¹⁶⁴

Le terme parent renvoie ici au sens large du terme c'est-à-dire, toute personne avec laquelle l'individu partage les mêmes gènes de parentèle notamment les géniteurs directs, les grands-parents, les frères et cousins, les descendants.

A. La tradition émancipatrice et la tradition restauratrice.

C'est toujours avec le débat entre Gadamer et Habermas que nous allons mener cette étude. Ricœur nous donne déjà le tempo de ce débat. Dès le début de son texte intitulé « *Herméneutique et critique des idéologies* » il s'interroge sur le champ dans lequel est mené ledit débat. Il soutient que ce débat ne concerne pas seulement une question de méthodologie, il touche un des éléments fondamentaux de la philosophie en question : la fausse conscience et les distorsions de la communication humaine. C'est cela, comme le souligne Ricœur, le vrai enjeu du débat entre herméneutique gadamérienne et la critique des idéologies. Dans ce cadre, Ricœur écrit :

« *Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Or en est-il bien ainsi ? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée ? Mais une herméneutique qui rendrait justice à la critique des idéologies, je veux dire qui en montrerait la nécessité du fond même de ses propres exigences est-elle possible ? On le devine, l'enjeu est considérable.* » ¹⁶⁵

On voit qu'à travers ce questionnement, Ricœur oriente sa démarche vers le décentrement du débat. En dépassant la simple question méthodologique – pour interroger la société humaine. Ce décentrement s'observe par l'introduction des termes comme fausse conscience et distorsion de la communication. Termes qui sont porteurs de la charge politique notamment, l'enjeu de l'autorité et de l'émancipation.

Commençons par le débat sur la méthodologie. Faut-il le rappeler, dès le début de ce travail nous avons vu que la question de l'appartenance et de la distanciation est menée dans le contexte de la recherche en sciences de l'esprit. Cette question porte de manière subtile et manifeste l'opposition entre expliquer et comprendre d'où cette fameuse acception d'une distanciation aliénante. Nous n'allons pas revenir sur les détails de l'herméneutique de Gadamer. Nous avons suffisamment abordé cette question de distanciation aliénante. Nous allons directement à la lecture des critiques des idéologies. Cette critique est faite par Paul Ricœur¹⁶⁶ suivant quatre axes principaux. Tout d'abord Ricœur part de la distinction

¹⁶⁵

Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, po cit., p.367.

¹⁶⁶

Op cit., pp. 388-399. Cf. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, traduction et préface de Jean-René Ladmiral, Paris, éditions Gallimard, 1973, pp. 147-150.

des trois types d'intérêts chez Habermas. Il s'agit de l'intérêt technique, de l'intérêt pratique et de l'intérêt de l'émancipation. Ces intérêts sont consubstantiels à la nature humaine, ils déterminent la spécificité humaine et, se manifestent dans les triptyques suivants : le travail, le pouvoir et le langage. À partir de cette distinction, Ricœur passe par une voie interrogative pour montrer que ces intérêts constituent en soi des existentiels. Il écrit

: « Ne faut-il pas, dès lors, reconnaître que la découverte des intérêts à la racine de la connaissance, la hiérarchisation des intérêts et leur rapport à la trilogie travail – pouvoir – langage relève d'une anthropologie philosophique parente de l'analytique du Dasein de Heidegger, plus particulièrement de son herméneutique du 'soui' ? S'il en est ainsi, ces intérêts ne sont ni des observables, ni des entités théoriques comme le moi le surmoi et ça chez Freud, mais des 'existentiels'. Leur analyse relève d'une herméneutique, dans la mesure où ils sont à la fois 'le plus proche' et 'le plus dissimulé', et qu'il faut les désocculter pour les reconnaître¹⁶⁷. ».

On voit bien que dans cet extrait, Ricœur ne se limite pas à questionner la proximité entre la notion d'intérêt chez Habermas et le souci d'intérêt chez Heidegger. Il soutient aussi que l'intérêt constitue en soi un objet d'étude pour l'herméneutique. Il est situé entre le proche, donc le manifeste et le lointain ou voilé. Dans cet esprit, il nécessite une herméneutique pour le désocculter comme le souligne Ricœur. Ce deuxième axe de la lecture Ricœurienne n'est pas sans établir un lien entre herméneutique et critique des idéologies. Il s'agit de l'herméneutique de la finitude puisqu'elle articule le concept de préjugé et le concept d'idéologie¹⁶⁸.

Dans la même lancée, Ricœur aborde l'articulation entre science sociale et intérêt d'émancipation chez Habermas. Cette articulation est en soi un élément majeur dans l'opposition entre la critique des idéologies et l'herméneutique. Cette opposition s'observe particulièrement dans l'idée d'émancipation – qui oriente vers le futur et manifeste l'indépendance – et le traditionalisme qui est tourné vers la restauration de l'héritage issu du passé. Du point de vue de Ricœur, cette opposition est en réalité apparente. En effet, toute émancipation n'est possible, selon Ricœur, que lorsqu'elle établit un repère dans la sphère historique. Elle ne peut se faire dans le vide, elle jette toujours ses bases sur un déjà-là historique. Et c'est l'action communicative, comme l'évoque Ricœur, qui constitue le lieu de la consécration de

¹⁶⁷

Ricœur, op cit., p. 410

¹⁶⁸ Op cit., p. 410-411.

cette idée émancipatrice. En d'autres termes, c'est par l'interprétation de l'héritage culturel que l'intérêt d'émancipation est possible. Car, c'est dans un mouvement de va-et-vient dans le passé que l'on peut se projeter dans le futur et, aboutir à une idée émancipatrice. Ricœur résume au mieux cette conception en soulignant : « *qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est peut-être pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation.*¹⁶⁹ ».

Après ce deuxième point de désaccord entre herméneutique et critique des idéologies, Ricœur aborde le troisième point. Dans ce dernier, Ricœur met l'accent sur la relation entre la pensée habermassienne et le concept d'idéologie en question. À ce niveau, Ricœur s'intéresse spécifiquement à la nature de l'idéologie chez Habermas¹⁷⁰. Faut-il le noter, ce dernier met l'accent sur l'aspect contemporain de l'idéologie. Dans la même lancée que Marcus et Jacques Ellul, pour Habermas, l'idéologie contemporaine a une teneur scientifico-technologique. Ricœur synthétise cette conception comme suit :

« La société industrielle, selon Habermas, a remplacé les légitimations traditionnelles et les croyances de base utilisées comme justification du pouvoir par une idéologie de la science et de la technologie. L'état moderne, en effet n'est plus un état voué à représenter les intérêts d'une classe opprimante, mais à éliminer les dysfonctions du système industriel ; justifier la plus-value en dissimulant son mécanisme n'est plus dès lors la fonction légitimante première de l'idéologie, comme à l'époque du capitalisme libéral décrit par Marx, tout simplement parce que la plus-value n'est plus la source principale de productivité, et son appropriation le très dominant du système ; le très dominant du système

¹⁶⁹

Ricœur, op cit., p. 412.

¹⁷⁰

Habermas procède par une distinction entre deux types de sociétés : La société traditionnelle et la société moderne. La différence entre ces deux formes de sociétés est liée aux structures qui légitime le pouvoir et le fonctionnement de ladite société, en somme le cadre institutionnel. À propos de la société traditionnelle, il écrit : « *L'expression de "société traditionnelle" se réfère au fait que le cadre institutionnel repose sur le fondement incontesté de la légitimation donnée par certaines interprétations mythiques, religieuses ou métaphysique de la réalité dans son ensemble, qu'il s'agisse du cosmos ou bien de la société* ». Op cit., p. 27, puis il ajoute : « *Au seuil de l'époque moderne, la rationalité des jeux de langage liée aux activités de communication se trouve confrontée à une rationalité des relations entre la fin et les moyens qui est liée aux activités instrumentales et stratégique. Dès lors que cette confrontation devient possible, c'est la fin de la société traditionnelle. La forme traditionnelle de légitimation de la domination fait faillite.* », p. 30. Habermas montre que la rationalisation de la vie sociale rend vétustes tout l'appareillage idéologique, mythique et religieux qui constituent le socle de la légitimation des institutions sociales. En plus, elle ne se limite pas seulement à effondrer ce socle, elle ouvre aussi une voie qui mène vers d'autres éléments fondamentaux de légitimation du cadre institutionnel. Le principal de ces fondamentaux est l'approche scientifique qui non seulement sert d'outil de la critique du socle précédent, mais aussi elle déploie des nouvelles manières d'appréhender le réel et de se représenter le monde. Ainsi il tire une conséquence comme suit : « *Ce n'est qu'alors qu'apparaissent les idéologies au sens étroit du terme : elles remplacent les légitimations traditionnelles de la domination en même temps qu'elles se présentent en se réclamant de la science moderne et se justifient en tant que critique de l'idéologie.* », op cit., p. 34.

est la productivité de rationalité elle-même, incorporée dans les ordinateurs ; ce qui est alors à légitimer, c'est l'entretien et la croyance du système lui-même. [...]. L'idéologie moderne diffère donc sensiblement de celle décrite par Marx, qui ne vaut que pour la courte période du capitalisme libérale et n'a donc aucune universalité dans le temps ; il n'y a d'ailleurs pas non plus d'idéologie prébourgeoise et l'idéologie bourgeoise est expressément liée au camouflage de la domination sous l'institution légale du libre contrat du travail¹⁷¹. »

Dans cette nouvelle conception d'idéologie, Habermas montre, dans la suite de Weber, qu'il y a une sorte d'homogénéisation de l'action instrumentale et de la communication. Cette homogénéisation repose sur le refoulement des problèmes de la praxis ; cela, en lien avec la communication. Et l'enjeu de la légitimation de l'autorité – sur laquelle se base et fonctionne le système capitaliste – justifie la mutation de l'idéologie ; qui devient en substance la conjonction de la science et de la technique. Enfin, dans un quatrième point, Ricœur montre que ces deux courants de pensée ont une attache particulière à la tradition. Il stipule que certes Gadamer manifeste son intérêt à l'égard de la tradition, il n'en est pas moins chez Habermas. En effet, pour soutenir la théorie de l'émancipation, Habermas s'inscrit dans le sillage de l'esprit des lumières. Il ne reprend pas évidemment, argent comptant, l'Aufklärung. Mais sa pensée implique la tradition émancipatrice de l'esprit de lumière. Ricœur clarifie cet aspect en le rattachant particulièrement au concept de tradition : Celle des actes libérateurs comme l'exode et la résurrection¹⁷². On voit à partir de ce quatrième point que l'herméneutique et la critique des idéologies s'attachent particulièrement à la tradition ; qu'elle soit une tradition de restauration ou une tradition de libération, nous avons affaire à un héritage qui vient d'un passé.

Ces quatre points évoqués par Ricœur ne montrent pas certes une fusion de l'herméneutique et de la critique des idéologies. Ce n'est d'ailleurs pas l'intention de Ricœur. Faut-il le préciser, Ricœur démasque ce que les deux courants de pensée ont en commun. Ricœur qualifie cette convergence comme fausse antinomie. Seulement, n'est-il pas important de se demander si la fausse antinomie n'est pas un marqueur d'une dialectique entre restauration et émancipation comme nous venons de l'évoquer dans la section précédente ?

Nous ne pouvons finir ce point sans répondre à cette interrogation. En tout cas, ne serait-ce qu'en partie. Le croisement de la tradition restauratrice de Gadamer et la tradition émancipatrice de Habermas nous ramènent dans notre étude de la

¹⁷¹ Paul Ricœur, op cit., p.414.

¹⁷² Op cit., pp. 415-416.

mêmeté et de l'ipséité. À la différence, les deux identités se limitent à l'échelle de l'individu, tandis que les courants gadamérien et habermassien portent sur la réception de deux traditions différentes. Seulement, ces deux traditions convergent vers l'idée de l'affection du présent par le passé.

Prenons le cas de la tradition émancipatrice. Sa particularité réside dans l'autoréflexion. Habermas définit cette autoréflexion comme suit : « *L'autoréflexion est déterminée par un intérêt de connaissance émancipatoire*¹⁷³ ». Il évoque par émancipation, l'acte de se libérer des « *puissances hypostasiées* », pour nommer les forces qui légitiment les institutions. En d'autres termes, par l'autoréflexion, la théorie habermassienne renforce l'approche rationaliste, aussi il concilie le rationalisme à la liberté. Ce qui veut dire que la raison a pour vocation de libérer l'individu du joug de toute forme d'abus du pouvoir moderne – via l'idéologie scientifico-technique. Cette conception émancipatrice tourne l'individu vers le futur. Par contre, cette démarche s'inscrit dans un déjà-là idéologique et conceptuel. On voit se manifester l'héritage de l'exode, de la résurrection et de l'esprit des Lumières. Dans cet esprit, cette émancipation ne se fait et ne peut se faire que parce que l'individu appartient à un courant de pensée, à une histoire, par conséquent à une tradition. On constate, donc, que le courant émancipateur de Habermas se maintient sur une tradition comme support ; tout comme l'ipséité se base sur l'identité idem. Aussi, en perdant cette part traditionaliste, Habermas la réintègre dans l'idée même de l'émancipation. Ricoeur soutient à ce propos que pour se projeter vers le futur, il y a nécessairement un recours au passé. Nous allons revenir sur cette question dans le point suivant.

Dans la même logique, pour revenir à Gadamer, la perspective restauratrice n'est viable que sur fond d'une certaine rationalité. Faut-il le préciser, Gadamer a certes fustigé la distanciation aliénante, mais il ne rejette pas totalement la raison. Au contraire, il soutient que cette raison reste et demeure précédée et portée par la tradition. L'historicisme est donc le point de départ ; et qu'il est en soi dangereux de vouloir soustraire cette raison humaine de sa réalité d'être-affecté-par l'histoire. Seulement, dès lors que cette distanciation est devenue positive, il n'est plus soutenable de rester dans une logique exclusivement restauratrice. Car pour que la tradition soit restaurée, il y a la nécessité de passer par une phase rationnelle.

¹⁷³

Jürgen Habermas, op cit., p. 150.

En somme, avec Ricœur, on se rend à l'évidence que ces deux courants constituent en soi les deux faces d'une même médaille. Le traditionalisme est une sorte de support pour l'idée émancipatrice, tout comme l'idée émancipatrice est une sorte de lumière pour recevoir et restaurer le passé. Il y a donc une réciprocité, voire une dialectique entre les deux courants de pensée ; une dialectique que concilie implicitement historicisme et émancipation. Peut-être même nous pouvons oser dire une dialectique entre Gadamer et les Lumières, par extension une dialectique entre appartenance et distanciation.

Pour finir ce point, notons que Ricœur a bien précisé que son but n'est pas de fusionner les deux courants. Il vise plutôt à démasquer la fausse antinomie qui voile ce que ces courants ont en commun. Pour cette raison, il a pris le soin de laisser chacun des deux courants dans sa tradition ou lieux d'ancrage. La tradition restauratrice pour Gadamer et la tradition émancipatrice pour Habermas. À notre niveau, nous allons tenter de creuser davantage pour voir si cette articulation peut avoir un lieu d'expérience privilégiée – tout en maintenant la spécificité du point d'ancrage de chacun de ces courants. Cette démarche sera entreprise dans le dernier point de cette partie.

B. Régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance.

C'est dans l'analyse Ricœurienne sur l'idéologie et l'utopie que nous allons amorcer le dernier tournant de cette première partie. Le choix de ce travail de Ricœur réside dans le fait que ces deux notions font suite à l'articulation entre la tradition restauratrice et la tradition émancipatrice. Aussi, ces deux notions nous permettront de « régionaliser » la distanciation au sein de l'appartenance. À cet effet, nous allons mener deux approches. Une première qui va nous permettre d'étudier la possible articulation entre ces deux notions, une deuxième qui nous permettra de vérifier le possible ancrage dans un lieu privilégié. Pour commencer, nous allons définir ces deux notions. Nous allons nous appuyer sur Ricœur pour cette définition.

Dans la perspective d'étudier l'imaginaire social, Ricœur s'est particulièrement intéressé à ces deux notions. Il soutient que ces dernières constituent les deux réalités qui animent l'imaginaire d'une société ou bien communauté donnée. Seulement, leur présence se manifeste le plus souvent dans une logique conflictuelle.

En effet, selon Ricœur ce conflit s'observe dans l'oscillation entre d'un côté une forme idéologique de l'imaginaire social ou culturel, de l'autre côté sous la forme de d'utopie.

Pour approfondir sa démarche, Ricœur commence par définir l'idéologie. Il soutient qu'au-delà de sa fonction dissimulatrice et légitimante d'une autorité, l'idéologie est en soi le lieu de fondation, de maintien et d'expression de l'identité d'une communauté donnée. Il écrit :

« *Quel est alors le rôle de l'idéologie ? C'est de diffuser la conviction que ces événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité d'une communauté. [...]. Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même. Cette image stable et durable exprime le niveau le plus profond du phénomène idéologique*¹⁷⁴ ».

Ricœur montre que l'idéologie est en réalité le socle de l'identité de toute communauté. Elle est le facteur d'individualisation de la communauté, aussi de sa permanence dans le temps. Elle est aussi le mécanisme par lequel l'identité de la communauté s'impose à tous ces membres.

Par cette définition, on constate que l'idéologie est proche à la fois de l'involontaire, mais aussi de l'identité idem-ipsé – que nous avons évoquée pour qualifier le croisement entre mêmeté et ipséité. Dans son aspect involontaire, l'idéologie apparaît comme une réception pour chaque membre de la communauté. Bien que, selon Ricœur, les significations précises de certains souvenirs échappent aux membres de la communauté, ces souvenirs – les souvenirs issus de l'idéologie – continuent à être le ciment qui consolide les liens de fraternité entre les membres de ladite communauté.

Cette acception montre que l'idéologie est une forme de rapport entre une société ou communauté avec son identité propre. Elle est en plus une forme de relation de chaque membre de ladite société ou communauté avec son identité collective. Elle favorise le retour, l'interaction, l'intériorisation et l'identification de la communauté/société ou de leurs membres à ce passé. Dans cette optique, nous pouvons affirmer que l'idéologie est l'essence même de l'appartenance, puisqu'elle est porteuse à la fois de l'identité sociale ou culturelle ; aussi parce qu'elle maintient

¹⁷⁴

Ricœur, op cit., p424-425.

durablement le phénomène d'identification de la société/communauté et ou de ses membres.

À suivre cette définition de l'idéologie, on constate que celle-ci nous révèle une relation particulière entre une communauté donnée et son passé. Loin d'être une relation conflictuelle, à travers l'idéologie, le passé se stabilise et se maintient durablement dans la mémoire collective. Il devient la référence pour le présent et le moyen pour la communauté de s'imposer – de tout le poids de la tradition – sur l'individu. Dans cette logique, on constate qu'entre la tradition et l'idéologie, il existe une relation positive ; au point où nous serons tentés d'affirmer que toute tradition ne survit qu'à travers une idéologie. Tout comme toute idéologie ne tire son sens qu'à partir d'une tradition. Car, comme le souligne Ricœur¹⁷⁵, en plus de donner une actualité à l'autorité du passé, l'idéologie légitime voire dissimule cette figure de l'autorité au point où elle assume la fonction justificatrice. En somme, l'idéologie et la tradition sont consubstantielles.

Cette réciprocité entre tradition et idéologie ne nous permet-elle pas de soutenir qu'il y a une dimension restauratrice dans l'idéologie ? En effet oui, sous l'angle de cette réciprocité, l'idéologie joue ce rôle de restauration de la tradition. Un rôle qui laisse apparaître une convergence entre le traditionalisme et l'idéologie. D'ailleurs, cette convergence s'observe dans l'histoire à travers certaines revendications identitaires des communautés et des nations. C'est cette convergence entre autorité et idéologie qui est critiquée dans la tradition philosophique, particulièrement dans la tradition des Lumières et dans la tradition marxiste de Marx à Habermas. D'où l'idée d'une théorie émancipatrice critique vis-à-vis de l'idéologie.

Après la notion d'idéologie, venons-en à celle d'utopie. Dans la suite de son travail, Ricœur se penche aussi sur cette dernière. Il souligne que celle-ci est pratiquement l'opposée de l'idéologie. Car elle est une sorte d'affranchissement de la réalité – par une projection vers le futur. Cette dimension projective fait de l'utopie une sorte d'exil hors du monde¹⁷⁶, comme le fait la lecture. Elle est la proposition d'un monde nouveau, donc une ouverture sur des mondes possibles.

¹⁷⁵

Op cit., p 425.

¹⁷⁶

Op cit., p 426-431.

À la différence de l'idéologie, l'utopie ne penche pas vers la restauration d'un quelconque passé. Au contraire, elle est même une subversion du monde réel, une proposition contre le passé comme l'écrit Ricœur :

« Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser " autrement qu'être " du social¹⁷⁷. »

L'utopie apparaît donc comme le contraire de l'idéologie. Elle s'oppose à cette dernière parce qu'elle déconsolide l'ordre établi – donc l'autorité – mais aussi elle est tournée vers le futur. Elle est donc à l'idéologie ce que l'avenir est au passé. Dans la même lancée, l'utopie propose un autre corps social ou communautaire. Elle remet en cause cette actualité du passé – dans le présent - et se détourne de tout projet de restauration. Elle vise une émancipation vis-à-vis de cette forme d'autorité.

Pour aborder cette dimension émancipatrice, Ricœur¹⁷⁸ examine les trois composantes de l'Utopie. Premièrement, notons que pour qu'une société/ communauté puisse poser un regard critique, s'extraire et dépasser la réalité ambiante ; elle nécessite de passer par une phase de réflexivité. Cette phase est non seulement fondamentale pour ce processus utopique, mais aussi, elle constitue le moteur même de cette utopie. Pour cette raison, Ricœur souligne que l'autoréflexion est la base et le cœur de l'utopie. Deuxièmement, le processus du dépassement de la réalité implique la capacité de mise en épreuve du réalisable. Cette spécificité qui vient de l'esprit des Lumières, selon Ricœur, montre l'ancrage de l'utopie dans une tradition déterminée – particulièrement ici les temps modernes. Troisièmement, l'utopie suppose une activité imaginative. Ricœur sous-entend ici que cette activité traduit une espérance rationnelle. Dans ce sens, l'utopie est une ouverture sur le spectre des intérêts tout en empêchant de retomber dans l'intérêt instrumental.

Ces trois étapes montrent que l'utopie est non seulement une autoréflexion, mais aussi elle est cumulativement une continuité de la tradition émancipatrice des Lumières qui conduit vers plus d'horizons. Cette étape permet en plus de comprendre que l'utopie constitue une sorte de distanciation. En effet, dans une lecture de Saint-Simon, Ricœur soutient que l'utopie est une sorte d'épochè. Il écrit :

¹⁷⁷

Op cit., 427.

¹⁷⁸

Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, traduction de Myriam Revault D'Allones et Joël Roman, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 331-333.

« Nous sommes ordinairement tentés d'affirmer que nous ne pouvons pas mener une autre vie que celle que nous menons actuellement. Mais l'utopie introduit un sens du doute qui fait voler l'évidence en éclat. Elle opère à la manière de l'épochè chez Husserl, quand il parle (dans les *Ideen I*) de l'hypothèse d'une mise entre parenthèses du monde – ce qui est une expérience purement mentale. L'épochè requiert la suspension de nos assertions sur la réalité.¹⁷⁹ ».

L'utopie rejoint donc l'épochè et la distanciation tant dans leur définition que dans leur relation avec le monde réel. À l'image des deux concepts, l'utopie est un exil hors du monde ; un exil fécond parce qu'il déploie des mondes possibles. Cette particularité de l'utopie nous ramène de plain-pied dans notre approche de la distanciation. Non satisfaite de la réalité, la société ou communauté suspend cette réalité et se projette vers des nouveaux horizons. En partant de cette définition, il appert que l'utopie joue, à quelques exceptions près, le même rôle que la théorie émancipatrice.

Finalement, par la définition de ces notions nous revenons dans le face-à-face entre l'idée restauratrice et l'idée émancipatrice. Plus, nous aboutissons à la dialectique entre appartenance et la distanciation. Cette fois-ci, ces deux idées ne traitent pas de l'épistémologie, plutôt, elles traitent de la manière d'être de l'individu et de la communauté dans l'ordre social ou culturel. Ricœur a bien résumé cette rencontre, en mentionnant que c'est dans l'imaginaire social ou culturel que ces deux notions convergent. À travers cette convergence, Ricœur montre que l'imaginaire social ou culturel est porteur d'une sorte de tension entre deux fonctions : « *La fonction d'intégration et la fonction de subversion*¹⁸⁰ » – incarnée respectivement par l'idéologie et l'utopie. C'est dans cette logique que Ricœur affirme que l'imaginaire, parce qu'il est traversé par cette tension, n'est pas en soi différent de l'imaginaire de l'individu.

Cette conclusion que Ricœur tire est capitale pour notre étude. En Établissant un parallèle entre l'imaginaire social ou culturel et l'imaginaire de l'individu, il fait un rapprochement entre le passé et le présent au sein d'une même entité. Une présence qui n'est pas forcément l'expression d'un conflit¹⁸¹. Au contraire, elle manifeste deux manières d'être de cette même entité. En s'appuyant

¹⁷⁹

Op cit., p. 394.

¹⁸⁰

Ricœur, op cit., p. 430.

¹⁸¹ Op cit., 431.

sur Kant, Ricœur aboutit à l'idée de la double dimension de l'imagination : l'imagination reproductrice et l'imagination productrice.

Il n'est point à rappeler que par l'imagination reproductrice, l'esprit humain penche vers le passé – incarnée par l'absence – pour saisir celui-ci afin de lui donner une consistance et une épaisseur réelle. C'est donc l'expression de l'interaction entre le présent et le passé ; une interaction que nous pouvons qualifier de restauratrice de la chose absente. Par l'imagination productrice, l'esprit humain suspend le monde présent, se tourne vers le futur.

Ce croisement entre le retour vers le passé et la projection vers le futur nous conduit dans la relation entre l'histoire et la fiction au cœur de l'identité narrative¹⁸². En étant le lieu de concours et d'articulation entre mêmeté et ipséité, l'identité narrative est, selon Ricœur le lieu du croisement entre histoire et fiction. Dans ce croisement, Ricœur montre que la concrétisation de l'intention de chacune des deux notions ne se réalise que dans leur réciprocité. À cet effet, l'histoire doit passer par une phase de fictionnalisation afin de devenir effective. Tout comme la fiction passe par une historisation pour se réaliser. Autrement dit, entre histoire et fiction il y a une ouverture et un accueil mutuel. Et pour qu'il y ait ouverture et accueil, il faut nécessairement une perte de soi dans l'autre, suivie d'une réappropriation de soi. Ce qui veut dire que dans cette réciprocité, il y a une articulation positive entre histoire et fiction. Une articulation qui est essentiellement basée sur le mouvement de désappropriation et de réappropriation de soi.

Ce que nous pouvons noter à partir de ce croisement entre histoire et fiction, c'est que Ricœur expose de manière limpide la réciprocité entre le passé – qui est la substance même de l'histoire et le futur ou le non-lieu qui est la visée de la fiction. Par cette réciprocité, Il y a une dialectique entre les deux dimensions de l'imaginaire tant au niveau de l'individu qu'au niveau d'une communauté donnée. Et Ricœur synthétise cette réciprocité par :

« Il semble, en effet, que nous ayons toujours besoin de l'utopie, dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans un ailleurs radical, pour mener à bien une critique également radicale des idéologies. Mais la réciproque est vraie. Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en

¹⁸² P. Ricœur, *Temps et récit tome 3 le temps raconté*, Paris, éditions du Seuil, 1985, p.339.

*appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative*¹⁸³. ».

Au final, le bon fonctionnement de l'imaginaire social ou culturel rime avec la dialectique entre idéologie et utopie. Cette dialectique permet à la fois de concilier le passé et le futur, aussi permet à la société ou la communauté d'être en même temps ancrée dans son identité originaire. Plus, de s'exiler dans des projections, de s'auto proposer des mondes possibles. Et c'est dans cette oscillation entre ce qui lui est un héritage et ce qui lui permet de s'émanciper que la communauté s'épanouit. Dans le même ordre d'idée, la dialectique entre idéologie et utopie n'est en rien différente entre la dialectique de l'idée restauratrice et de l'idée émancipatrice. Elle n'est non plus en rien différente entre la dialectique entre le volontaire – en tant qu'héritage – et le volontaire qui permet à l'individu de s'émanciper.

Mais, à la différence des deux premières formes, la dialectique de l'idéologie et de l'utopie dépasse proprement la question de l'épistémologie. Elle est la seule qui concerne concrètement le corps social ou culturel. Elle traite directement de l'identité de la société ou de la communauté ; aussi de la projection que cette communauté peut faire en dehors du carcan de ses représentations. Elle incarne le double jeu de la conservation voire du repli identitaire et de l'ouverture vers le monde extérieur. Par ouverture, il faut entendre l'accueil et le fait de tendre vers d'autres mondes possibles. Dans cette logique, cette dialectique nous transporte dans le tournant anthropologique de la distanciation au sein de l'appartenance.

C'est par l'analyse de ce tournant que nous allons finaliser cette première partie. Nous allons étudier ce tournant en nous demandant s'il n'est pas périlleux à la distanciation au sein de l'appartenance de se limiter au niveau interne à la société ou communauté ? Cette question qui paraît simple implique pourtant la vitalité même de cette dialectique. Nous allons emprunter une approche habermassienne pour clarifier cette interrogation. Dans son étude sur l'idéologie, Habermas fait une critique de la distorsion de la communication. Cette distorsion exprime la domination d'une classe sociale sur une autre classe sociale. Et l'idéologie en est le moyen adéquat qui exprime et pérennise cette domination. On revient donc avec Habermas sur la facette négative de l'idéologie. Elle montre que, sans autoréflexion, l'action communicationnelle n'exprime pas en réalité l'identité d'une société ou communauté

¹⁸³

Op cit., p. 431.

particulière. Au contraire, elle incarne et manifeste une excommunication c'est-à-dire, un déni de l'échange entre les classes sociales. Un déni qui se traduit par la domination d'une classe sur une autre classe. C'est cette relation dominatrice qui constitue la sève nourricière du marxisme – portée par la théorie de la lutte des classes.

Ce qui nous intéresse à ce niveau c'est le rôle que joue implicitement l'idéologie. En étant le facteur d'identification, l'idéologie peut aussi être le marqueur de la différence. C'est avec Ricœur que nous allons expliciter cette approche. Dans sa première lecture de la reconnaissance¹⁸⁴, il procède par la définition de l'identification. Il soutient que cette dernière rime toujours avec la définition de l'autre. En d'autres termes, pour qu'il y ait une identité sociale ou communautaire donnée, il faut nécessairement supposer l'existence d'autres identités et s'y distinguer. Ce qui stipule que l'idéologie qui assume le rôle d'intégrateur doit nécessairement assumer aussi celui de distinction. Pour rappel, Ricœur¹⁸⁵ montre que l'idéologie n'est pas qu'intégratrice, elle a aussi une fonction de résistance ; dans le sens où elle conserve le réel tel quel. D'où la résistance à l'égard du monde possible, de l'exil en dehors de la réalité – donc de l'ouverture vers l'extérieur. Cette fonction de résistance de l'idéologie favorise la polarisation, le repli, l'exclusion voire le conflit des identités. C'est donc en termes de rapport entre identités ou communautés que cette question sur l'idéologie nous conduit. En incarnant l'appartenance, l'idéologie porte en elle les germes de la crise des appartenances. Nous avons déjà effleuré cette thématique dans notre introduction, nous avons montré qu'effectivement se limiter dans une perspective traditionaliste mène inexorablement à une relation oppositive des appartenances.

C'est à ce niveau que la nécessité de la sortie hors de soi – de la communauté – se pose avec acuité. En effet, la fonction de résistance de l'idéologie implique l'importance de la fonction évasive et distanciatrice de l'utopie. Comme nous venons de l'évoquer, l'utopie permet la suspension du monde réel pour ouvrir la communauté sur le monde et déployer des mondes possibles. Elle permet de poser un regard positif sur le monde extérieur ainsi que le monde qui n'est pas encore. Et dans

¹⁸⁴
pp. 47-50.

Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, éditions Stock, 2004,

¹⁸⁵

Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op cit., p. 351.

sa dialectique avec l'idéologie, l'utopie apporte une certaine élasticité à l'appartenance puisqu'elle favorise le contact avec d'autres communautés et sociétés.

On assiste donc à l'éclosion d'une nouvelle phase de distanciation au sein de l'appartenance. Cette phase porte spécifiquement sur l'enjeu de l'interaction entre communautés. C'est par la théorie de la compréhension de soi d'une communauté que nous allons aborder cette dialectique. Nous allons emprunter la démarche Ricœurienne de la compréhension de soi – dans la théorie du texte. Nous allons l'élargir au niveau d'une communauté, puis l'intégrer à la distanciation au sein de l'appartenance – qui est portée par l'articulation entre idéologie et utopie. Pour ce faire, nous allons scinder cette étape de compréhension de soi en deux temps. Le premier temps est celui de la désappropriation de soi. Dans cette phase la communauté s'exile en dehors d'elle-même. Cet exil s'effectue dans deux directions. Le retour à ses valeurs traditionnelles et la projection vers le futur. Dans le mouvement de retour, la communauté s'auto-définit. Elle donne sens à son existence et se distingue des autres communautés par ses souvenirs, ses commémorations, ses codes éthiques etc. Dans le mouvement de projection, elle tend vers un autre monde possible – en s'appuyant sur la convergence entre son passé et son avenir.

Ces deux mouvements permettent d'observer le phénomène de la constitution et de la viabilisation d'une communauté. Seulement, à ce niveau, il apparaît une sorte de solipsisme tacite. En effet, dans ce phénomène de constitution et de viabilisation c'est la communauté qui, en quelque sorte, se parle à elle-même. C'est elle qui définit son identité et se projette. Elle existe toute seule et se parle à elle-même ; seule comme une conscience insulaire. Pourtant, dans la théorie de la distanciation positive, Ricœur soutient que c'est par la médiation que la compréhension de soi se réalise. En d'autres termes, il faut nécessairement une communauté différente pour témoigner et reconnaître l'identité de la communauté première. À cet effet, la compréhension de soi apparaît comme une désappropriation de soi dans le jugement de l'autre. Dans le deuxième temps, c'est par un mouvement de retour, cette fois-ci, vers soi-même ou réappropriation que la communauté accède à la compréhension de soi. Dans cette perspective, la dialectique de l'idéologie et de l'utopie se concrétise dans et par la réciprocité entre communautés ; donc dans et par la reconnaissance mutuelle.

En aboutissant à la notion de reconnaissance, la distanciation au sein de l'appartenance se régionalise dans l'interaction entre communautés. Cette dialectique se détache de la démarche épistémologique pour intégrer le dialogue dans la diversité. Dans la même lancée, elle convoque la dimension anthropologique de l'herméneutique. En effet, la reconnaissance mutuelle suppose à la fois une relation de chacune des communautés avec sa propre histoire ; aussi une relation qui met aux prises les deux communautés et le processus historique dans lequel elles sont imbriquées. Cette relation entre communautés et histoire réintègre la question de l'histoire dans la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Par histoire il faut entendre non seulement le passé d'une communauté donnée, mais aussi le lien qui lie cette communauté avec ce passé. L'histoire apparaît donc comme l'héritage qui affecte ladite communauté.

En évoquant la question de l'héritage, on revient de plain-pied dans les travaux de Gadamer. Avec le concept de *Wirkungsgeschichte*, comme analysé dans la première sous-partie, Gadamer montre le rôle prépondérant de l'effet historique. Sans pour autant revenir sur la définition, ce concept ne se limite pas exclusivement à l'approche compréhensive du texte. Elle concerne aussi la compréhension de soi pour une communauté. C'est avec Jean Grondin¹⁸⁶ que cette approche peut être développée. Dans une lecture gadamérienne, en effet, Grondin traite du concept de *Wirkungsgeschichte*. Des trois significations de ce concept, c'est la troisième qui nous met de plain-pied dans le tournant de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Au-delà de la dimension positive, la troisième signification de la *Wirkungsgeschichte* coïncide avec la conscience de la substantialité. Jean Grondin résume cette signification comme suit : « *On peut surtout saluer dans cette "conscience" du travail de l'histoire une reconquête de la dimension originellement anthropologique (ou éthique) de l'herméneutique.*¹⁸⁷ ». La *Wirkungsgeschichte* apparaît donc comme une réappropriation de soi. Il s'agit, pour toute conscience, de se définir comme finie : Accepter sa finitude et se réapproprier son héritage. Au-delà, La *Wirkungsgeschichte* introduit l'aspect anthropologique au sein de l'herméneutique. Le comprendre ne se limite plus, dans ce cas, à la question du texte. Il concerne aussi

¹⁸⁶ Jean Grondin, *L'Horizon Herméneutique de la pensée contemporaine*, op cit., pp. 213-222.

¹⁸⁷ Ibid., p. 220.

l'histoire ou tradition en question. Au fil de son analyse, Jean Grondin perçoit une analogie entre le paradigme du texte et le paradigme de l'histoire. Il écrit :

« Il faut aussi attirer l'attention sur un aspect important de cette origine philologico-historique de la Wirkungsgeschichte que Gadamer ne met pas toujours en relief, peut-être parce qu'il sous-tend secrètement toute son analyse : le paradigme du texte, emprunté à la philosophie, se trouve en effet étendu à toute la sphère du comprendre, ainsi doté d'un caractère narratif et dialogique. L'analogie se fonde sur l'idée que les contenus de sens étrangers, historiquement médiatisés, réinscrire dans des contextes qui nous sont déjà plus ou moins familiers. Ce récit est l'œuvre du travail de l'histoire¹⁸⁸. ».

Dans la suite de Ricœur, on peut lire avec Grondin que le comprendre ne se limite pas exclusivement au texte. Il concerne aussi le récit – en tant que travail de l'histoire. À élargir cette lecture, on se rend à l'évidence que la Wirkungsgeschichte peut éclaircir davantage la relation entre comprendre et la reconnaissance mutuelle. Sans pour autant revenir sur ce lien, notons que la reconnaissance mutuelle ou mutualité est l'incarnation pratique du comprendre – dans l'interaction entre communautés. Et si le comprendre est intrinsèquement lié au récit – travail de l'histoire – il est loisible de soutenir que le « travail de l'histoire » est, à son tour, incarné par la mutualité.

Plus, Grondin fait une analogie entre le texte et l'histoire. Il montre que l'approche compréhensive concerne aussi le travail de l'histoire en tant que récit. Or, comme nous l'avons vu avec Gadamer, le travail de l'histoire est une sorte de déjà-là qui transporte la raison c'est-à-dire l'humain. Nous sommes le produit de notre histoire. Une histoire positive qui conditionne notre nature d'être rationnel. Dans cette logique, le comprendre peut avoir comme objet d'étude le texte tout comme un récit historique. Par l'élargissement de ce paradigme – du texte au récit historique – on observe au mieux le projet d'ériger le comprendre en modèle de méthode pour les sciences humaines notamment l'histoire voire l'anthropologie. Dans l'optique de la mutualité, l'étude du récit sous-tend une attention particulière au travail de l'histoire qui affecte les communautés – qui sont parties prenantes de la reconnaissance mutuelle. Mais, faut-il le préciser, le travail de l'histoire concerne à la fois l'histoire en tant qu'enchaînement de faits, mais aussi et surtout l'histoire en tant qu'œuvre

¹⁸⁸ Jean Grondin, op cit., pp. 218-219.

humaine – dans le sens ricoeurien du terme. Dans cette lancée, l'intérêt du récit réside dans la dimension anthropologique – donc de la tradition.

Ce tournant anthropologique de la mutualité ouvre la voie qui mène vers une herméneutique de la tradition. Cette forme de l'herméneutique a été développée par plusieurs auteurs. Il s'agit entre autres de Geertz Clifford et de Kawende. Pour faire simple, notons que l'herméneutique de la tradition¹⁸⁹ naît du romantisme allemand. Selon Kawende, cette herméneutique a pour but d'interpréter, d'étudier et de cerner les faits de la culture et de la tradition¹⁹⁰. Tout comme l'herméneutique permet d'interpréter un texte, l'herméneutique de la tradition est consacrée à la culture et la tradition. Cette conception est renforcée par les travaux de Clifford. Selon ce dernier, la notion de texte va au-delà de « texte écrit ». Elle concerne aussi les différentes formes de production humaine, notamment les modes de vies pratiques, l'imaginaire d'un peuple voire sa conception du monde. Toujours selon Clifford, chaque peuple vit dans sa culture comme l'araignée vit dans sa toile. Dans ce sens, pour comprendre un peuple, il faut impérativement saisir le tréfonds de sa culture. Or, Clifford¹⁹¹ soutient que toute culture se structure comme un texte. Elle fixe l'imaginaire dudit peuple, extériorise cet imaginaire et permet de saisir le sens que transporte cette culture.

Cette dynamique « anthropologisante » de l'herméneutique permet de constater que le comprendre concerne à la fois les textes littéraires et les textes de la culture ou les traditions. En d'autres termes, il est loisible d'affirmer que l'herméneutique peut être appliquée à l'anthropologie. Dans le cas de notre recherche, c'est avec le tournant de la mutualité que l'herméneutique appliquée à l'anthropologie va prendre tout son sens. En étant un dialogue de culture, la mutualité est un espace pratique du comprendre. Chacune des communautés est censée saisir le sens que véhicule la culture de son partenaire – pour aussi cerner au mieux sa propre culture. Ce qui montre une sorte de dialectique entre le comprendre et le se comprendre. « Comprendre » devient une phase transitoire du « se

¹⁸⁹ Jean Onaotsho Kawende, *Appartenance et distanciation. De Gadamer et Ricoeur à l'herméneutique africaine*, Louvain-la-Neuve, éditions Presses universitaires de Louvain, p. 149.

¹⁹⁰ Ibid., p. 149.

¹⁹¹ Clifford Geertz, *Savoir local. Savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, éditions Presses Universitaires de France, 1986. P. 63.

comprendre » c'est-à-dire, avant de se comprendre, chaque communauté doit avant tout comprendre le sens de la culture de son partenaire. Par cette compréhension, ladite communauté se distingue de son partenaire en mettant en évidence son idiosyncrasie.

Pour étudier de manière pratique cette question, il serait meilleur de s'appesantir sur un modèle illustratif. Le choix d'un cas pratique permettra de cerner non seulement la dimension anthropologique du comprendre, mais aussi d'expérimenter la reconnaissance mutuelle ou mutualité. L'exemple cousinage à plaisanterie peut servir de modèle adéquat pour cette étude. En étant une pratique de dialogue entre communautés, le cousinage est aussi une voix de compréhension et de compréhension de soi. Pratiqué dans plusieurs sociétés, notamment africaines, le cousinage à plaisanterie peut être un paradigme à part entière. Mais, pour saisir ce paradigme, il faudrait passer par une phase de présentation générale du cousinage à plaisanterie. Pour cette raison, la deuxième partie de cette thèse sera consacrée exclusivement cette présentation.

Deuxième Partie.

Le cousinage à plaisanterie : la dialectique concrète de l'appartenance et de la distanciation.

Introduction de la deuxième partie.

La première partie de notre étude nous a permis de faire un parcours conceptuel de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Mais cette lecture est restée confinée dans la sphère épistémologique. Et au cœur de cette démarche, nous nous sommes focalisés sur le couple « comprendre et expliquer ». Nous sommes partis d'une position de différence, en passant par une exclusion épistémologique entre les deux notions, pour enfin aboutir à l'articulation entre elles. Dilthey, Gadamer et Ricœur ont été d'un apport mémorable à ce niveau. Dans cette lancée, Ricœur – dans la suite de Gadamer – pousse l'articulation entre comprendre et expliquer au-delà de la simple question épistémologique. Il introduit de manière inédite la dimension anthropologique dudit débat.

Cet approfondissement initié par Ricœur n'est pas sans impact sur notre travail. Effectivement, dans cette partie de notre travail, nous allons creuser davantage cet aspect afin de saisir les tenants et les aboutissants d'une telle réorientation. Notre objectif consiste à vérifier l'articulation entre appartenance et distanciation en nous basant sur des données anthropologiques. Pour ce faire, nous allons scinder cette partie en deux sous-parties. Dans la première sous-partie, nous allons effectuer une présentation du modèle à partir duquel nous allons mener notre étude. Il s'agit du cousinage à plaisanterie. Dans la deuxième partie, il sera question d'analyser la portée sociopolitique du cousinage à plaisanterie. Aussi, de faire une ouverture sur le contractualisme des Lumières.

Première sous-partie.

Le cousinage à plaisanterie entre
appartenance et distanciation.

Chapitre 1 : Présentation générale du cousinage à plaisanterie.

Ce premier chapitre va essentiellement porter sur la présentation du cousinage à plaisanterie et sa relation avec la notion d'appartenance. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction générale, le cousinage à plaisanterie est une pratique culturelle qui est susceptible d'incarner la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Et dans l'optique de saisir au plus près cette question, nous allons aborder doublement cette pratique culturelle. Dans un premier temps, nous allons nous intéresser à la présentation qui est faite par les anthropologues. À ce niveau, nous allons tout simplement décrire le cousinage à plaisanterie. Dans la deuxième étape, nous allons établir la corrélation qui peut exister entre le cousinage à plaisanterie et la notion d'appartenance.

Section1. Le cousinage à plaisanterie dans la pensée anthropologique.

Pour débiter notre travail, nous allons visiter les auteurs de la première heure – qui ont mené des travaux sur la thématique du cousinage à plaisanterie. Notre première référence est Mauss. Ce dernier fait effectivement partie des auteurs qui ont parlé assez tôt du cousinage à plaisanterie. Aussi, il occupe une place charnière entre les tout premiers rapports sur la thématique et les études scientifiques qui en sont issues. Dans ses travaux de 1926, en effet, MAUSS¹⁹² oriente sa recherche vers les relations sociales basées sur les liens familiaux, claniques et ethniques. Le point à partir duquel Mauss a construit son travail est la parenté. Cette dernière résume l'ensemble de relations qui existent entre des catégories précises d'individus. Elle règle ainsi les attitudes entre les individus de manière interne et externe au groupe. Derrière cette réglementation des attitudes des uns à l'égard des autres, la parenté insère une classification desdits individus : celui que je dois éviter, avec qui je dois plaisanter, qui je dois reconnaître comme étant mon proche, qui je dois regarder comme un allié, comme un prochain ou simplement comme un quelconque individu voire comme un adversaire. En régulant alors les rapports entre individus, la parenté rend en plus manifeste l'inclusion de l'individu au sein d'une vaste structure sociale comme nous l'avons évoqué ci-dessus. Elle définit l'appartenance et la non-appartenance de chaque individu à un groupe humain ou communauté précise. De ce fait, la parenté devient le symbole de l'appartenance d'un individu à une identité

historique et culturelle particulière. Et c'est cette dernière dimension de la parenté qui nous permet d'aborder le cousinage à plaisanterie via la notion de l'appartenance. Notre approche s'effectuera sur deux axes principaux : Le premier axe va concerner la description du cousinage à plaisanterie. À ce niveau, nous allons suivre les études des auteurs comme Marcel Mauss, puis, dans la même logique, nous allons aborder de manière synthétique les règles qui régissent cette pratique culturelle. Le deuxième axe va porter sur l'impact du jeu – tel qu'il est pratiqué dans le cousinage. À ce niveau, nous allons non seulement aborder le concept de plaisanterie – au sein du cousinage à plaisanterie, mais aussi nous allons parcourir les règles qui régissent la relation entre cousins plaisants.

Ces deux axes que nous venons d'identifier nous permettront d'établir une description anthropologique du cousinage à plaisanterie sous le prisme de l'appartenance. En s'appuyant sur Marcel Mauss, nous saurons faire une première approche pour cerner, analyser et comprendre cette pratique culturelle.

¹⁹²Marcel Mauss, *Parenté à plaisanterie*, Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris, 1928. Texte de communication présentée à l'Institut français d'anthropologie en 1926, <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>.

A. Parenté à respect et cousinage à plaisanterie.

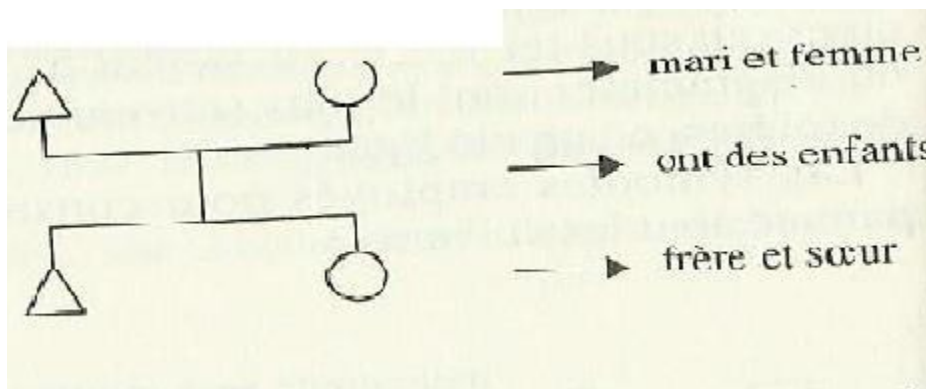
Dans ses travaux sur la théorie la sociologie, Mauss¹⁹³ s'est intéressé à une autre forme d'échange entre individu au sein d'une communauté et entre communautés. Dans cette étude, Mauss se rend compte de l'existence d'un mode d'échange qui se distingue des prestations matérielles à l'image du potlatch. Selon l'auteur, il existe une forme spécifique d'échange qui peut être à la base du potlatch¹⁹⁴ en question. Cette relation englobe les prestations matérielles et non- matérielles. Et Mauss – dans la suite de ses prédécesseurs – nomme cette pratique culturelle : parenté à plaisanterie. Le choix de ce terme ne vient certes pas de l'auteur en tant que tel, mais, Mauss l'a fait sien et l'introduit dans ses travaux. Pour ce faire, il consacre un texte spécifiquement à cette thématique. Analysons donc ce travail de Mauss sur la parenté à plaisanterie.

¹⁹³ Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, éditions de Minuit, 1968 et 1969, pp. 148-161.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 160.

a. De la parenté à respect au cousinage à plaisanterie.

C'est, avant tout, avec la notion de la famille et de la parenté que nous allons introduire les travaux de Mauss. Faut-il le noter, la famille est le premier faisceau de liens dans lequel l'individu naît, mais aussi à partir duquel les liens entre individus se maintiennent et se développent. Comme le soutient Christian Ghasarian¹⁹⁵, la famille est fondée sur trois relations principales. Pour mettre en évidence ces trois relations, nous pouvons nous appuyer avec l'auteur sur l'axe de la forme nucléaire de la famille qui se présente comme suit¹⁹⁶ :



Cette forme nucléaire de la famille est essentiellement composée du couple et de la progéniture. Elle est aussi numériquement restreinte. À cet effet, l'auteur note une première relation qui est « *la relation de la sexualité* ». C'est celle qui lie le mari et sa femme. La seconde relation est « *la relation de descendance* ». Elle concerne les parents avec leurs enfants. Enfin, la relation dite de « *fraternité ou collatéralité* » qui met en lien le frère et sa sœur.

Du fait même de ces trois relations, la famille est porteuse de trois dimensions fondamentales. Tout d'abord, notons que la famille est une « molécule » du regroupement humain. Ensuite, comme nous l'avons remarqué, par le simple fait qu'elle met en liaison les deux ailes – l'aile du mari et l'aile de la femme – la famille joue le rôle d'une passerelle entre les groupes identitaires des jeunes mariés. Enfin, la famille est une sorte d'élargissement et d'« actualisation » du groupe grâce à la

¹⁹⁵ Christian Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté*, éditions du seuil, Paris, p. 43.

¹⁹⁶ Schéma de Christian Ghasarian, op. cit. p. 42.

progéniture. Mais cet élargissement et l'actualisation s'effectuent par l'introduction de l'enfant au sein d'un système de relations qui font de lui un membre du groupe en général. Cette introduction des enfants s'observe par le développement de deux types de relations clés. D'une part l'enfant entretient des relations de type vertical – l'enfant est le petit-fils ou la petite-fille des parents de l'aile paternelle et de l'aile maternelle, l'enfant est aussi le neveu des frères/sœurs de ses parents – d'autre part, il - l'enfant - entretient des relations qui sont horizontales : l'enfant est cousin des enfants de la sœur de son père et du frère de la mère ; il est de plus le « frère » des enfants du frère de son père et les enfants de la sœur de sa mère. Cette petite précision sur les relations qu'entretient la progéniture nous permet de voir que la famille constitue la première étape de l'inclusion de l'individu au sein d'une communauté, donc la famille est le point de départ de l'appartenance.

Mais cette appartenance est dans ce cas au niveau primaire. Nous venons effectivement de montrer que l'enfant est en relation verticale avec ses parents et grands-parents, il est aussi en relation horizontale avec les enfants des frères et sœurs de ses parents et grands-parents. Et comme l'évoque toujours Christian Ghasarian, la présence de deux familles nucléaires constitue en soi une famille étendue. Cette dernière est fondée sur deux types de relations entre les individus. Il s'agit de la relation du premier ordre et de la relation du second ordre. La première relation résume les trois relations mentionnées ci-dessus, donc elle incarne la famille nucléaire tout simplement. La relation de second ordre se caractérise par la double inclusion de l'individu au sein de deux familles nucléaires distinctes : il peut être enfant d'une famille et père dans une autre famille nucléaire par exemple.

Le gain que nous pouvons avoir à partir de ce second ordre de relation familiale est l'ouverture de la famille. Effectivement, par la double inclusion de l'individu au sein des familles nucléaires, on assiste à la naissance de la famille étendue – qui traduit l'élargissement des relations entre les individus. Ainsi, nous allons considérer cette première étape d'« inclusion » comme l'« étape primaire de l'appartenance ».

Reste maintenant à déterminer la place du cousinage à plaisanterie. Pour commencer, rappelons que toute constitution d'une famille implique une relation avec une autre famille. Tout comme la double relation – verticale et horizontale – que nous venons de relever au niveau de la progéniture, la constitution d'une famille

s'effectue dans cette même dynamique. Détaillons un peu plus cette dimension de la famille. Pour ce faire, nous allons partir de la notion d'inceste. Ce dernier suppose l'interdiction de toute relation sexuelle entre les individus qui partagent les liens de sang. En d'autres termes, l'inceste exclut tout mariage entre un homme et sa sœur, une femme et son fils, un homme et sa famille pour ne citer que ceux-là. Du coup, l'inceste exprime l'ouverture d'une famille vers d'autres familles par le canal du mariage.

Ce qui retient notre attention à ce point, c'est le fait que l'ouverture se réalise le plus souvent à travers la progéniture. Pour résumer, chaque famille naît au moins de deux autres familles-parents. Pour ce faire, prenons un exemple banal. Soit la famille nucléaire composée de Ali Pierre – le mari – et Amina Jean (la femme). Sachant qu'Ali est le fils de Pierre Jacques et Michelle, et Amina la fille de Jean Mathieu et Antoinette. Aussi, Ali est le frère de Lucie et Amina la sœur de Julien. Enfin, Ali et Amina ont deux enfants : Julie et Martin.

Cet exemple nous permet de mettre en évidence des relations clés. La première relation est celle qui lie Ali et son père. La seconde relation concerne Ali et Amina. Enfin la troisième est la relation qui existe entre Ali-Amina et Julie-Martin.

En s'appuyant sur cette configuration, on constate l'existence d'une relation verticale de « parent-fils » entre d'une part le couple Ali-Amina et leurs parents ; tout comme entre Ali-Amina et leurs enfants. En plus, il existe une relation horizontale entre le couple « Ali-Amina » les couples formés par leurs frères et sœurs. Cette relation est caractérisée par la distance et le respect quasi religieux.

Aussi, on constate une autre forme de relation entre les mêmes membres de la famille. Cette relation se configure comme suit : Le couple « Ali-Amina » et le duo symbolique formé par « Jacques-Mathieu ». Et la relation entre duo symbolique formé par : « Pierre-Michel et Jean-Antoinette » et le duo « Julie et Martin ». La caractéristique de ces deux relations est l'existence du lien vertical de grands-parents et petits-enfants – entre les deux composantes. De plus, une deuxième configuration vient s'ajouter à cette première. Celle-ci concerne la relation entre les enfants du couple Ali-Amina et le couple formé par leurs frères et sœurs avec d'autres partenaires – relation que nous n'avons jusque-là pas évoquée. La spécificité de cette deuxième relation se caractérise par le croisement des liens entre les enfants issus de ces couples. Le croisement s'effectue comme suit : les enfants de la sœur du père et

les enfants du frère de la sœur. Donc, pour se baser pour notre exemple, nous avons les enfants d'Ali et Amina. Ces enfants ont des liens croisés avec les enfants de la sœur d'Ali et les enfants du frère d'Amina. Ces liens sont du même ordre que ceux qui existent entre ces enfants et leurs grands-parents. La particularité de ces formes de relations que nous venons de mettre en évidence est liée au fait qu'elles sont basées et sont porteuses de la détente et de jeu entre les membres concernés. À cet effet, les grands-parents plaisantent avec leurs petits-fils, tout comme les enfants croisés plaisantent entre eux.

Alors, à partir de ces deux grandes configurations des liens familiaux, on se rend à l'évidence que la famille – en plus de l'inclusion de l'individu au sein d'un premier ensemble social – elle favorise un certain nombre de relations qui sont spécifiques au mode d'appartenance de l'individu au groupe. Mais, faut-il le préciser, la singularité de ces types de relations n'est pas l'apanage de la famille seulement. Nous retrouvons cette dynamique relationnelle dans des regroupements humains qui sont encore plus vastes que la famille : lignée, clan, ethnie etc. Or ces ensembles ne sont pas forcément en inadéquation avec la famille, au contraire il existe une sorte de lien de prolongement entre ces différents modes de regroupement humain. Et pour établir définitivement cette cohérence entre groupes humains et les relations afférentes, nous allons passer par le canal de la parenté – qui apparaît à nos yeux comme la transition entre le regroupement nucléaire et les vastes ensembles sociaux.

En plus de la famille nucléaire, ce faisceau s'élargit en devenant une parenté. Faut-il le préciser, la parenté n'est pas en dehors ou bien en opposition avec la famille telle que définie ci-dessus. Plutôt, ces deux formes de regroupement humain constituent une suite logique de l'élargissement du faisceau des liens entre individus. Et pour mieux cerner la notion de la parenté en question, nous allons partir de la définition que Laurent Barry propose. Dans ces recherches sur le concept de la parenté, Barry s'est intéressé à la racine du terme en question. En ce sens il écrit :

*« L'étymologie même du terme (du latin *parens*, 'le père, la mère, les grands-parents', qui dérive de *parere*, 'donner naissance'), tout comme celle de son pendant grec (... terme apparenté à *gonos*, 'naissance', à *genesis*, 'origine, création', et à *gignesthai*, 'survenir, apparaître', tous provenant de la racine proto indo-européenne *gen/gon/gn*, 'produire, donner naissance'), confirme ainsi l'idée d'une appréhension première d'un lien de parenté qui s'inscrit dans la succession*

*des générations*¹⁹⁷. ».

Par cette précision, l'auteur enracine la notion de parenté au sein de l'idée d'actualisation biologique des membres d'un groupe donné. Mais cette actualisation des membres du groupe crée d'emblée une catégorisation desdits membres à savoir d'un côté les descendants et de l'autre côté les ascendants. Ces deux catégories ne sont pas homogènes c'est-à-dire qu'elles – ascendance et descendance – constituent deux franges constitutives de la parenté – qui sont solidement et clairement distinctes. Mais les membres de ces catégories entretiennent entre eux des relations spécifiques, selon la position particulière de chaque membre. À titre d'exemple, être un ascendant c'est être père, grand-père ou arrière-grand-père, tout comme être descendant c'est être fils, petit-fils ou bien arrière-petit-fils etc. Cette chronologie biologique s'accompagne d'une relation spécifique à chaque degré et selon le sexe de chaque individu. À cet effet, nous pouvons noter que les relations entre le père et le fils ne sont pas les mêmes qu'entre le grand-père et le petit-fils. Dans la première configuration il existe une relation de respect, dans la seconde configuration il existe une relation de détente et de jeu.

Avec cet auteur, nous n'allons pas nous limiter seulement à l'étymologie de la notion de parenté, nous allons aussi interroger la constitution de cette notion. Nous allons retenir – pour simplifier – les deux dimensions essentielles et constitutives de la parenté : biologique et culturelle. L'élément de mesure ici est la logique interne – que déploient ces dimensions dans leurs réalités – et leur caractère universel. En effet, en ce qui concerne la dimension réaliste de cette structure de la parenté, nous allons – dans la suite de l'auteur – évoquer la dynamique ontologique matérialisée ici par la procréation. Barry a bien vu de noter qu'il y a, ne serait-ce qu'en partie, une relation de « cause à effet » entre les générations. Autrement dit, toute génération naît d'une génération plus ancienne : génération ascendante et génération descendante. Ces deux formes de générations sont biologiquement et culturellement liées. Cette première structure de la parenté reste non seulement logiquement valable – puisque le lien biologique qui existe entre les deux générations est clair comme cette prémisse majeure : « Tous les hommes sont mortels » – mais aussi elle est universellement acceptable puisqu'elle existe réellement. Et à cette première structure vient s'ajouter la seconde, que nous pouvons qualifier de formelle,

¹⁹⁷ Laurent Barry, *La parenté*, Paris, éditions Gallimard, 2008, p 18.

puisqu'elle concerne l'image externe de la parenté. Cette image est incarnée par la notion du couple : l'homme et la femme. Cette deuxième structure traduit l'idée de l'existence et de la prise en compte de la différence de sexe au sein de la parenté. Cette structure se base sur le fait que chaque génération naît certes d'une génération ancienne, plus, elle naît toujours des couples formés à travers ladite génération ascendante. Or, le couple de base est constitué d'une femme et son mari, donc du sexe féminin et du sexe masculin. En somme, ces deux structures – interne et formelle – sont présentes dans toutes les sociétés et communautés à travers le monde. Cela, au-delà de la distance physique et de la distance culturelle qui existent entre celles-ci. En ce sens, la configuration de la parenté – conçus sous cet angle - est universelle.

Finalement, à suivre cette définition, on se rend à l'évidence que la parenté – dans sa dimension universelle – est une relation ouverte qui existe entre les individus. Cette relation se configure d'une manière verticale et horizontale comme nous l'avons évoqué. Nous allons revenir sur cette configuration dans le second chapitre.

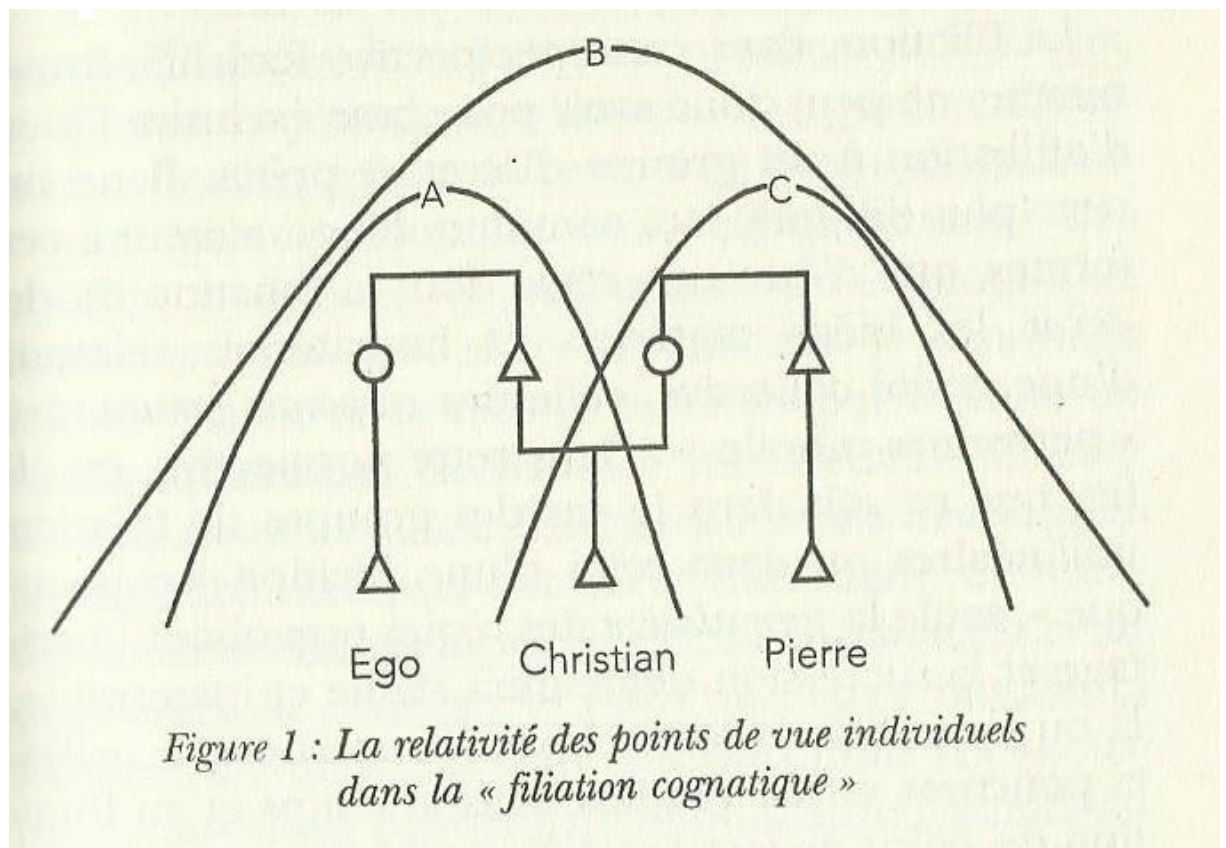
Un autre point singulier de la parenté est la dichotomie entre le « nous » et le « eux ». En effet, reconnaître un individu comme étant son parent revient à admettre l'existence des liens symboliques de proximité qui excluent les individus avec lesquels ces-dits liens n'existent pas. Ces liens de proximité traduisent dans un premier temps le sentiment d'appartenance à un ensemble social commun et le partage de valeurs symboliques – ces valeurs sont soit transmises, dans le cas d'une relation verticale, soit tout simplement partagées, dans le cas d'une relation horizontale. Mais comme le précise Laurent Barry, la distinction entre le « nous » de la parenté et le « nous » d'un simple regroupement d'intérêt (club sportif par exemple) réside dans la notion d'identité. De toute évidence, le « nous » de parenté contient en soi une notion d'identité. Les parents ont un lien biologique qui est associé à la reconnaissance et à l'intériorisation de la représentation symbolique de ce lien-ci. Donc, le « nous » de la parenté est porteur de la « ressemblance » - dans le sens de l'identité – fondée sur l'ascendance commune et la consanguinité comme le rapporte Laurent Barry :

« La parenté ce serait alors, en modifiant un peu notre première définition, une façon

*de classer des individus qui trie entre nos « semblables » et les autres en s'ancrant sur l'idée d'une origine commune, laquelle s'inscrit à son tour dans la succession des générations.*¹⁹⁸

».

En ce sens, la parenté ne se limite pas exclusivement au couple avec sa progéniture. Elle est en soi un ensemble de liens qui existent entre l'individu et plusieurs autres individus. Ces liens sont d'une part standards – Il s'agit du statut symbolique qu'incarne chaque individu comme l'exemple du statut de père qui existe dans toute société, et qui reste ouvert à tout individu - D'autre part, varient en fonction de chaque individu c'est-à-dire que celui-ci se trouve dans un filet de liens interindividuels qui lui est propre et différemment des autres. À titre d'exemple, prenons le schéma de la parenté cognatique de Laurent Barry¹⁹⁹ :



Ce schéma traduit la relation qui existe entre trois individus : Christian, Pierre et Ego. À travers ce schéma, l'auteur fait ressortir la relativité des liens qui existe

¹⁹⁸Laurent Barry, op. cit. p. 13.

¹⁹⁹Laurent Barry, op cit, p. 41.

entre les individus. Nous avons trois individus qui ont des liens de parenté. Le point de départ est la famille. Il s'agit de la relation entre Ego, son cousin croisé – Christian – et le cousin de Christian nommé ici Pierre. À travers ce schéma, la parenté se configure en trois formes – consubstantielles à trois points de vue. Du point de vue d'Ego, Christian est un cousin. Mais Pierre - le fils du frère de l'épouse de l'oncle maternel d'Ego – est tout simplement un « parent par alliance ». Donc, le lien de parenté existe seulement entre deux personnes : Ego et Christian. Du point de vue de Christian, les liens de parenté existent entre trois personnes à savoir Ego, Christian et Pierre. Enfin, du point de vue de Pierre, le lien de parenté existe entre Pierre et Christian.

C'est à partir de ce travail de Barry que nous pouvons rentrer de plain-pied dans la pensée de Mauss. En se basant sur la notion de la parenté, dès l'introduction de son texte, Mauss effectue une nuance entre deux modes de relations parentales qui sont fondamentales dans toute société humaine. Ces deux modes se résument par la fluidité, d'un côté des rapports notamment l'échange, de l'autre côté, la rigidité de ces mêmes rapports qui se traduisent par la hiérarchisation. Il s'agit effectivement du permis et de l'interdit respectivement incarné par le sacré et le profane, d'une part, la relation froide du respect et la relation chaleureuse de la plaisanterie d'autre part.

Ces relations sont de deux ordres à savoir : l'évitement et la détente. La première forme de relation est celle de la distance, de la réserve et du respect quasi religieux que se vouent les membres de la communauté. Cette forme de lien de familiarité est nommée par Mauss : « *Parenté à respect* ²⁰⁰ », conformément à la distance - par principe - qui existe entre les membres de la communauté. La deuxième forme de relation est basée sur le non-gêne, l'irrespect, l'impulsion, les railleries etc.

Mais, faut-il le noter, ces deux formes de relations entre individus ne s'excluent pas tout comme il ne dédouble pas la notion de parenté. Plutôt, elles constituent les deux faces de la même médaille. C'est dans cette optique que tout le long de son travail, Mauss ne cesse de montrer l'existence conjointe de ces deux formes de relations et leur caractère universel. À cet effet, l'auteur distingue trois approches principales. Ces dernières traduisent non seulement le caractère commun

²⁰⁰ M. Mauss, op cit., p. 149.

d'une telle configuration de la parenté en dépit de la pluralité d'identités concernées, mais aussi la présence de cette configuration sur des territoires éloignés.

Dans une première approche, Mauss rapporte l'idée de la parenté telle qu'elle existe en Afrique. Cette approche porte sur la partie sud du continent notamment chez les Bantou et Hottentot. Les auteurs auxquels se rattache sa recherche sont : M. Junod (Ba thonga) et Brown (Bantou et Hottentot). Et c'est à partir de ce point d'appui qu'il mène son étude sur les relations au sein de la parenté.

Il soutient que la parenté à respect, c'est une forme de parenté qui est essentiellement basée sur « Hlonipa » – terme zoulou qui veut dire « avoir honte de ». Le sens que Mauss révèle ici est celui de la honte et de la crainte religieuse sans fin que l'auteur identifie à « awe » en anglais. Derrière ce terme se trouve une charge de sentiments régulés par l'identité sexuelle de chaque individu concerné. En d'autres termes, il existe une distance entre les membres concernés. Seulement, la prise de distance à ce niveau exclut la participation raisonnée de l'individu comme le rapporte Mauss :

« Les raisons de ces respects sont fondamentales ; ils traduisent très certainement un certain nombre de relations, surtout religieuses, économiques, juridiques, à l'intérieur de la famille ou des groupes alliés.²⁰¹ ».

Deux éléments sont à noter à ce niveau. Le premier élément est lié à la notion de la honte. Effectivement, la honte symbolise le sentiment de gêne que l'on observe dans le comportement des parents à respect. Par ce sentiment, une double attitude se manifeste. La première attitude est la retenue mutuelle qui existe entre les « parents à respect ». Cette retenue implique la maîtrise de soi et le bannissement des émotions. Elle – la retenue - traduit aussi la rationalisation des rapports entre les parents à respect. La deuxième attitude intègre la dimension religieuse entre les parents à respect. Cette dimension intègre l'idée du sacré au sein de ladite parenté. En effet, l'idée d'une crainte religieuse traduit en soi la transcendance qu'incarnent le parent à respect et le châtimement possible qui peut naître de toute transgression. Dans cet esprit, la parenté à respect nous renvoie à une lecture morale et métaphysique de la relation entre les personnes concernées.

²⁰¹Marcel Mauss, op cit, p ; 150.

D'un autre point de vue, il faut noter que la parenté à respect n'est pas un exercice libre de la raison. Nous reviendrons sur une lecture plus approfondie dans la troisième partie de notre étude. Particulièrement, dans une approche comparative avec la pensée kantienne. Cette relation parentale – axée sur la maîtrise de soi – n'apparaît pas comme une démarche individuelle qui tend à rendre autonome le parent à respect. Au contraire, l'individu subit une double influence. Il s'agit d'une influence morale et d'une influence religieuse. Et par cette double influence la parenté à respect n'est pas porteuse de la distanciation – que nous pouvons définir ici comme un exercice individuel et libre de la raison. Le parent à respect ne fait en réalité qu'exécuter un ordre social. Effectivement, la parenté à respect est la forme manifeste de la minorité au sens kantien du terme. Car, les individus concernés n'agissent pas de manière délibérée. Ils exécutent un comportement culturel. Cette exécution se fait d'une manière automatique c'est-à-dire en dehors de toute critique voire du choix personnel. L'individu est tout simplement sommé culturellement de parler et d'agir selon un code prédéfini vis-à-vis de son parent à respect. En d'autres termes, l'individu ne doit pas d'une manière délibérée dire tout ce qu'il pense, et il ne doit pas faire en toute liberté tout ce qu'il peut et veut faire.

La deuxième forme de parenté est la parenté à plaisanterie. Il s'agit effectivement d'une sorte de dépassement, voire de la négation quasi religieuse de la honte entre individus. Ce dépassement tombe avec Mauss dans une relation de contrariété ou opposition avec la parenté à respect. Mais cette opposition ne signifie pas un déchirement ou une fissure au sein de la famille. Au contraire, elle est le complément de la parenté à respect à l'image de l'antithèse hégélienne comme l'auteur le souligne en ces termes :

« ...en face du respect il y a l'insulte et l'incorrection, il y a la brimade et le sans-gêne ; en face du devoir sans borne et sans contrepartie, il peut y avoir des droits sans limites et même sans réciprocité, dans certains cas. »²⁰².

Nous avons déjà évoqué au début du texte - le poids de cette forme de relation parentale dans les travaux de Mauss. C'est dans cette optique que ce dernier a ouvert le champ de son investigation - sur la thématique – vers d'autres sociétés et sur d'autres terres. En plus de son premier travail sur le continent africain, Mauss

²⁰²Op cit, p. 150.

consolide sa théorie en se basant sur des auteurs comme M. Lowie et M. Radin dans un premier temps. C'est à partir de ces derniers que Mauss tire le nom de « parenté à plaisanterie ». Leur champ d'étude est les peuples indiens notamment les Crow, les Siou et les Winnebago.

M. Lowie est l'auteur qui a identifié et nommé la parenté à plaisanterie selon Marcel Mauss. Il s'est appuyé sur un constat de la relation qu'entretiennent les « fils de pères », donc des clans entre eux. Cette relation est fondée sur des prestations matérielles et non-matérielles. Ces prestations ne s'effectuent pas – en apparence – dans la maîtrise de soi, sous la pression et la contrainte des valeurs extérieures. Au contraire, elles sont pratiquées dans la détente et le jeu. Aussi, il a observé l'existence de cette forme de relation entre les beaux-frères et les belles-sœurs. À partir de cette découverte, M. Lowie élargit sa recherche à d'autres groupes à savoir les Blackfeet et les Hidatsa, pour ne citer que ceux-là. En plus de la licence de parole et d'action entre cousins plaisants, selon Lowie, le mérite de cette parenté à plaisanterie réside en plus dans le fait que les acteurs jouent un rôle de « surveillant moral ». De son côté, M. Radin découvre cette même pratique culturelle chez d'autres groupes indiens à l'image de la tribu Siou et les Winnebago. Chez ces derniers, la parenté à plaisanterie existe entre : Enfants de la sœur de pères, les frères de mères, les belles-sœurs et beaux-frères. L'originalité du travail de Radin se situe dans la lecture qu'il fit de la parenté à plaisanterie. Il conçoit, en effet, cette pratique culturelle comme une sorte de compensation au sérieux froid et distant par la détente décomplexée et sans limite. Dans cette perspective, il articule des normes religieuses et les normes laïques comme le précise Mauss : « *Le respect religieux est en effet compensé par l'insolence laïque entre gens de même génération unis par des liens quasi matrimoniaux.* ²⁰³ ».

Ce qu'il faut surtout retenir de ces auteurs – qui sont rapportés par Mauss – c'est qu'ils ont certes permis d'identifier et de nommer la parenté à plaisanterie, seulement ils n'ont pas poussé l'étude de cette pratique culturelle Or, en se limitant à ce rapport d'observation, les auteurs n'ont pas pu cerner ni maîtriser les éléments composites de ladite relation, et ainsi saisir la substance de cette parenté à plaisanterie. Cette limite dans les travaux de Lowie et de Radin, a permis de

²⁰³Op cit, p. 153.

réorienter avec Mauss l'étude de la parenté à plaisanterie vers d'autres référents – auteurs et espaces culturels : Les îles océanes par exemple. Il s'intéresse pour ce faire aux travaux – pour limiter – des auteurs comme Rivers, Fox, Lambert et Atkinson.

Rivers a mené ses travaux sur les îles Banks et les îles Torres. L'élément clé ici est le « poroporo ». Cette institution – le poroporo – est une appellation ou bien une autre forme de la parenté à plaisanterie. Dans cette pratique culturelle, le « mari de la sœur du père » sert particulièrement de cible prisée. Mais, cela n'exclut pas que la configuration du poroporo demeure la même – avec la parenté à plaisanterie - comparativement aux modes de relations évoquées ci-dessus.

Dans la suite de Rivers, Fox effectue des recherches sur la même thématique. Il s'est penché sur la parenté à plaisanterie dans l'archipel des Salomons. Il existe, selon les recherches, cette relation contrastée de respect et de plaisanterie entre des catégories de personnes définies. À ce niveau, la parenté à plaisanterie concerne, en plus des cousins croisés, le neveu et son oncle utérin avec particulièrement la sœur du père et son neveu.

Enfin, Mauss²⁰⁴ s'est appuyé sur le père Lambert pour boucler son parcours de référent. À l'image des autres auteurs, le père Lambert – Nouvelle Calédonie - tout comme Atkinson ont remarqué et fait remarquer qu'il existe cette double constitution relationnelle de la famille : respect et irrespect (plaisanterie).

En s'appuyant sur un tel parcours effectué par Mauss, on se rend à l'évidence que la parenté à plaisanterie existe dans un premier temps dans plusieurs contrées – Afrique, Amérique, les îles océanes et c. – dans un deuxième temps cette pratique culturelle existe dans plusieurs sociétés ou communautés. Et la configuration de la parenté à plaisanterie – malgré la distance physique et la distance culturelle qui existent entre ces territoires et sociétés/communautés – est fondée exclusivement sur la détente et le jeu dans les relations entre une catégorie d'individus. Cette relation de détente permet à chacun – semble-t-il – de s'exprimer librement, d'agir librement et d'accepter l'expression et l'action en toute liberté de son parent plaisant. De ce fait, la parenté à plaisanterie apparaît d'emblée comme étant un moyen de libérer l'individu du poids de la communauté ou société. Cette libération passe par le dépassement de la présence prononcée d'une maîtrise de soi

²⁰⁴ Mauss, op cit., p. 155.

dans les relations parentales – telle qu'elle existe au sein de la parenté à respect. L'individu a un champ d'action dans lequel il s'exprime et agit sans contrainte. En ce sens la parenté à plaisanterie apparaît comme l'« autre ²⁰⁵» de la relation morale et religieuse entre les individus.

En conséquence, tout comme la parenté à respect, la parenté à plaisanterie se base ici sur deux axes principaux : l'axe émotionnel et l'axe rationnel. En effet, nous avons vu que la parenté à respect se résume par le sentiment de la honte – qui est synonyme de respect dans la tradition – et le respect scrupuleux du parent à respect, comme le stipulent les règles sociales. Le premier axe concerne le fait que les parents plaisants laissent libre cours aux émotions dans leurs relations. À la différence des parents à respect, les parents plaisants ne sont pas sujets à une quelconque restriction d'attitude, d'expression qui conduit à la compression de la personnalité de chacun et au musellement des individus. Et le deuxième axe semble permettre l'exercice libre de la raison. Les cousins plaisants choisissent de manière délibérée, non seulement leur sujet de plaisanterie, mais aussi comment et avec quel moyen exercer cette relation. Cette thématique sera amplement développée dans la sous-partie suivante. Comme nous le verrons plus loin, cette pratique est élaborée donc sur la base de la double nature humaine : raison et émotion. Cette double nature évoque l'exercice d'une rationalité rigide et hiérarchisante – que l'on observe dans les lois sociales – et le besoin d'une détente émotionnelle. À cet effet, les travaux de Mauss constituent une sorte de regard humanisant de l'ordre social. À travers cette double répartition de la relation parentale, Mauss soutient que cette catégorisation relationnelle permet de créer un équilibre au sein de la famille, du clan voire du groupe ethnique - par le jeu de la réserve avec certains et de la détente avec d'autres.

Faut-il le noter, cette deuxième frange de la relation parentale – le cousinage à plaisanterie – est une ouverture vers l'intégration et le prolongement du groupement humain. À ce propos, Mauss évoque effectivement l'idée du mariage qui vient s'ajouter à celle d'une relation horizontale entre les individus. Et pour soutenir cette thèse, l'auteur se base sur l'objet de la plaisanterie en tant que tel. Selon l'auteur, le jeu entre cousins plaisants s'effectue la plupart du temps sur fond d'une connotation sexuelle. Mauss justifie cette tendance du jeu par le simple fait que le

²⁰⁵ Op cit., 155-156.

cousinage à plaisanterie existe entre les époux possibles²⁰⁶. En ce sens, le cousinage à plaisanterie est tout simplement une possibilité objective de la continuation du cercle de don et contre don entre groupes humains. C'est à travers cette pratique culturelle que ces derniers s'entrelacent pour former une unité.

Mais, il est important de noter que cette lecture du cousinage à plaisanterie que fait Mauss n'intègre pas en son sein d'autres dimensions. En se limitant aux interactions entre famille et clan, celui-ci ne prend pas en compte la symbolique qui règle profondément et durablement cette pratique culturelle. C'est, effectivement, dans et par l'extension du cousinage à plaisanterie que cette dimension symbolique se manifeste. Dans cette perspective, nous allons aborder les différentes formes du cousinage à plaisanterie dans le sous-point suivant.

b. Les différentes échelles du cousinage à plaisanterie.

À la première étape de notre étude, nous nous sommes limités à la disparité entre parenté à respect et cousinage à plaisanterie. Nous nous sommes aussi limités au niveau de la famille. Dans ce point, nous allons approfondir notre étude en présentant les différentes formes du cousinage à plaisanterie. Ce qui est singulier dans cette démarche, ce que le cousinage à plaisanterie se présente sous la forme d'une organisation dualiste – comme le soutient Claude Lévi-Strauss. Dans son étude sur la structure de la parenté, en effet, Lévi-Strauss soutient qu'il existe une organisation dualiste de la parenté. Il définit ce terme comme suit :

« Ce terme définit un système dans lequel les membres de la communauté – tribu ou village – sont repartis en deux divisions, qui entretiennent des relations des relations complexes allant de l'hostilité déclarée à une intimité très étroite, et où diverses formes de rivalité et de coopération se trouvent habituellement associées. [...]. La bipartition du groupe social se continue souvent par une bipartition des êtres et des choses de l'univers, les moitiés sont associées à des oppositions caractéristiques... »²⁰⁷

Ce dualisme anthropologique constitue l'ossature même du cousinage à plaisanterie. Il se présente comme suit. Tout d'abord, le cousinage à plaisanterie se

²⁰⁶ Op cit., p. 157.

²⁰⁷ Claude Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, éditions Mouton et CO, Paris-La Haye, 1967, p. 80.

manifeste sous diverses formes²⁰⁸. Et sa forme première s'affiche dans la famille– nous allons revenir avec plus de détails sur cette forme dans le deuxième chapitre. Cette dernière est le réceptacle de chaque individu. En tant que champ duquel germent les descendants, elle est le lieu de prédilection pour le cousinage à plaisanterie. Ce dernier se manifeste sous deux formes. Dans la première forme, le cousinage s'observe entre le petit-fils et le grand-père. À ce niveau, il met en jeu la plus ancienne génération et la plus jeune génération. Dans la deuxième forme, le cousinage existe entre les petits-fils. Il s'agit à ce niveau, des enfants de la sœur et ceux du frère. Dans cette optique, il met en jeu la même génération. À l'issue de cette configuration, on constate que ces deux formes marquent les différentes orientations de la pratique à savoir l'orientation verticale, lorsqu'il traverse verticalement la famille ; et l'orientation horizontale quand il traverse horizontalement celle-ci.

De plus, le cousinage à plaisanterie existe entre le mari ou la femme avec sa belle-famille. Le mari est un cousin plaisant de ses belles-sœurs et beaux-frères. De même, la jeune-mariée est cousine plaisante de ses belles-sœurs et beaux-frères. En cela, il constitue une ouverture entre les familles. Et cette ouverture donne un caractère "trans-familial" au cousinage à plaisanterie. Du coup ce dernier prend corps dans le champ social. Hormis cette liaison automatique, il ne faut pas perdre de vue la consubstantialité entre la famille et le patronyme. Ce dernier rattache l'individu à son ascendance. Ce rattachement, en étant une autre fonction du mariage, permet à la descendance de se situer dans le temps et de réguler ses actions. Et c'est par ce rattachement aussi que cette descendance se donne et est dotée d'une identité historique et culturelle. Et dans le cas du cousinage à plaisanterie, on peut dire que les familles se reconnaissent et entrent en contact par les traits culturels comme la scarification, la complexion physique voire par le patronyme – comme le souligne Djibril Tamsir Niane :

*« Il y a des équivalences entre patronymes, ce qui découle de la logique même de la parenté à plaisanterie »*²⁰⁹.

En d'autres termes, les patronymes constituent les différentes expressions de

²⁰⁸ Entretien avec Guero Wazam, coiffeur traditionnel et traditionniste, résidant au quartier Tondobon à Dosso/ Niger. Entretien effectué le 13 octobre 2015.

²⁰⁹ Djibril Tamsir Niane, *La parenté à plaisanterie : origine historique, fonction préventive et régulatrice dans l'espace ouest-africain* in *Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits* tome 2, octobre 2005, p. 13. (www.oecd.org/dataoecd/59/31/38516109.pdf).

la descendance. En effet, par le canal de la polygamie, la famille regroupe en son sein plusieurs clans et lignages. Et n'étant pas uniquement une histoire de cœur entre le couple, le mariage engage le groupe d'appartenance de celui-ci, et permet ainsi la germination des liens d'équivalence qui se présentent par le canal du cousinage à plaisanterie. Pour clarifier notre analyse, prenons l'exemple qui suit : Dans ses expéditions, Tirmaghan Traoré, un général de Soundjata Keita, épousa des femmes qui sont respectivement de la communauté Sané et de la communauté Mané. Et par le respect de la tradition, les enfants issus des mariages ont pris les patronymes de leurs mères respectives. Cette appartenance à la même famille paternelle constitue la base de l'équivalence qui existe entre les deux patronymes.

À l'image de l'équivalence patronymique, il faut souligner que chaque famille est liée à un statut social défini. Ce dernier est rattaché à l'activité socioprofessionnelle qu'exerce la famille. Nous pouvons noter les forgerons, les bouchers, les chefs etc. Et à cette échelle, la pratique intervient par le biais de la qualification. Ainsi, on relève la pratique du cousinage à plaisanterie entre les groupes socioprofessionnels comme les pêcheurs qui sont cousins plaisants aux bouchers au Niger. Et aussi, par ce même canal socioprofessionnel, la pratique ouvre la communauté entière à une autre communauté. Nous pouvons noter, dans cette logique, le cousinage à plaisanterie qui existe entre les bouchers et les Peuls²¹⁰. Ce cousinage entre une catégorie socioprofessionnelle et une communauté est relatif à l'activité principale de cette dernière. Les peuples étant essentiellement nomades et éleveurs ont un attachement particulier aux animaux. Or les bouchers ont comme métiers la vente de la viande desdits animaux. C'est donc sur le fond de la contradiction entre éleveurs d'animaux et vendeurs de la chair animale que le cousinage à plaisanterie intervient.

À cela, nous pouvons ajouter aussi que le cousinage à plaisanterie s'appuie sur l'appartenance territoriale. À ce niveau la notion d'appartenance culturelle et historique semble être renforcée. Car, si être dans une famille fait de l'individu une personne appartenant à une identité historique et culturelle bien définie, il faut avouer que vivre sur un territoire rattache ce même individu à une identité territoriale. Cette dernière porte sur l'attribution du nom du territoire sur lequel vivent les différentes

²¹⁰ C'est un peuple nomade et éleveur que l'on retrouve partout en Afrique de l'Ouest. Ils ont le double statut de communauté ethnoculturelle et de catégorie socioprofessionnelle de nomade. Mais cela ne veut pas dire que tout nomade et éleveurs n'est pas Peulh.

personnes. Effectivement, appartenir au même territoire comme le quartier, le village voire la ville ou bien le royaume permet aux individus de se reconnaître, de s'aimer et d'accepter de partager la vie d'ensemble comme une même famille. Cette formation du corps familial en partant du territoire permet à ces différentes identités historiques et culturelles de développer toutes les relations possibles que l'on peut retrouver au sein d'une famille à l'image du cousinage à plaisanterie. Et cet état de fait explique la relation du cousinage qui existe entre certaines communautés territoriales. À ce titre nous pouvons souligner le cas du cousinage entre les Damagarawas²¹¹ et les Agadassawas²¹² au Niger.

Enfin, le cousinage à plaisanterie met en rapport les communautés ethnolinguistiques entre elles. C'est le niveau qui est souvent le plus vaste. Il dépasse le cadre territorial comme le quartier, le village ou bien la ville. Il dépasse aussi la sphère clanique. Dans ce cas, le cousinage à plaisanterie est non seulement transculturel mais aussi transnational. Il met en jeu des groupes ethnolinguistiques qui constituent la formation supérieure des liens ombilicaux entre les hommes. Nous pouvons citer dans ce contexte le cousinage à plaisanterie entre les Songhays et les Touaregs au Niger et au Mali.

En plus de ces différentes échelles, le cousinage à plaisanterie se scinde en deux facettes essentielles. Il s'agit de l'aile masculine et de l'aile féminine. Pour mieux schématiser cela, prenons l'exemple d'une famille : des parents et deux enfants, dont un frère et une sœur. La lignée issue du frère constitue l'aile masculine. Cette fratrie est aussi qualifiée de l'aile des maris ou chefs. La lignée de la sœur est l'aile féminine. Elle est à son tour qualifiée de l'aile des femmes ou serviteurs. L'appartenance à l'une de ces ailes n'est pas déterminée par le sexe de l'individu, mais par le lien qui le rattache à la descendance. Ainsi, un homme peut se retrouver soit dans l'aile masculine, soit dans l'aile féminine au même titre qu'une femme. Par exemple, les Kanuri²¹³ appartiennent à l'aile masculine par rapport au Baâre²¹⁴ et, à

²¹¹ Les habitants du damagaram composé d'Haoussa (67%) ; Peuls (14%) ; Kanouri (12%) ; Touareg (5%) ; Toubous (0,6%). Le territoire se situe dans l'actuel Zinder, ville située à 900km de Niamey, la capitale du Niger.

²¹² Peuple hausophone qui habite la région d'Agadez, au Nord du Niger.

²¹³ Individu appartenant au groupe ethnolinguistique situé autour du lac-Tchad : entre le Niger, le Nigeria, le Tchad et le Cameroun

²¹⁴ Individu appartenant à la communauté des Arawa. Ba est suffixe de rattachement en Hausa. Et « Aré » vient de Arawa ou ariawa qui veut dire dans la même langue les descendants d'Ari.

l'aile féminine par rapport au Peul. Ces deux ailes constituent en soi la réalité que partagent toutes les communautés qui sont concernées par le cousinage à plaisanterie. Leur relation est toujours liée par ce duel entre l'aile féminine et l'aile masculine.

Alors, lorsque nous tentons d'analyser cette configuration, le premier constat est que les différents groupes cousins partagent la même réalité. Il faut préciser avant tout que chaque groupe d'identité culturelle et historique n'a pas exclusivement un seul partenaire de jeu. Il est ancré dans tout un réseau de liaison avec d'autres groupes, à titre d'exemple, il est relevé une quarantaine de liaisons rien que pour les Haoussa au Niger et au Nigéria. Cet ancrage traduit la double réalité de chaque identité culturelle et historique. Autrement dit, chaque groupe est supérieur à d'autres comme il est inférieur à d'autres. Et par cette double posture, le cousinage à plaisanterie apporte une réponse à la hiérarchie positiviste. En effet, l'identité culturelle et historique n'est pas une logique de supériorité ontologique entre les humains. Elle est juste une expression de l'homme en contact, dans le temps et l'espace, avec la nature. À travers ce contact jaillit un mode de vie qui traduit les différentes réponses humaines à la nature. Ces réponses ouvrent une autre voie pour l'exploration de l'homme. Cette voie est celle qui met en dualité l'homme individuel et l'homme universel. Le premier est biologique, singulier, subjectif et permanent dans son genre à l'image d'un homme ou bien d'une femme, ou bien à l'échelle de l'identité historique et culturelle : un Kanuri, un Peul. Le second est symbolique, permutable dans son genre, sujet à l'imperfection donc soumis à la dialectique du bon et du mauvais, de l'efficace et de l'inefficace, de supériorité et d'infériorité ; mais il est spécifiquement universel puisqu'il est un être de valeur. Ce qui veut dire que c'est l'homme qui n'appartient ni à une identité sexuelle ni à une identité historique et culturelle mais, qui incarne la gémellité. Nous allons voir cela avec plus de détails dans la deuxième sous-partie.

À partir de cette première lecture – qui est encore descriptive – du cousinage à plaisanterie, nous allons nous orienter vers le fonctionnement de cette pratique culturelle. Il s'agit de cerner, de découvrir et de comprendre le mécanisme qui régit le cousinage à plaisanterie. Déjà, par la notion de la parenté, nous avons introduit le mécanisme qui laisse apparaître une dimension ontologique du cousinage à plaisanterie. Pour le moment, nous allons tout simplement nous limiter au mécanisme formel de cette pratique culturelle. Ce dernier – le mécanisme formel évidemment –

va nous aider à mettre en évidence l'élément clé du cousinage à plaisanterie à savoir la notion de « plaisanterie ou jeu » qui réglemente et distingue la relation particulière qui existe entre les cousins plaisants.

B. La plaisanterie dans le cousinage à plaisanterie.

Le signe distinctif du cousinage à plaisanterie est évidemment cette particulière relation de plaisanterie qui existe entre les cousins plaisants. Et c'est à cause de cette forme de relation que ladite pratique culturelle a reçu des qualificatifs comme « cousinage à plaisanterie » ; « parenté à plaisanterie » ; « parenté plaisante » etc. Et même dans les traditions des sociétés étudiées – bien qu'il ait un seul qualificatif : Mangou, Sanankouya, poroporo etc. – le cousinage à plaisanterie est fondé sur des valeurs de détente et de jeu qui rappellent le rapport de plaisanterie qui existe entre les cousins issus d'une même famille, à l'image des enfants de frères et sœurs. En ce sens, la plaisanterie est la manifestation et l'effectuation du cousinage à plaisanterie.

a. Le jeu dans le cousinage.

Notons d'entrée que sur le plan pratique, le cousinage à plaisanterie est un ensemble d'actes concrets. Ces actes déterminent la particularité qui ressort dans la rencontre entre les cousins plaisants. Cette particularité se caractérise par des obligations pratiques qui régissent le contact entre les cousins plaisants au rang desquels nous pouvons noter le jeu. Il s'effectue de façon libre et en fonction de la capacité de cousins plaisants. En effet, la rencontre entre cousins plaisants constitue pour chacun l'occasion de s'affirmer. Et dans cette affirmation chacun exalte son identité et critique l'identité adverse. Par les critiques, chacun fait la satire de la différence de l'autre.

À travers cette satire, une taquinerie et une émulation s'installent dans le langage des deux cousins plaisants. Et souvent l'émulation peut prendre une

dimension corporelle, c'est-à-dire que les cousins plaisants peuvent se livrer à une démonstration de force. Mais celle-ci s'exerce de façon souple et plaisante. Ce déclenchement du jeu manifeste le premier processus qui s'opère dans le cousinage à plaisanterie, à savoir l'identification. Cette dernière consiste à confondre l'individualité de son cousin plaisant à une image codifiée par la pratique culturelle. Prenons l'exemple de cette expression rapportée par Djibril Tamsir Niane :

Le point de vue de bozo (peuple pêcheur) sur le peul (peuple berger).

*" Sa mère est morte, il n'a pas pleuré ;
Son père est mort, il n'a pas pleuré ;
Quand il a perdu un tout petit veau,
Il a crié : yoooyooo, je suis foutu.
Et le village et la brousse sont détruits !" ²¹⁵*

Cette satire que fait le Bozo au Peul ne concerne pas uniquement le Peul nomade qui reste intimement lié à son bétail. Elle est plutôt dirigée vers tout individu ayant un lien de parenté biologique avec le Peul. En d'autres termes, l'image que fait le Bozo du Peul demeure inhérente à la communauté identitaire et culturelle du Peul. Donc l'interlocuteur peut être de la ville c'est-à-dire sédentarisé, occupant une fonction administrative ou bien est un commerçant. De ce fait, on remarque que le cousinage à plaisanterie est fondé sur une image tissée, une sorte de déjà-là. Ce qui nous permet d'affirmer que le cousinage à plaisanterie véhicule une image qui est à la limite essentialiste entre les partenaires de jeu.

À regarder de près, on observe que cette expression de plaisanterie manifeste un double rapport entre d'une part l'individu et son identité historique et culturelle, d'autre part, il se dessine une autre relation entre cette fois-ci l'individu et son cousin plaisant. En effet, en qualifiant le Peul d'être attaché à son bétail le Bozo donne deux identités de son partenaire de jeu. Il s'agit d'un individu qui est en face, notamment un sujet ordinaire, mais aussi d'un individu particulier qui porte en lui une identité historique et culturelle. La première identité fait de lui un sujet ordinaire qui est individuel et personnel. Par cette identité il n'existe qu'une relation de respect mutuel et d'échange dans les normes sociales. Mais la seconde identité donne une autre signification à l'individualité. À travers celle-ci, il cesse d'être un sujet

²¹⁵ Djibril T. Niane op cit, p 16.

ordinaire pour devenir un partenaire de jeu. Ce n'est plus l'identité individuelle qui est en jeu dans ce contexte c'est au contraire l'image du groupe. Ce qui entrouvre déjà une possible corrélation entre le cousinage à plaisanterie et l'appartenance.

D'un autre point de vue, l'approche basée sur l'image du groupe d'appartenance du cousin plaisant ne se cantonne pas exclusivement dans la perspective ludique. Plutôt le rôle de cette image est de servir de support à la réalité. Elle permet une anticipation du cousin plaisant, du coup, elle prépare une connexion réelle des deux personnes. À ce niveau, l'identité historique et culturelle constitue une porte qui permet au sujet de s'ouvrir et de s'approprier le monde extérieur, mais aussi, de maintenir d'une manière permanente la relation avec ce monde.

Ce rôle que joue l'identité du groupe met en lumière les relations communautaires que l'on observe entre les hommes à l'image de la classification culturelle, ethnique voire raciale. Ces classifications nourrissent dans une certaine mesure les exclusions mutuelles que l'on constate entre des identités historiques et culturelles ou bien raciales tel que le cas des Hutus et Tutsis au Rwanda ; ou bien le cas des Asiatiques, des noirs et des latinos en Amérique. Et dans cet esprit, on comprend aisément que l'appartenance à une communauté donnée peut influencer les relations entre les individus. À cet effet, le jeu devient comme une véritable manipulation positive des identités historiques et culturelles. Cela permet de briser le froid qui est susceptible de bloquer ou d'envenimer toute relation humaine et de rendre l'appartenance d'un individu à un groupe identitaire donné plus souple pour une intégration. De ce fait, nous pouvons dire que la dimension pratique constitue le domaine d'exercice des représentations culturelles et sociales.

De plus, ce qui fait la singularité du jeu dans le cousinage à plaisanterie est le bouleversement de l'ordre originare à savoir la hiérarchie qui existe entre l'aile masculine et l'aile féminine. Tout en restant dans son caractère duel le cousinage à plaisanterie, par le canal du jeu, met entre parenthèses cette stratification entre les cousins plaisants. Il n'existe dans ce contexte qu'une lutte entre adversaires. Nous pouvons à cet effet qualifier la conception de la famille que forme le couple comme un champ d'émulation. Chacun des deux protagonistes, par la satire de son cousin plaisant, s'affirme, vante son groupe d'appartenance, s'estime être supérieur à son cousin plaisant. Et cette émulation s'effectue sous une multitude de formes que nous pouvons résumer sous deux formes principales à savoir la forme verbale ou

symbolique et la forme pratique.

- La première porte exclusivement sur la parole. C'est par et dans le dialogue que l'émulation est menée. Les deux protagonistes se livrent à une véritable lutte de rhétorique. Chacun des deux groupes cousins fait une caricature de l'adversaire à l'image du texte que nous avons noté ci-haut. Ainsi, cette manière de faire le jeu entre cousins plaisants nous permet de faire une lecture plus subtile de cette pratique culturelle. Au niveau individuel par exemple, on remarque que le cousin plaisant dit le plus souvent ce que son partenaire récuse socialement. Il dégrade d'une manière générale l'identité historique et culturelle du groupe d'appartenance de son partenaire de jeu, mais aussi il ridiculise l'identité personnelle de ce même partenaire. Or dans les relations sociales, les propos tel qu'ils sont prononcés sont à même de provoquer, normalement, des tensions plus ou moins ouvertes entre les groupes identitaires. Cette tournure que prend la plaisanterie donne un autre sens au rapport entre le cousinage à plaisanterie et les normes sociales. En évoquant des points qui sont à contre-courant avec les normes sociales notamment par la caricature et la stigmatisation de l'identité cousine, le cousinage à plaisanterie devient une remise en cause des valeurs sociales. Dans ce cas, il devient une porte ouverte sur le désordre qui est tant combattu par la société.

Sauf que la plaisanterie a un enjeu majeur dans l'espace culturelle. Comme nous l'avons évoqué dans notre premier point, la plaisanterie est effectuée entre les époux possibles. Elle est la contrepartie symbolique de la relation charnelle. Nous reviendrons avec plus de détail dans la troisième partie. Ce qui nous intéresse à ce niveau c'est son rôle de « sexualité symbolique » qui s'apparente à la force du désordre. Elle est le dérèglement qui fait régner le chaos et le retour à l'état de la pré- création. Mais un désordre positif qui construit et facilite la métamorphose. Elle est comme la loi du passage qui permet à la créature de se dépasser, de devenir autre qu'elle-même c'est-à-dire, elle favorise le mouvement du réel dans la logique du devenir comme cela est conçu dans certaines pensées africaines. Pour ainsi illustrer notre analyse, nous pouvons nous référer à Albert De Surgy qui écrit :

« Dans un monde vivant, en constance métamorphose, chaque chose devait être caractérisée par deux de ces demi-figures : l'une représentant l'état révolu, et l'autre l'état à venir, c'est-à-dire par des doublets [...] ».

Pour y parvenir, il fallut la médiation du désordre qui déchira tout, maria, deux à deux, les 16 demi-figures en leur insufflant un violent instinct érotique ou génésique. Alors

apparut enfin le monde viable qui est le nôtre, où toute chose, tout évènement, est caractérisé, en son état, de façon privilégiée, par l'une ou l'autre des 256 figures géomantiques africaines. ».²¹⁶

En montrant la nécessité de la force du désordre dans la pensée Evhé, ce texte d'Albert De Surgy nous permet de cerner la portée ontologique et créatrice de la plaisanterie. Cette dernière constitue une ouverture qui permet de décongestionner et d'améliorer les normes sociales. Elle favorise une catharsis tant sur le plan de la psychologie individuelle que sur le plan de la psychologie sociale.

- La deuxième forme est une lutte physique. Les deux partenaires se livrent à des rapports de force tout en se contrôlant pour éviter un éventuel désagrément. La démonstration de force s'effectue dans le rire et la détente. Ce n'est pas dans le fond une occasion de règlement de compte. C'est au contraire une exposition de l'appartenance, de la sympathie et de la capacité de dépasser ses propres réactions violentes. Par la même occasion, il est important de noter que le choix de ce corps-à-corps peut s'expliquer par la place qu'occupe la lutte dans la culture africaine. En effet, la lutte est un moyen d'approche, d'intégration et du dépassement de la violence. Elle permet à un peuple de résoudre les litiges d'une manière consensuelle, détendue et intégrante. Aussi, dans les sociétés traditionnelles africaines, la lutte s'effectue chaque année pour marquer la fin des récoltes et exprimer la vitalité des différents groupes par la mise en exergue du sang nouveau, notamment les jeunes. À cet effet, le cousinage à plaisanterie englobe la lutte dans l'optique d'acquérir et de propager ses vertus.

La conséquence que nous pouvons tirer de cette analyse du jeu porte exclusivement sur la décripation des différentes identités historiques et culturelles. À travers le jeu, effectivement, il apparaît que les cousins plaisants s'inscrivent dans la logique du dépassement du cercle identitaire. Et ce dépassement met en exergue des paramètres que nous pouvons qualifier : le « paradoxe du cousinage » et « la logique de la familiarité ou familiarité ».

Notons, en plus, que cette pratique culturelle ne se résume pas à un jeu qui tend seulement vers la possibilité du mariage. Elle porte aussi sur l'assistance mutuelle sur le plan matériel et éthique. Cette assistance est sur fond de valeur

²¹⁶ Albert DE Surgy, *Les puissances du désordre au sein de la personne Evhé*, in « *La notion de la personne en Afrique* », op cit. p.114.

juridique et symbolique. Elle s'exerce dans le cadre des alliances ou de l'appartenance à une catégorie générationnelle notamment : grands-parents et petits-fils, cousins croisés, clans pour ne citer que ceux-là. Elle se base sur un ensemble de droits et devoirs que les cousins plaisants respectent scrupuleusement comme l'alliance en cas de guerre, l'aide sociale etc. Nous développerons cet aspect dans la dimension sociopolitique du cousinage à plaisanterie.

b. Les règles du jeu.

Le fonctionnement du cousinage à plaisanterie se base sur un certain nombre de règles. En effet, les cousins plaisants sont liés par une chaîne de comportements bienveillants et conciliants. Ces comportements sont non seulement d'ordre humain dans son sens général, mais aussi et surtout spécifique entre eux. En effet, la bienveillance et l'humanité entre les cousins plaisants se distinguent de l'humanité courante dans les sociétés africaines. Selon toujours Guéro, l'un des premiers éléments qui frappe l'esprit est la révérence accordée à la vie de façon générale. Celle-ci est perçue comme sacrée dans tout objet naturel et spécifiquement l'homme. Elle est la manifestation du Dieu-créateur. Ce respect de la vie se manifeste dans la conception et l'usage de la parole. Mais à la différence de ce cas courant et commun de respect de l'humain, les relations entre cousins plaisants sont inhérentes à certains nombres de règles de conduite. Nous pouvons noter, à cet effet, ces quelques règles érigées pour donner une norme au cousinage à plaisanterie. Il s'agit de :

- 1- La prohibition de l'adultère comme le fait de courtiser la femme de son cousin.
- 2- Les insultes sur les défauts physiques : c'est uniquement le groupe qui est visé et non l'individu, éviter aussi les injures.
- 3- Prohibition des insultes des parents directs comme la mère.
- 4- Les interdits matrimoniaux.
- 5- Interdiction de faire couler le sang de son cousin : il est interdit de donner des coups de poing, des coups de pied, les rixes, d'épouser des cousines vierges...

6- Les autres formes d'interdits : il s'agit ici d'éviter de ruiner son cousin par exemple, de prendre ce qu'il peut produire, comme une poule en âge de procréer, de respecter la dignité et la valeur de l'autre, de tenir compte de l'humeur...

Ces règles orientent les cousins plaisants et définissent clairement le règlement sur lequel doivent se baser et s'effectuer le cousinage à plaisanterie. Et l'un des points dont nous pouvons faire cas dans cette logique est celui de l'unification des hommes qui permet de conserver leurs diversités historiques et culturelles. À cet effet, on peut relever deux démarches principales.

La première démarche est celle du maintien de la diversité. Elle se manifeste dans la conservation de chaque identité historique et culturelle. Elle rejette de façon implicite l'assimilation d'une culture par une autre culture. Aucune culture n'est meilleure par rapport à une autre, elles sont toutes une production de l'homme. Cela, en fonction de la réalité de son milieu. D'où l'idée selon laquelle, les cousins plaisants sont de la même famille, c'est-à-dire qu'ils sont entre eux des frères et des sœurs. Ce n'est pas, par exemple, l'attachement du Peul à son troupeau qui est essentiel. C'est plutôt le respect de sa manière de concevoir le monde qui est important. Tout comme lorsque le Peul critique le Malinké, lui reprochant d'être trop direct, celui-ci admire en réalité la franchise et la sincérité de ce dernier. Ainsi, ce ne sont pas des critiques ethnocentriques, c'est, au contraire, la reconnaissance des qualités propres du partenaire du jeu.

La deuxième démarche est celle d'ouverture entre les cultures. À ce niveau, le cousinage à plaisanterie prône l'ouverture et le dépassement progressif de chaque identité historique et culturelle. C'est la voie de la communication entre les groupes identitaires. À travers cela, le cousinage à plaisanterie devient porteur des valeurs qui s'imposent implicitement à l'individu. Et nous pouvons les résumer comme suit :

Le dialogue et non l'endiguement.

À ce niveau, le cousinage à plaisanterie fait intervenir le devoir de la non-indifférence c'est-à-dire, chaque individu à l'obligation de ne pas rester insensible face à son cousin plaisant. Et, ce devoir repose sur la communication constructive. Il s'agit du rapport ironique qui naît entre les cousins plaisants. Rapport que nous pouvons résumer comme suit : L'écoute active qui instaure une interaction et la rétroaction qui permet d'échanger les points de vue. Dans cet esprit, la critique permet de se faire une idée de soi-même aux yeux des autres, afin de s'adapter à leurs

attentes. Cette phase permet l'échange avec l'autre, et la clarification en cas de malentendus. Ensuite, la coopération au détriment de la confrontation. L'objectif poursuivi dans ce contexte est de prévenir les conflits armés et violents en minimisant le rapport de force entre les cousins plaisants. Enfin, l'ouverture et non le repli identitaire. Ici, il s'agit de la reconnaissance de la culture des autres dans ses forces et ses limites. Mais aussi de la prise de conscience des forces et des limites de sa propre culture.

Le constat que nous pouvons faire à partir de ce dernier élément d'analyse, c'est que la parenté à plaisanterie – telle que l'a conçue Mauss – ne se distingue que dans la forme d'avec la parenté à respect. Certes, la parenté à plaisanterie brise la distance et le froid qui occupe la relation entre une catégorie d'individus, seulement, cette forme des relations parentales ne se détache pas du poids des valeurs culturelles. Il existe – comme évoqué – une liaison entre la parenté à plaisanterie et la notion de parenté – qui est l'étape fondamentale de l'appartenance. Cette liaison vitale fait que la parenté à plaisanterie est une facette de l'étape fondamentale de l'appartenance. De ce fait, elle constitue en substance une forme spécifique de cette appartenance fondamentale. Et dans ce contexte, l'individu reste toujours dans les mailles de la parenté. Cette position fait que l'individu se trouve enchaîné donc dépourvu de toute possibilité d'exercice de sa propre raison. Ce qui nous ramène une fois de plus dans l'idée de la minorité kantienne tant reprochée à la parenté à respect. Tout comme cette parenté à respect la parenté à plaisanterie n'est pas dans ce contexte une valeur individuelle, c'est-à-dire l'individu ne participe que dans la mise en pratique.

Ce non-choix individuel s'observe à plusieurs niveaux. Le premier niveau concerne la catégorisation de l'individu au sein du groupe d'appartenance. Celui-ci ne choisit pas sa place au sein du groupe : être grands-parents, parent ou enfant et petits-enfants. Il naît comme tel. Aussi, par le fait qu'il appartient à une catégorie particulière du groupe, l'individu se trouve obligé d'avoir la relation à plaisanterie à l'égard d'une personne précise. En d'autres termes, il ne choisit pas non plus le partenaire de plaisanterie. Ces deux formes de non-choix font que la parenté à plaisanterie est en réalité une pseudo-liberté individuelle. C'est en somme une pratique culturelle qui fait en sorte que l'individu se trouve sous le joug de l'ordre socioculturel, en feignant libérer cet individu. Alors, à partir de cette idée du non-

choix de l'individu on voit apparaître une autre forme de l'appartenance de l'individu. Loin de favoriser le détachement de celui-ci, la parenté à plaisanterie serait en réalité la manière détendue de l'appartenance. Elle est la libération des émotions construite et contrôlée socialement.

Mais, découvrir à travers la parenté à plaisanterie une autre expression de l'appartenance ne veut pas forcément dire que la parenté à plaisanterie se résume uniquement à l'appartenance. Nous savons déjà que la parenté à plaisanterie se distingue de la parenté à respect par la détente. Effectivement, les parents plaisants ont la liberté d'agir, de se prononcer et d'exprimer leurs pensées sur des sujets qui sont tabous et réprimés le plus souvent par la société. Cette marge de liberté qui est reconnue aux parents plaisants laisse voir que la parenté à plaisanterie contient les germes de la liberté individuelle. Ce qui veut dire que par cette pratique culturelle, une fenêtre reste ouverte sur l'affirmation de l'être rationnel. En ce sens, l'exercice libre de la raison n'est pas exclu dans la parenté à plaisanterie. Comme le reconnaît et le soutient Mauss, l'étude sur la parenté à plaisanterie n'est pas exhaustive, au contraire le travail de Mauss²¹⁷ peut être considéré comme tout simplement une introduction à l'étude de cette pratique culturelle. À cet effet, nous allons réorienter notre travail vers la seconde tendance de l'étude sur le cousinage à plaisanterie. Nous allons voir, dans la section suivante, le lien qui existe entre le cousinage à plaisanterie et la notion d'appartenance.

C. L'approche socio-économique du cousinage : Le chara.

Après la présentation formelle du cousinage, nous allons à présent analyser les prestations matérielles qui existent entre les cousins plaisants. Ces prestations se résument par des termes locaux comme Chara en Haoussa. Nous allons, dans la suite de notre travail utiliser ce terme, puisqu'il traduit concrètement l'acte symbolique. Nous allons commencer par définir ce terme, puis étudier son contenu significatif dans le cousinage. Par la suite, nous allons dans un second sous-point faire une étude comparative entre la notion de chara et la théorie du don contre don, notamment le Potlatch. Cela, pour faire suite à la démarche de Marcel Mauss.

²¹⁷ Mauss, op cit., p. 151.

a. Présentation de la notion de chara.

La fonction du cousinage à plaisanterie ne se limite pas uniquement aux relations humaines. Elle concerne également les échanges qui existent entre les individus comme entre les groupes identitaires. Tous les auteurs qui ont traité cette thématique ont rapporté l'existence des prestations matérielles entre les cousins plaisants. Dans notre étude dans l'espace nigérien, les personnes interrogées nous ont rapporté des termes qui résument lesdites prestations. Il s'agit de chara en Haoussa, Habouyan en Djerma. Nous allons nous limiter à ces deux langues. Notons que ces deux termes signifient la même chose : le balayage.

Pour simplifier, prenons l'exemple du terme *châra*²¹⁸. Dans la langue, ce terme veut dire balayage ou déchet. Au niveau du cousinage, le chara traduit l'acte de balayage que font les cousins plaisants – particulièrement l'aile féminine. En effet, chaque année, quarante jours après la fête de la tabaski (Aïd-El-Kébir)²¹⁹, est célébrée, durant un mois, la fête du cousinage à plaisanterie par la pratique du *châra*. Ce dernier consiste pour le membre de l'aile féminine à balayer la concession/ l'atelier du travail ou à attacher le membre de l'aile masculine. Après, les membres de l'aile masculine revendiquent un salaire/rançon auprès de leurs cousins plaisants.

Pour expliquer le terme de *châra*, prenons l'exemple d'une famille réduite à la femme, le mari, le fils et sa sœur. À l'occasion du mariage de la sœur, celle-ci reçoit en dot une génisse. En partant dans son foyer conjugal, cette dernière confie la génisse à son frère. À son tour, le frère soit se marie avec la dot que constitue la génisse – soit l'élève, donc fructifie le troupeau. Après le mariage du frère, ses enfants sont informés de l'existence du bien – en troupeau ou bien sous forme de crédit – de leur tante, géré par leur père. De l'autre côté, les enfants de la sœur sont aussi informés. Alors, pour récupérer le bien, les enfants de la sœur usent de farces, de taquineries à l'égard des enfants de l'oncle. Ces jeux constituent non seulement le socle sur lequel repose le cousinage à plaisanterie, mais aussi une manière souple de régler le problème de succession sans heurt. Pour le traduire dans le contexte

²¹⁸

Terme *Hausa* qui signifie en français balayage.

²¹⁹ Entretien téléphonique avec Tani Daouda, le 17 Aout 2017, ménagère au quartier Tondobon à Dosso/Niger

moderne, Babacar Sedikh Diouf le décrit comme suit :

" En termes modernes, les enfants de la sœur sont les propriétaires du capital (la génisse) et ceux du frère, les cousins-bergers, sont les "ouvriers" qui valorisent le placement. En attendant la succession, par héritage, à la mort de leur oncle, les enfants de la sœur, pour récupérer leurs intérêts, sollicitent de leurs cousins des "cadeaux rituels" en se présentant, non pas en "patrons" exigeants et arrogants, mais en humbles demandeurs, usant des farces et des paroles amusantes, pour mériter la faveur de leurs bienfaiteurs. Il se crée ainsi, par l'échange de dons rituels contre des quolibets à détendre un bourreau, les conditions d'une succession sans heurt dès le décès de l'oncle dont les enfants, brusquement appauvris, restent intégrés, malgré tout, au sein de la famille, en toute dignité et en harmonie. Quelles que soient les dimensions de la famille c'est le même principe qui en maintient la cohésion sous le nom de parenté plaisante " »²²⁰.

Cette analyse de Diouf fait ressortir deux aspects du cousinage à plaisanterie. D'une part, Diouf peint les deux parties existantes qui se livrent le jeu, à savoir l'aile féminine et l'aile masculine. À ce niveau, il marque la distinction entre les deux ailes et met en relief la place de chacune. D'autre part, il fait ressortir le rôle focal que joue l'héritage dans la fondation et l'édification du cousinage à plaisanterie. Non seulement ce dernier se rattache aux liens familiaux, mais aussi il se connecte au champ économique. À cet effet, il devient un système socio-économique. En effet, les deux dimensions du cousinage à plaisanterie renvoient à une organisation sociale traditionnelle, caractérisée par un double fondement à savoir le fondement humain et le fondement économique. Le premier fondement est celui que nous venons de développer ci-dessus. Il est caractérisé par une relation parentale symbolisée par le couple que forment les deux cousins plaisants : homme-femme. Le second fait l'objet de notre réflexion dans ce point. Il porte sur l'échange des biens matériels entre les cousins plaisants comme nous venons de le notifier avec la notion du *châra*.

À partir de ce fondement, on constate que le cousinage à plaisanterie possède une dimension qui rappelle la théorie du don et du contre-don. En nous appuyant sur ce qui précède, nous allons analyser le cousinage à plaisanterie sous l'angle de cette théorie du don.

b. Le Chara et la théorie du don et contre don.

220

Babacar Sedikh Diouf : *La parenté plaisante. « Maât » ou règne de l'harmonie sociale originelle*, in "Initiative de valorisation des capacités africaines dans la gouvernance et la prévention des conflits", op cit p. 19.

Notons d'entrée que Marcel Griaule évoque déjà l'existence d'une relation de circularité – en lien avec la prestation matérielle entre cousins plaisants. Le terme sur lequel il s'appuie pour traiter le cousinage est assez instructif : Mangu. Ce terme signifie en réalité une boule pétrie qui est généralement faite avec de l'oignon. Cette boule renvoie symboliquement à la complémentarité entre l'aile masculine et l'aile féminine. C'est donc une réciprocité qui traduit de manière concrète le couple primordial. C'est cette circularité qui constitue le premier rapprochement entre le cousinage et la théorie du don et contre don, théorie que Marcel Mauss résume comme suit :

« Au fond, ce sont des mélanges. On mêle les âmes dans les choses, on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent : ce qui est précisément le contrat d'échange.²²¹ »

En fait, le don contre don, comme le soutient Mauss, met en jeu à la fois les biens matériels et les " biens spirituels". En plus du bien matériel – les coquillages, les bijoux... – Mauss soutient qu'il y a une sorte de double âme qui anime l'acte du don et contre don. Il y a l'âme du donateur et l'âme de l'objet donné. Le contre don traduit le retour de cette parcelle d'âme à son propriétaire.

Cette approche que fait Mauss a deux implications pour notre travail. La première implication porte sur la circularité du don et contre don et son lien avec le cousinage. Avec le chara, nous avons vu qu'il existe évidemment un aspect qui n'est pas sans rappeler les " prestations totales" comme les nomme Mauss. Cette prestation s'effectue pendant une période. La description faite ci-dessus montre le déroulement de celle-ci. Il y a effectivement une prestation de bien matériel. Cette prestation s'effectue dans les deux sens. Elle est provoquée par l'aile féminine, qui vient avec la corde pour les hommes et le balai pour les femmes. En réaction, l'aile masculine paye l'acte de balayer ou bien le rachat. C'est à partir de cette circularité de la prestation matérielle, cumulée à la dualité antagonique des deux ailes que Mauss²²² établit un lien entre le cousinage et le potlatch. Mais avant, pour approfondir cette lecture, nous allons procéder par définir la notion du don en

²²¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 103.

²²² Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, op cit., p. 160.

question. Notons, dans une large mesure, que le don constitue en soi un ensemble d'éléments qui s'enchaînent et se structurent autour de l'échange des biens matériels. Nous pouvons résumer ces éléments à travers les quatre points suivants :

- Premièrement, il y a le sujet qui cède volontairement. À ce niveau, le don fait appel à la volonté de l'individu. D'une part, le sujet a conscience de ce qu'il donne, et d'autre part, il décide librement de donner.

- Ensuite, le don fait appel à un objet. Ce dernier peut être un bien, un service, voire une reconnaissance. Il doit être nécessairement la propriété du sujet qui le cède. De plus, il ne doit pas être nuisible à celui qui le reçoit, mais encore, cet objet doit nécessairement passer par l'acte du don. Dans cet esprit, le don exprime la volonté dans sa matérialité de sujet qui donne.

- Puis, le don nécessite une validité. Dans ce contexte, il fait appel à une loi qui donne sens et valeur à l'acte du donateur.

- Enfin, le don exige un récepteur, notamment le donataire. Celui-ci, le donataire, constitue le dernier maillon de la chaîne. Et c'est son acte de réception qui donne corps et âme au don. En partant de ces éléments, nous pouvons définir le don avec Godelier de la façon suivante :

« ... donner, c'est transférer volontairement quelque chose qui vous appartient à quelqu'un dont on pense qu'il ne peut pas ne pas l'accepter. Le donateur peut être un groupe. De même, le donataire peut être un individu, ou un groupe, ou une personne qui reçoit le don au nom du groupe qui le représente²²³ ».

À partir de cette définition, nous allons examiner la compatibilité de la notion de *châra* avec cette définition théorique du don. En effet, dans le *châra* nous avons deux groupes qui échangent. L'aile féminine qui offre un service, par le fait de balayer, et l'aile masculine lui donne en retour du bien matériel. Dans ce cas de figure, nous pouvons aisément faire ressortir tous les éléments qui conditionnent le don. Il s'agit d'abord du membre de l'aile féminine par exemple qui, en tant que sujet, accepte de rendre service. Ainsi, on a le sujet qui effectue le don, à savoir le membre de l'aile féminine. Puis l'objet du don qui est le service. Et cela en toute conformité aux lois qui stipulent leur relation, notamment le cousinage à plaisanterie. Enfin, nous avons comme récepteur du don le membre de l'aile masculine.

En retour, le membre de l'aile masculine donne un bien matériel. Par cette

²²³

Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, éditions Fayard, 1996.

réplique, le *châra* crée une réciprocité. Du coup, il dépasse la sphère du don et rentre dans la sphère du « don et contre-don ». En d'autres termes, le *châra* est un acte de réciprocité. Il constitue une sorte de réponse à l'offre qui provient de l'aile féminine. Cette réciprocité marque un rapprochement entre le cousinage à plaisanterie et les autres formes du don et contre-don notamment le potlatch. Ce dernier veut dire selon Marcel Mauss « nourrir » ou « consommer » en *shinook*²²⁴. Il traduit le moment des fêtes, donc de joie et de partage chez les peuples visités. Il exprime notamment l'étalage des biens. Il conduit en plus vers la symbiose entre les deux grandes fratries : les Tlinkit et les Haïda.

Selon Mauss, ces échanges nécessitent effectivement la participation vivante aux différentes activités de toutes les fratries. Ce qui veut dire que cette pratique culturelle favorise le rapprochement et la symbiose entre les groupes identitaires. Et à partir de cette brève élucidation, nous pouvons relever deux éléments, au niveau du Potlatch, qui sont présents au sein du cousinage à plaisanterie. Le premier élément est la présence de deux fratries au sein du potlatch. Ces fratries forment un tandem et développent des échanges entre eux comme les deux ailes présentes dans le cousinage à plaisanterie. Le deuxième élément est relatif à l'objectif même des échanges entre les deux fratries. En effet, les échanges entre les deux groupes ne sont pas motivés par un but commercial, au contraire, ils rentrent dans le cadre de la pratique traditionnelle.

Cependant, ces points communs n'excluent pas que ces deux pratiques culturelles aient des éléments qui marquent leurs différences. De ce fait, le premier contraste que nous pouvons noter entre les deux est l'idée d'équivalence du don dans le potlatch. À ce niveau, la valeur de l'objet donné intervient. Chacun tente de démontrer qu'il a plus d'objets de valeur à donner à son partenaire. Ce qui fait naître d'une manière plus ou moins implicite une rivalité souple comme l'illustre Mauss : *« C'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement sanctuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand père, beau-père ou*

224

La langue des indiens Tinklit étudié par Marcel Mauss dans son ouvrage intitulé : *essai sur le don, forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques*, production numérique par Jean Marie Tremblay, Chicoutimi, in collection « les classiques des sciences sociales », http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, 2002, p.10.

gendre). Il y a prestation sociale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tous ceux qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef, une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire, et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite sur leur clan²²⁵ ».

À lire ce texte de Mauss, il apparaît que le potlatch regorge en son sein une guerre de biens, une guerre de générosité, un combat de dévouement et tout cela pour une quête du titre. À la différence, dans le cousinage à plaisanterie, le *châra* ne constitue pas une occasion d'étalage et de rivalité autour des biens matériels. Le *châra* se fait d'une manière souple, moins prodigue. De plus, si le couple homme- femme existe dans le cousinage à plaisanterie, il faut noter que dans le Potlatch, c'est plutôt au niveau de l'objet donné qu'apparaît cette forme du couple. Et, ces composantes du couple sont désignées par des noms propres comme l'*oloa* qui est l'objet féminin et le *taonga* qui est l'objet masculin. Seulement, comme le couple présent dans le cousinage à plaisanterie, ce couple d'objets a une connotation religieuse. Nous allons revenir sur la signification du couple dans le cousinage à plaisanterie ; pour l'instant, nous allons nous appesantir exclusivement ici sur celui du potlatch. En effet, dans l'esprit des Maoris²²⁶, ce couple incarne la force spirituelle à savoir : le *hau*. Celui-ci est l'esprit soit de la personne qui donne ou bien de la forêt (avec tout ce qu'elle contient). Il contraint la personne qui a reçu le *taonga* de rendre l'objet reçu sous une autre forme. Ainsi il se crée une réciprocité comme l'expose Mauss :

« On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace.²²⁷ ».

²²⁵ Ibid., p10.

²²⁶ Peuple de la Nouvelle-Zélande qui ont aussi été visités par Marcel Mauss.

²²⁷ Ibid. p. 17.

À considérer sous un autre angle, la signification du couple dans le potlatch diffère du couple dans le cousinage à plaisanterie. Car, dans le cousinage, le couple symbolise la familiarité²²⁸, celui du potlatch sous-entend la dualité entre les hommes. Autrement exprimée, dans le cousinage à plaisanterie la notion du couple fait des cousins plaisants un « être-un » c'est-à-dire que chacun a une part de l'autre en lui. Et c'est dans ce sens que, sans pour autant nier sa place dans le potlatch, la notion de la parenté est de mise dans le cousinage à plaisanterie.

De plus, cette même notion de couple est certes à la base de la réciprocité entre les différents partenaires et dans le cousinage à plaisanterie et dans le potlatch, seulement il faut préciser que dans le premier cas la réciprocité n'est pas synonyme de dualisme ou d'antagonisme, plutôt, elle manifeste le rôle que chacun doit assumer conformément à la division du travail dans le système de l'Afrique traditionnelle. Or, nous avons vu qu'à partir de ce couple intervient le *hau* qui est une sorte d'énergie, capable de faire du mal si le donataire ne fait pas un cadeau en retour à son donateur. Ce qui veut dire que l'objet donné nécessite un retour dans le Potlatch.

Finalement, la réciprocité qui constitue la charpente du don et contre-don dans le Potlatch est en réalité une contrainte sur l'individu. Ce dernier pense effectivement être libre dans ses actions, mais dans les faits c'est le poids des représentations qui le pousse à agir. Car non seulement le refus de faire un contre-don est un grave danger pour la vie de la personne, mais aussi vouloir se soustraire de cette pratique peut être un préjudice notoire pour la communauté entière puisque Mauss précise :

*« Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion. Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur. »*²²⁹.

De ce fait, nous pouvons sans coup férir affirmer que l'individu se trouve pris dans l'étau de cette pratique culturelle. Ce qui veut dire que cette dernière va à contre-courant de la liberté individuelle. Au-delà, nous pouvons remarquer que sous cet angle, ce système de don et contre-don a un poids non négligeable dans

²²⁸ Nous allons revenir avec plus de détail sur la question du couple, dans la troisième partie de notre thèse.

l'organisation sociopolitique. En effet, par la lecture de cette réciprocité, on observe une sorte de paix armée entre les différentes fratries. D'autant plus que le nom respect de cette coutume peut engendrer un conflit qui est à la limite une guerre.

Mais, notre analyse ne va pas se limiter à cette simple étude comparative. Nous allons approfondir notre étude du cousinage en l'intégrant dans la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Pour ce faire, nous allons dans la section suivante aborder la thématique de l'appartenance dans une approche anthropologique.

Section 2. L'appartenance dans le cousinage à plaisanterie.

Dans la première section, nous nous sommes réservés de pointer notre marqueur sur la subtile particularité de la notion de parenté en question. En établissant les liens qui existent entre les individus, on constate que la parenté fait intervenir d'autres dimensions qui sont en dehors des liens du sang. La dimension principale, à ce niveau, est le symbole qui semble prolonger et maintenir les liens de parenté. Cet aspect symbolique de la parenté constitue en soi l'ensemble des valeurs non biologiques qui régissent la relation entre individus et se limitent comme telle. Malgré ce rôle de ciment entre les individus, ces valeurs semblent être construites et régulées à partir du lien biologique – sans pour autant annuler les valeurs biologiques. À cet effet, une sorte de cercle se crée au sein de la parenté en question. Et pour faire ressortir ce cercle, nous allons saisir sous un autre angle la substance de la parenté ; en nous appuyant sur l'aspect concret de la notion de parenté.

A. De l'universel au particulier.

L'intérêt de notre prospection de la notion de parenté est celui de la double inclusion de l'individu au sein d'un groupe précis notamment la famille. Cette inclusion s'effectue comme nous venons de le voir sous l'angle biologique et sous l'angle symbolique. Et, faut-il le noter, la parenté est la plantule de l'appartenance. Sans pour autant revenir sur le lien qui existe entre la parenté et l'appartenance en général, notons que l'inclusion de l'individu au sein d'un vaste ensemble social concilie la double dimension que nous venons de mettre en évidence. Disons qu'en plus des liens du sang, il existe des liens symboliques qui existent entre l'enfant et ses parents (père-mère), ses frères et sœurs voire ses cousins-cousines. Or ces liens symboliques ne se limitent pas seulement au cercle familial, ils se décentrent au fur et à mesure que le groupe s'élargit : de la famille au parent, du lignage au clan jusqu'à la communauté identitaire.

Reste à savoir, alors, si la notion d'appartenance en général implique nécessairement une dimension symbolique. Pour ce faire, nous allons réorienter notre travail vers les premiers moments de l'existence humaine. Ce détour nous permettra de décrypter dans un premier temps la relation qui existe entre la notion d'appartenance et le symbole. Mais avant, nous allons nous appuyer sur Paul Ricœur pour aborder le concept de symbole. En effet, dans son étude sur la volonté, Ricœur s'est penché sur la question du symbole. Il concilie la philosophie réflexive issue de la tradition cartésienne et kantienne à la tradition grecque et chrétienne. Mais à notre niveau, c'est par un détour anthropologique que nous allons le mobiliser. Pour ce faire, nous allons partir de la définition qu'il fait du concept de symbole :

« J'appelle symbole toute expression caractérisée par le phénomène du double sens, selon lequel la signification littérale renvoie à un sens second qui n'est lui-même accessible que par ce renvoi du sens premier au sens second condition²³⁰ ».

À suivre cette définition, le symbole apparaît comme une sorte de « dialogue » consubstantiel et continue de deux significations qui, en apparence, sont différentes. Ce qui est particulier à ce niveau, c'est la présence d'une circularité entre les deux significations. Car les sens portés par lesdites significations sont connectés et que l'un ne peut être compris sans l'autre. Et l'intérêt de cette conception, pour notre étude, réside dans la lecture que nous allons faire des deux dimensions de la

²³⁰Paul Ricœur, *Écrits et Conférences*2, Herméneutique, op cit, p. 23.

parenté – nous faisons allusion ici à la parenté biologique et à la parenté symbolique. Dans ce sens, nous allons nous appuyer sur le modèle, simple et basique, que constitue la famille, pour mener notre démarche.

En plus de la double signification, le symbole se traduit suivant trois dimensions spécifiques. Il s'agit, selon Ricœur²³¹, du cosmique, de l'onirique et de la dimension poétique. La dimension cosmique – comme son titre l'indique – porte sur des éléments du monde physique. Il fait référence à des éléments comme le ciel, la lune ou bien le soleil. Malgré leur différence, ces trois dimensions du symbole communiquent entre elles. Le passage d'une dimension à une autre s'effectue avec simplicité. Nous allons au fur et à mesure découvrir ces dimensions et leur communicabilité dans notre étude.

De manière générale, dire que deux individus sont parents, c'est admettre qu'ils sont avant tout nés d'un même père et/ou d'une même mère, tout comme ils peuvent descendre d'un même ancêtre. L'idée qui ressort à partir de cette acception est celle de la circulation du sang. Car, naître d'un même couple ou bien être issu du même ancêtre c'est reconnaître qu'il existe de manière objective une communauté de sang – qui est transmis par les géniteurs. Cette liaison constitue le socle fondateur et fondamental de la parenté. En ce sens, la parenté apparaît comme étant de prime abord une liaison biologique. Et le modèle par excellence de cette relation nous vient du règne animal. En effet, dans ledit règne, la relation entre les membres constitutifs d'une famille est purement biologique et se limite comme telle. Cette relation est principalement fondée sur des liens instinctifs entre les adultes et leurs progénitures. Il s'agit exclusivement de la loi du besoin à savoir : l'allaitement, l'instinct maternel, l'instinct sécuritaire par exemple. Aussitôt que cette phase de nécessité biologique est dépassée, les liens de proximité et de protection s'estompent. Les progénitures s'émancipent, se distancient et deviennent dans certains cas les principaux partenaires sexuels ou adversaires de leurs propres géniteurs. On constate cet état de fait dans la lutte entre les mâles pour le leadership d'un groupe particulier. Cette lutte met le plus souvent en prise le jeune mâle face au mâle dominant – qui est dans la plupart des cas le géniteur dudit jeune. Et la victoire du jeune est synonyme non seulement du titre de chef du groupe, mais aussi le droit à toutes les femelles qui sont

²³¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et Culpabilité*, éditions du Points, Paris, 2009, pp. 212-216.

présentes dans le groupe.

Par contre chez les humains, en plus de la relation purement biologique, il y a l'émergence d'une certaine terminologie – comme papa, maman, frère, sœur – qui marque de manière indélébile la relation entre humains. Ces termes constituent la trame symbolique qui maintient et/ou prolonge les relations biologiques entre une catégorie de personnes. Cette trame vient en tant que complément et joue le rôle de chaîne qui relie solidement les membres d'une famille.

Précisons que le terme père ou mère contient une double signification. Dire père renvoie par essence à une relation ascendante et descendant entre deux personnes. Cette relation suppose avant tout un lien biologique. Mais un lien qui est maintenu et dépassé en même temps dans et par la représentation effectuée avec la notion de père ou bien de mère. Et de cette relation entre le géniteur et la progéniture – en utilisant les vocables biologiques – est construit une relation père et fils. Cette relation donne une nouvelle signification au géniteur. Elle fait de lui, d'un élément de la nature - un étant au même titre que les autres étants comme un cheval, un mouton – à un symbole qui au-delà du biologique incarne un statut social. Dans la même logique, il élargit le statut à plus d'une personne. C'est pour cette raison que dans certaines sociétés, le terme père ne revient pas exclusivement au géniteur. Souvent ce vocable correspond aux frères du géniteur voire aux membres du village ou de la communauté du même âge que le géniteur.

Pour illustrer cette dimension cosmique du symbole, nous pouvons mobiliser les travaux de Sigmund Freud. Ce dernier n'évoque pas évidemment la dimension cosmique du symbole. Par contre son étude dans *Totem et Tabou* est d'un apport manifeste sur le plan argumentatif. En effet, dans cet ouvrage, Freud effectue une étude des peuples dits « primitifs ». Cette étude est essentiellement axée sur la psychanalyse de la vie sociale desdits peuples. Il consacre ainsi la première partie de son ouvrage à la notion d'inceste telle qu'elle est conçue et vécue par les peuples étudiés. Dans cette perspective, il observe une sorte de remplacement de la parenté biologique par la parenté totémique. Ce remplacement nourrit, alors, la curiosité de Freud et le conduit à visiter le processus d'intégration de la famille dans le totem. Dans ce parcours – en se référant à Morgan surtout – l'auteur fit le constat suivant chez les Australiens :

« Le langage de ces tribus australiennes présente une particularité qui est

certainement en rapport avec ce fait. Les désignations de parenté notamment dont elles servent se rapportent aux relations, non entre deux individus, mais entre un individu et son groupe [...]. Ceci signifie qu'un homme appelle père non seulement celui qui l'a engendré, mais aussi tout homme qui, d'après les coutumes de la tribu, aurait pu épouser sa mère et devenir son père ; il appelle mère toute femme qui, sans enfreindre les coutumes de la tribu, aurait pu devenir réellement sa mère ; il appelle frères et sœurs non seulement les enfants de ses véritables parents, mais aussi les enfants de toutes les autres personnes qui auraient pu être ses parents, etc. Les noms de parenté que deux Australiens s'accordent réciproquement ne désignent donc pas nécessairement une parenté de sang, comme c'est le cas dans notre langage à nous ; ils désignent moins des rapports physiques que des rapports sociaux²³². ».

Ce qui nous intéresse dans ce constat freudien, c'est le détachement qui va de l'aspect biologique à l'aspect qu'il qualifie de totémique. Par ce terme, Freud parle d'un « objet » – animal, humain, végétal ou minéral – qui incarne l'ancêtre d'un groupe d'individus vivants sur un même territoire ou non. Et la dimension qui retient notre attention, pour le moment, concerne le rôle unificateur du totem. En incarnant l'ancêtre d'une communauté, le totem renvoie à l'idée d'originarité. Il devient ainsi un lien de parenté au même titre que le sang. Seulement, cette parenté ne se justifie pas par le sang, mais par la symbolique de provenance c'est-à-dire, par le fait d'être descendants d'un ancêtre commun.

Pour continuer notre analyse, nous allons en lieu et place du mot Totem préférer le vocable de symbole. Ce choix nous permet dans un premier temps de nous démarquer de la démarche freudienne – qui porte sur la psychanalyse de la vie sociale des peuples étudiés et du décryptage de l'esprit religieux – aussi parce que le symbole, en tant qu'expression d'un double sens, ne renvoie forcément pas à une relation de respect et de crainte. Plutôt, il traduit tout simplement la contrepartie du biologique au sein de la parenté. Et cela, sans pour autant créer une scission au sein de cette dernière. Il nous permet ainsi de mettre en relief la double dimension de la parenté : la dimension biologique et la dimension symbolique. Cependant, faut-il le préciser, ces deux dimensions ne s'excluent pas mutuellement. Au contraire, il y a entre elles une relation circulaire. Nous y reviendrons avec plus de détails dans la partie sur la dialectique de l'appartenance et de la distanciation.

Une autre illustration nous permettra d'approfondir cette lecture de l'appartenance symbolique. Nous allons toujours rester sur le concept de famille. Cette fois-ci, nous allons prendre comme élément de base la notion « d'enfance ».

²³² Sigmund Freud, *Totem et tabou*, traduction de S. Jankélévitch Paris, éditions Payot, 1980, p. 15.

Cette dernière constitue à nos yeux l'élément clé dans l'existence humaine. Et pour l'étudier au plus près, nous allons nous appuyer sur le corpus de la tradition africaine.

Dans un premier temps, notons que l'enfance est issue d'une énigme. En effet, avant de naître, l'enfant est un inconnu qui rôde autour du monde des humains. Il n'est pas humain, il est une interrogation pour les humains et se manifeste par des signes. Le premier signe est la grossesse. Celle-ci marque le processus de la constitution charnelle du futur nouveau-né. Ce processus joue le double rôle de singularité et d'intégration au sein d'un ensemble social. Cette constitution charnelle introduit et incarne visiblement la dissociation de l'individu d'avec la généralité de l'univers cosmique. Il n'est plus fondu et confondu avec le monde extrahumain – l'individu sort de l'état informe et dispersé au sein de la matière pour accéder à l'état unifié et corporel de l'homme. C'est évidemment à partir de ces premiers signes que les premières interactions entre la communauté et l'individu naissant voient le jour. On observe ces interactions dans les processus culturels qui vont des traitements particuliers qui sont réservés à la femme enceinte au déchiffrement des signes de la part des devins pour ne citer que ceux-là.

Commençons par les traitements que subit la femme enceinte. Notre auteur de référence est Germaine Dieterlen. Dans le cadre de ses recherches sur le peuple Dogon, en effet, cette dernière s'est intéressée au processus de la grossesse tel qu'il est vécu par la femme, le mari et la communauté entière. Étant le processus de l'avènement à la vie, la grossesse est conçue et perçue comme un moment singulier dans la vie d'un couple et d'une communauté. Au centre de cet événement se trouve la femme. Cette dernière est non seulement la porteuse de la grossesse, mais aussi elle est la voie par laquelle la communauté s'élargit tant sur le plan horizontal que sur le plan vertical. À cet effet, le moment de la grossesse constitue un moment de rapprochement – à travers des séries de rites – entre quelques membres clés de la société comme le retrace G. Dieterlen :

« À partir du moment où l'absence des règles est constatée, l'on dit que 'la femme a des règles longues' ».

La jeune femme va puiser de l'eau à la mare de la famille de son mari et l'apporte au ginna de ce dernier. Ce geste, qui n'est accompagné d'aucun message oral, témoigne de son état de grossesse.

Le ginna bana lui donne alors un poisson, izu ya, que lui avait procuré le mari. Elle le consomme.

La matrice de la femme devient alors symboliquement le 'témoin, le

*remplacement'' de l'izu ya, et la réplique de la mare familiale.*²³³ ».

Dans cet exposé, on remarque effectivement que la femme enceinte est entourée d'un certain nombre de pratiques symboliques précises. Cette pratique traduit le rôle d'intermédiaire que joue celle-ci entre le monde des ancêtres et le monde des vivants. Le rôle en question est d'être le réceptacle de la vie qui quitte l'outre-monde pour s'incarner sur terre. Elle devient ainsi le garant de la perpétuation de l'humanité, l'incarnation matérielle de la divinité créatrice.

Mais à regarder un peu plus près, le rituel qui est décrit dans cet exposé montre aussi le début d'une interaction entre la communauté et le « contenu²³⁴ » de la grossesse. Cette interaction est d'une part unilatérale, d'autre part, elle est indirecte. Elle est unilatérale dans le sens où la grossesse subit l'action de la communauté. En pratiquant les rites, la communauté prend des initiatives pour établir un contact bénéfique pour non seulement le bien-être du futur bébé, mais aussi pour elle-même – pour rendre meilleur et conciliant l'esprit qui est dans la phase d'incarnation afin qu'il puisse participer dans le maintien de la stabilité et le progrès de la communauté voire de toute l'humanité. Et dans cette logique, derrière ces initiatives de la communauté se cache en réalité un pathos du futur bébé. Mais, comme le précise l'exposé de G. Dieterlen, ce pathos ne concerne pas directement le futur bébé. Bien que ce soit lui qui est visé, il faut noter que c'est la mère qui est au centre des différents rites qui sont effectués. Ainsi, il s'établit une interaction progressive entre le contenu de la grossesse et la communauté.

À cette première phase d'interaction s'ajoutent la lecture et le décryptage des signes par lesquels se manifeste le « contenu » de la grossesse. Cette phase marque le dépassement du processus indirect à une interaction semi-directe. Il s'agit de constater les différentes formes d'expression du fœtus. Cela permet d'identifier la nature de celui-ci dans l'objectif d'identifier sa nature originale, de faciliter son intégration dans la communauté et de favoriser son épanouissement personnel. Cette forme d'interaction « semi-directe » a fait objet de plusieurs travaux anthropologiques. Nous pouvons, à titre illustratif, évoquer l'anthropologue

²³³ Germaine Dieterlen, *Les Dogon, Notion de personne et mythe de la création*, Paris, éditions Harmattan, 1999, p. 59.

²³⁴ Le terme « contenu » est utilisé ici pour montrer le caractère énigmatique de la grossesse et du futur-bébé qui s'y trouve. Nous allons développer cet aspect dans les paragraphes qui suivent.

Françoise Héritier-Izard. Lors de sa visite chez les Samo du Burkina Faso, cette dernière nourrit le projet d'étudier la relation qui existe entre le destin individuel et l'univers féminin. Pour mener à bien cette étude, l'auteure s'est retrouvée face à la nécessité de saisir la nature humaine en amont. C'est dans cette optique qu'elle effectue l'entrée en matière de son travail comme suit :

« Tout être humain est fait de la conjonction d'un corps (me), de sang (mi : ya), de l'ombre portée (nyisile), de chaleur et de sueur (tâtare), du souffle (sisi), de la vie (nyini), de la pensée (yi : ri), du double (mere) et enfin du destin individuel

A ces neuf composantes s'ajoutent des attributs : le nom (to), la puissance extrahumaine dont dérive tout enfant, identifiée par des devins et désignée sous le nom d'homonyme (toma) (c'est également le terme par lequel se désignent et s'interpellent deux personnes portant le même nom), la partie de l'ancêtre qui peut s'incarner dans un nouveau-né (bore) et dans un seul (mais toute personne n'est pas nécessairement le borebo d'un ancêtre : certains enfants n'ont pas de bore et certains ancêtres choisissent délibérément de ne pas "revenir"), enfin la présence de génie de brousse ou domestique (patara) venant par couples et choisissant un individu comme support particulier²³⁵. ».

Dans cette présentation, Héritier-Izard insiste sur de la forme énigmatique du futur nouveau-né. Ce dernier est une chair qui entre progressivement en symbiose avec un esprit. Seulement, si le corps est le support matériel qui marque la présence effective du futur bébé à travers la grossesse, il faut noter que l'esprit de celui-ci joue un rôle déterminant dans la constitution de sa « nature ». Il peut être l'incarnation corporelle d'un ancêtre ou bien d'un esprit – génie de la brousse. Et dans sa formation, l'enfant-à-venir entre en contact avec le monde extérieur. Ce contact est d'une part constitutif, d'autre part annonciateur. Par constitutif, il faut entendre la manière dont l'être de l'enfant se construit c'est-à-dire sa nature singulière. De l'autre côté, au cours de cette constitution, le futur bébé produit un certain nombre de signes qui extériorisent ladite nature et informe son milieu. C'est à ce niveau que s'établit le rapport entre l'enfant-à-venir et la communauté qui est représentée par les devins. Le rôle de ces derniers consiste à décrypter le message que celui-ci transmet, d'identifier la singularité de sa nature et les possibilités dont il est porteur.

Ces deux points que nous venons d'évoquer retracent le rapport qui s'établit progressivement entre l'enfant-à-venir et la communauté qui l'accueille. Et à travers

²³⁵Françoise Héritier-Izard, Univers féminin et destin individuel chez les Samo, in « *La notion de la personne en Afrique noire* », sous la direction de Germaine Dieterlen, Paris, éditions Harmattan, 1993, p 243-254.

cet état de fait, l'enseignement que nous pouvons tirer porte sur l'existence d'un parallèle entre la parenté et la symbolique humaine. Tout comme dans la constitution de la parenté, cette dernière est porteuse de deux dimensions complémentaires. Effectivement, à travers les signes annonciateurs, l'enfant-à-venir existe symboliquement tout en s'incarnant dans la chair. En ce sens, il est doté d'une dimension biologique notamment son corps, et d'une dimension symbolique ou esprit.

Ainsi, nous retrouvons le « cercle parental », virtuellement présent au niveau de la nature humaine en question. Ce cercle se manifeste à partir du processus d'humanisation²³⁶ qui se structure comme suit : le corps physique qui est contenu dans le ventre de la femme, plus l'esprit qui l'anime et qui s'annonce par des signes précis. Mais, ce cercle parental n'est effectivement identique à celui de la parenté qu'avec la liaison qui peut exister entre l'individu et sa communauté avec comme point de départ le couple parental. Pour cela, le futur nouveau-né doit passer de la phase d'annonce à la phase d'existence réelle.

Après cette phase d'énigme, le processus s'accompagne de l'apparition matérielle de l'individu à savoir la naissance. C'est un moment crucial pour le nouveau-né, non seulement parce qu'il « meurt » dans le monde des ancêtres, mais aussi parce qu'il arrive à l'existence au monde des vivants. Cette phase marque le passage et l'effectuation de l'énigme – qu'est « l'entité naissante » - à l'humain où l'être effectivement existant.

Cependant, une chose est à préciser. En naissant, en effet, l'individu n'est pas d'emblée membre du groupe auquel appartient sa famille nucléaire. Sa nature singulière et universellement humaine – en ce moment précis – ne s'identifie pas à un couple, ou bien à une famille voire à un lignage. Cette non-identification signifie que le nouveau-né n'appartient à aucun ensemble culturel. Il appartient tout simplement à l'espèce humaine et s'intègre progressivement au sein d'une communauté précise via la famille. Et, pour effectuer cette entrée progressive, un facteur culturel est nécessaire. Il s'agit dans ce contexte du baptême. Ce terme à connotation religieuse traduit cette phase d'entrée de l'individu au sein d'une communauté culturelle particulière. Il est le processus par excellence d'identification

²³⁶Humanisation veut dire tout simplement le fait de prendre corps – comme un être humain – et d'être doté d'une âme vivante.

d'un individu. Cette identification se fait dans deux sens indissociés à savoir : la reconnaissance de l'individu par les autres – reconnaissance externe – comme étant un membre de leur communauté ou bien d'une autre communauté, et la reconnaissance que l'individu porte sur lui-même – reconnaissance interne – en tant que membre d'une communauté particulière.

Dans le cas de notre travail, il faut dire que la reconnaissance externe constitue le point de départ. Car, le nouveau-né est avant tout accueilli, entretenu et éduqué par ses parents, son lignage et toute la communauté. Cet accueil n'est pas exclusivement biologique comme la grossesse. Il est aussi et surtout culturel, puisque dès sa naissance, l'enfant est enraciné dans la culture – à travers les rituels, les fêtes, les modes d'entretien etc.

Pour illustrer cette phase, revenons aux travaux de Germaine Dieterlen sur la tradition du peuple Dogon. Son œuvre qui a le plus retenu notre attention, dans ce contexte, traite de la conception de « *la personne dans la culture dudit peuple* ». Dans son étude sur la personne déjà citée ci-dessus, Dieterlen s'introduit au cœur de la représentation théorique et pratique du monde ainsi que des créatures notamment l'homme. À cette fin, l'auteure a mené un parcours profond et révélateur sur la constitution représentée de la personne et la relation de celle-ci avec le monde. Singulièrement, l'auteure a mis en relief le processus du passage d'un nouveau-né extracommunautaire à un nouveau-né intracommunautaire. Ce processus se matérialise par un rituel défini et précis que subit l'enfant en question. Nous pouvons nous référer à son texte suivant :

« ... Au moment où l'enfant goûte l'eau de la meule dormante prélevée dans la mare, les "graines" pénètrent dans ses clavicules. Lorsque l'enfant a bu cette eau et reçu son premier nom, il cesse d'être impur, puru, et devient "vivant", omo.

Dans le même temps, l'enfant est intégré au clan de son père, et devient "parent par placenta (mene)" de tous les membres du clan.²³⁷ ».

À suivre la logique de ce texte, on se rend à l'évidence qu'effectivement la naissance n'est pas synonyme d'appartenance à une communauté définie. Au contraire, elle constitue en soi la présence physique d'un être humain en dehors du ventre d'une femme. Le nouveau-né est dans ce cas une simple existence biologique qui est prête à intégrer une communauté humaine. Cette forme d'existence lui

²³⁷ Germaine Dieterlen, *op cit.* p. 70.

confère un double statut. Dans un premier temps, le fait d'exister en dehors d'une communauté précise confère au nouveau-né le statut d'un être universel, c'est-à-dire que sa nature biologique fait de lui un humain au sens général du terme. Dans un deuxième temps, la nature symbolique reste liée au monde des ancêtres. Car, il reste en dehors de toute communauté des vivants. Il est en ce sens, un Homme et un ancêtre. Effectivement, avant le baptême, le nouveau-né est à cheval entre deux mondes différents : le monde des ancêtres et le monde des vivants.

Ces deux mondes s'opposent et se complètent en même temps. Ils s'opposent parce qu'ils sont constitués de deux entités différentes : le monde des ancêtres est un espace proche de Dieu qui est non perceptible aux vivants. Il est constitué des êtres humains qui sont dépourvus du corps biologique suite au passage à l'épreuve de la mort. De plus, étant à proximité de Dieu, ce monde contient tout autant les ancêtres que les futurs nouveau-nés qui sont une création de Dieu. Mais à l'opposé des ancêtres, les futurs nouveau-nés tendent vers la naissance qui est la « mort » dans le monde des ancêtres. En ce sens, on voit apparaître ainsi une double composition du « monde des ancêtres » : Il est l'espace dans lequel se situent les défunts, tout comme il est l'espace à partir duquel la vie prend ses sources. Donc il « héberge » les ancêtres et les futurs nouveau-nés. Quant au monde des vivants, c'est le lieu de l'incarnation d'un esprit dans la chair. C'est la phase qui correspond à la première phase de la « mort » ou naissance. À travers cette phase, l'individu intègre l'humanité pour progressivement devenir membre d'une communauté identitaire précise. Mais, en intégrant la communauté, l'individu ne perd en rien son caractère humain c'est-à-dire il reste effectivement universel malgré sa particularité.

Ce qui est intéressant à ce niveau, c'est effectivement, l'absence de la réflexion du nouveau-né. L'expression de sa nature n'est pas en soi une manifestation rationnelle d'un être en soi et pour soi. C'est plutôt tout simplement une mise à disposition de soi inconsciente vis-à-vis monde extérieur. Dans cet esprit, le nouveau-né existe en soi en tant qu'objectum – à l'image du verre qui est juste là, posé sur la table et dont je connais sa nature ainsi que son rôle. C'est en somme une existence en dehors de toute réflexion. Une existence qui non seulement incarne l'universalité de la nature humaine, mais aussi la singularité du nouveau-né.

C'est donc progressivement que celui-ci prend conscience de sa nature d'humain, de sa nature individuelle et de sa relation avec un monde extérieur. Car,

Martin Heidegger soulignait déjà que l'homme se découvre en tant qu'être-jeté-dans-le-monde. Il découvre l'existence de son individualité avant de découvrir sa communauté. Mais c'est sous l'angle empiriste que nous allons saisir cette découverte de soi, puisque c'est par le corps que l'homme fait l'expérience de soi et du monde extérieur. Cette dimension matérielle – selon Husserl - se constitue par la corporéité charnelle et l'intériorité impressionnelle ou remémorative. Ces deux sphères de la nature humaine forment « *l'unité expérientielle*²³⁸ ». Cette dernière constitue la délimitation physique de l'être humain. Elle est l'unité à partir de laquelle l'individu se manifeste comme effectivement existant tant pour lui-même que pour les autres. Et deux temps marquent cette unité expérientielle. Le premier temps porte sur l'idée d'une constitution interne de l'individu. Cette phase correspond à la conscience de soi par le canal de l'expérience. Le deuxième temps est lié à la distinction de ce corps d'avec le corps d'autrui.

Dans cette logique, nous pouvons affirmer que la plantule de la reconnaissance interne est la conscience de soi que développe l'individu. Celle-ci se caractérise par le recentrage dudit individu sur lui-même. Et l'objet principal ici est le sentiment d'une unité physique qui anime l'individu en question. Pour expliciter cette première phase de la conscience de soi, nous allons suivre le raisonnement d'Henri Wallon. Dans ses travaux, effectivement, ce dernier s'intéresse aux différents modes de l'évolution de l'enfant. Le choix, pour nous, de revenir à la psychologie de l'enfant nourrit notre souci de saisir l'existence humaine dans ses retranchements. Pour ce faire, nous allons nous appuyer sur la constitution de la conscience corporelle. Cette dernière repose essentiellement sur la sensibilité de l'individu vis-à-vis de son corps. À suivre Wallon, la sensibilité – dans le cadre de la conscience corporelle – s'effectue en trois étapes à savoir : l'interoception, la proprioception et extéroception.

Le premier mode de cette conscience de sensibilité est l'interoception. C'est la relation de sensibilité entre un sujet et la réalité interne de son être notamment les émotions, la faim, la soif etc. Cette première étape permet à l'individu – exemplifié ici par l'enfant – d'avoir conscience des sensations qui lui sont propres. Mes

²³⁸ Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 57.

émotions, la faim, la soif, expressions de besoins organiques, sont des sensations qui sont miennes. Ces sensations me démarquent d'autrui – avec qui je ne partage pas la même sensation. Elles constituent dans cette logique la manifestation élémentaire de ce qui m'appartient : ma faim m'appartient tout comme ma soif et mes émotions.

Toutefois, précisons que l'autre versant de ce premier mode est le fait que ces sensations n'impliquent pas la totalité de la personne. La faim, par exemple, ne se sent pas dans tout le corps. Elle ne concerne que les organes qui entrent dans le cadre de la digestion, donc physiquement elle reste localisée. Dans cette logique, l'interoception ne crée pas le sentiment d'une unité corporelle c'est-à-dire la conscience d'un corps propre.

Le deuxième mode est la proprioception. Elle fait suite à l'interoception ; concerne la dimension unifiante et unifiée du corps humain. Il s'agit de l'équilibre et de la complémentarité entre les différents organes d'un corps donné. À travers cette relation entre composants du corps, l'individu découvre une dimension cinesthésique de son être. Dans cette optique, l'individu développe la conscience de l'unité de soi comme l'explique ce texte de Wallon :

« La sensibilité proprioceptive contribue pour une part éminente à constituer la notion du corps propre. Ses premières manifestations sont contemporaines de la naissance et remontent même à la période fœtale. Elle est en rapport avec un système de fonctions qui ont suivi le développement de l'activité motrice depuis son état le plus archaïque jusqu'à ses possibilités actuelles, et qui répondent à la solidarité intersegmentaire de l'organisme dans le mouvement et dans la station, à son unité dynamique dans l'action et statique vis-à-vis des forces extérieures.²³⁹ ».

Notons que ces deux modes de la conscience de soi concernent la dimension interne de l'individu. Le premier mode manifeste la conscience du besoin naturel chez l'individu, le second mode manifeste l'unité physique de l'individu. Seulement, comme nous l'avons souligné, la constitution du corps propre ne se limite pas uniquement aux sensations internes – locales et unifiantes – elle a aussi un pied dans et par la relation entre le corps propre et le monde extérieur. C'est cette relation que Wallon note par la notion d'extéroception. En étant le troisième mode, l'extéroception est l'attitude du corps humain sous l'effet d'un stimulus provenant du monde extérieur. À travers cette conscience de ce qui lui est propre, l'individu se

²³⁹ Henri Wallon, Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre, in *Enfance*, tome 16, n° 1-2, 1963. Henri Wallon, Buts et méthodes de la psychologie, pp 121-150. <https://doi.org/10.3406/enfan.1963.2318>https://www.persee.fr/doc/enfan_0013-7545_1963_num_16_1_2318Fichier PDF généré le 09/05/2018

découvre comme étant le propriétaire d'un corps c'est-à-dire responsable d'une dimension physique « individuelle » et unique qui lui appartient comme l'écrit Husserl :

« ... je trouve mon propre corps organique (Leib) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps organique ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes. Je perçois avec les mains (c'est par les mains que j'ai – et que je puis toujours avoir – des perceptions cinesthésiques et tactiles), avec les yeux (c'est par les yeux que je vois), etc. ; et ces phénomènes cinesthésiques des organes forment un flux de modes d'action et relèvent de mon 'je peux' ». »²⁴⁰.

On voit à partir de l'idée du corps propre, il se profile l'idée d'une reconnaissance. Et la particularité de cette forme de reconnaissance est liée au fait qu'elle reste intimement rattachée à l'appartenance. L'individu prend conscience de soi et se distingue du monde extérieur à partir de ce qui lui est propre. Mais cet esprit du reconnaître dans l'appartenir ne s'oppose pas à l'inclusion du nouveau-né dans une communauté particulière. Au contraire, c'est en se distinguant de sa mère qu'il constate l'existence d'un certain nombre de liens forts qui les unissent. Parmi ces liens nous pouvons citer le sentiment de la mère comme étant la source de la satisfaction des besoins fondamentaux comme la faim, la sécurité etc. Dans cette logique, la conscience de soi se construit sur le socle de l'interaction avec les personnes qui sont extérieures à l'individu.

Cependant, cette conscience de soi qui accompagne la présence physique n'est pas dans la phase symbolique. Elle se limite à la simple sensibilité interne et non représentative donc non symbolique. Mais son intérêt réside dans le fait qu'elle permet de marquer le lien solide qui existe entre l'individu et le monde extérieur. Car, c'est par son existence physique que l'individu entre en relation communautaire avec les autres individus.

B. Du particulier au symbolique.

²⁴⁰Edmund Husserl, Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, éditions J. Vrin, p. 159.

L'objet de ce point est d'analyser le trajet qui va de l'intégration de l'individu au sein d'une communauté identitaire particulière pour atteindre une dimension symbolique. Le choix d'étudier ce cheminement est lié au fait que le symbole joue un double rôle. Il incarne à la fois le statut de l'appartenance et le statut de l'universalité de l'individu. Nous allons développer cet aspect dans la troisième partie.

Notons que l'introduction du nouveau-né au sein d'une communauté identitaire particulière s'effectue, comme nous venons de le voir, par le canal de la double reconnaissance. Ces deux formes de reconnaissance sont dans un premier temps complémentaires, dans un deuxième temps elles sont intimement liées à l'appartenance. Elles sont liées entre elles parce que la reconnaissance externe accompagne et nourrit l'arrivée du nouveau-né dans le monde. C'est le premier moment du contact entre celui-ci et son milieu socioculturel, contact qui est constructif pour l'individu tout comme pour le milieu d'accueil. Et c'est sur ce socle que se construit l'appartenance de celui-ci à sa communauté identitaire – une appartenance qui se manifeste avant tout comme étant une appropriation culturelle du nouveau-né. En ce sens, il se crée un débordement tacite des liens biologiques, puisqu'en devenant membre de la communauté, le nouveau-né décentre son cercle d'appartenance et intègre un vaste ensemble social.

En plus de cette reconnaissance intégrative, en prenant conscience de soi, le nouveau-né se découvre, se projette et s'accepte dans son nouvel environnement socioculturel. Car, c'est dans cet environnement qu'il trouve les éléments de bases pour constituer son monde et s'y situer. C'est aussi à ce niveau qu'il trouve une parcelle de sa personnalité, au-delà de ses dispositions biologiques. Dans ce contexte, les deux formes de reconnaissances se rejoignent dans le symbole.

Revenons maintenant au cas pratique des Dogons qui nous servent de modèle d'étude. Chez ces derniers, faut-il le souligner, l'intégration s'accompagne d'un changement de statut. En effet, en venant du « monde des ancêtres », le nouveau-né se trouve dans le même statut que lesdits ancêtres. Il est dans un état dit 'Puru'. Ce terme symbolise la situation de l'impureté qui est spécifique aux morts ou bien qui mène vers la mort. Rappelons au passage que la mort a une double connotation dans la tradition africaine en général et la culture dogon en particulier. Ces deux sens de la mort sont le plus souvent, selon Guero, liés aux circonstances qui

précèdent celle-ci. Il y a la bonne mort et la mauvaise mort. La bonne mort s'inscrit dans la continuité de la vie. Elle est un simple retour de la créature vers son créateur. Le défunt prend dans cette perspective le statut d'ancêtre. Et la mauvaise mort est une rupture d'avec la vie. Le défunt n'accède pas au statut d'ancêtre. Le plus souvent, il devient une méchante âme qui hante les vivants. Dans cet ordre d'idée, la mort prend un sens négatif. Elle est la marque du déclin, du désordre et de l'éparpillement, donc du mal. De facto, elle s'oppose au bien qui incarne l'unité et la vie.

Cette dimension de la relation entre l'individu et la communauté identitaire ouvre, dans un premier temps, la voie qui mène vers l'interaction qui existe entre le symbolique et le biologique. En effet, les liens symboliques constituent non seulement le lieu du maintien et du prolongement de la parenté biologique, mais aussi le socle à partir duquel se construit de manière extensive et durable l'appartenance. C'est par le symbole que les clans, les communautés identitaires se reconnaissent comme appartenant à une même famille. Ce sentiment d'appartenance que partagent les différents groupes évoqués se manifeste à travers des titres comme : Cousin, frère, ancêtres etc. Et ce, en dépit de la distance physique, temporelle voire culturelle qui entre en jeu. C'est dans cette optique que des clans, des groupes ethniques se reconnaissent mutuellement comme étant des frères, des cousins. À titre d'exemple nous pouvons évoquer la relation parentale qui existe entre les Kanuri²⁴¹ et les Arawa²⁴².

De ce point de vue, notons que l'aspect symbolique de l'appartenance est le porche d'entrée qui nous mène vers la constitution de la communauté en général. Rappelons déjà avec Freud que le totem est par essence l'incarnation de l'ancêtre commun d'un groupe d'individus. Cette acception d'incarnation traduit en soi la force du symbole au détriment du biologique. Évidemment, dans les sociétés traditionnelles, il n'y a pas un facteur qui prouve de manière continue l'appartenance sanguine comme le test ADN de nos jours. C'est effectivement par le symbole que

²⁴¹Kanuri : Peuple africain qui vit dans plusieurs pays à l'ouest et au centre de l'Afrique, particulièrement autour du Lac-Tchad.

²⁴²Arawa : Peuple situé dans le centre ouest du Niger – dans la zone de l'Arewa, actuellement département de Dogondoutchi/Niger – issues du croisement entre le peuple Goubawa (aile maternelle) et les Kanuri (aile paternelle).

l'appartenance biologique se justifie et se légitime. L'unité du groupe se trouve projetée, puis entretenue par et dans le symbole qui est, selon la terminologie Freudienne, le « totem ». Ce dernier devient, en ce sens, la sève nourricière de la communauté, et dans la même lancée, l'appartenance symbolique s'érige en socle sur lequel se construit durablement l'unité de la communauté.

En s'appuyant sur cette acception de la parenté, on constate que l'intégration au sein d'un lignage correspond à une appropriation positive du nouveau-né. Cette appropriation est exclusivement symbolique puisque, biologiquement, le nouveau-né est automatiquement lié à ses géniteurs. On revient ainsi à la forme symbolique de la parenté ci-évoquée. De ce fait, on se rend à l'évidence que l'inclusion de l'individu au sein d'un vaste ensemble identitaire est marquée de bout en bout par le cercle parental. Cercle qui fait de lui un membre biologique et symbolique d'une communauté particulière. À ce même titre, cette inclusion nous permet de comprendre que le cercle parental fait partie intégrante de la notion d'appartenance en question. En favorisant l'intégration du nouveau-né au sein d'une communauté, le cercle parental devient une sorte de trame sur laquelle se construit et se maintient durablement l'appartenance. Car, l'individu appartient physiquement et symboliquement à sa communauté. Et faut-il le préciser, à l'image de la parenté, l'appartenance devient aussi une structure à deux dimensions complémentaires : la dimension biologique et la dimension symbolique.

À comprendre alors la dimension symbolique de l'appartenance et de son rôle, nous pouvons cerner le mécanisme de base du cousinage à plaisanterie. Nous savons déjà que le symbole occupe une place de choix tant dans l'élaboration du cousinage à plaisanterie, que dans son maintien et surtout son applicabilité au quotidien. D'autant plus que l'on ne naît pas – biologiquement parlant – en tant que cousin plaisant de quelqu'un. Plutôt, on se découvre ainsi avant de l'intérioriser et le devenir complètement. Il n'y a pas de marque ou de gène principale qui définit le cousin plaisant. Il y a seulement une conception socioculturelle qui attribue ce titre, selon la position spécifique de l'individu au sein de la famille, voire du groupe. À titre d'illustration, nous pouvons dire que le nouveau-né Bozo, n'est pas un cousin plaisant du Dogon biologiquement. C'est en grandissant, qu'il se découvre comme cousin plaisant du Dogon et vice versa.

Dans cette optique, nous pouvons affirmer que la notion d'appartenance

symbolique rentre dans la droite ligne du cousinage à plaisanterie. Tous les deux intègrent les structures fondatrices et principiellles d'une communauté. Ils participent ainsi à la construction, puis à la viabilisation de la communauté. Seulement, pour cerner au mieux cet état de fait, nous allons adosser notre travail à la pensée de Marie-Aude Fouéré. Nous allons, à cet effet, confronter le cousinage à plaisanterie à la notion de distanciation.

Deuxième sous-partie

La distanciation dans le cousinage à plaisanterie.

Chapitre 1. La relecture du cousinage à plaisanterie.

À partir de cette première lecture – qui est encore descriptive – du cousinage à plaisanterie, notre travail s’oriente vers le fonctionnement de cette pratique culturelle. Il s’agit dans ce contexte de cerner, de découvrir et de comprendre le mécanisme qui régit le cousinage à plaisanterie. Déjà, par la notion de la parenté, nous avons introduit le mécanisme qui laisse apparaître une dimension ontologique du cousinage à plaisanterie. Pour le moment, nous allons tout simplement nous limiter au mécanisme formel de cette pratique culturelle. Ce dernier – le mécanisme formel évidemment – va nous aider à mettre en évidence l’élément clé du cousinage à plaisanterie à savoir la notion de « plaisanterie ou jeu » qui régleme et distingue la relation particulière qui existe entre les cousins plaisants. Et la spécificité de cette plaisanterie est non seulement de marquer le signe distinctif de la pratique du cousinage, mais aussi de permettre à chaque cousin plaisant de se détacher de son appartenance. Par ce détachement, celui-ci procède par une mise à distance de son identité communautaire pour d’une part affirmer son individualité, aussi pour poser un regard distant à sa propre communauté. D’où la conception de la plaisanterie comme étant une forme de distanciation. Dans cette perspective, nous allons scinder notre travail en deux sections spécifiques.

- Le premier axe concernera l’instrumentalisation de la notion d’identité au sein du cousinage à plaisanterie. Nous allons voir à ce niveau que Fouéré défend l’idée selon laquelle les identités, qui constituent le socle du cousinage à plaisanterie, relèvent plus de la fiction que de la réalité. À ce niveau, nous constaterons que l’appartenance à une identité particulière ne constitue pas en soi l’élément moteur de cette pratique culturelle. Aussi, le cousinage à plaisanterie n’est pas une affirmation des identités repliées sur elles-mêmes – tout en étant le marqueur indélébile de chaque individu. Dans la même lancée, nous allons appesantir notre réflexion sur la question de la place de l’individu au sein du cousinage à plaisanterie. Bien que le cousinage à plaisanterie fasse intervenir les identités ethniques, territoriales, professionnel et confessionnel, force est de constater que cette pratique culturelle ne résorbe pas l’individu dans son appartenance communautaire. Il y existe en elle un espace dans lequel viennent s’épanouir les individualités.

- Dans la deuxième section, notre travail va porter sur le concept de

plaisanterie tel qu'il apparaît dans le cousinage à plaisanterie. L'objectif est de l'extirper de la généralité et de préciser la signification singulière dudit concept. À travers cette démarche, nous allons aussi montrer en quoi la plaisanterie constitue en soi une forme de mise à distance par la réflexion. Dans cette optique, nous allons toujours inscrire notre démarche dans le sillage de l'anthropologie sociale et culturelle tout en faisant appel à la philosophie.

Section 1- La relecture chez Marie-Aude Fouéré.

Rappelons d'entrée que tout au long de ce travail, nous avons abordé la dimension communautaire du cousinage à plaisanterie. Cette dimension est principalement axée sur l'ancrage de l'individu au sein d'une communauté précise. En effet, pour être cousins plaisants, il faut nécessairement appartenir à une communauté identitaire, professionnelle ou confessionnelle particulière. En ce sens, au sortir de ce parcours, nous pouvons dire que l'appartenance est la condition sine qua non pour devenir cousin plaisant d'une personne. Seulement, comme nous venons de l'annoncer, nous allons aborder l'autre versant de la question du cousinage à plaisanterie : la distanciation. Par distanciation, nous entendons cette singularité de dépasser toute idée d'appartenance à travers le cousinage à plaisanterie. Comme développé dans le premier chapitre, le cousinage à plaisanterie est un pacte qui met en lien des clans, des communautés ethnolinguistiques voire confessionnelles et professionnelles.

Cette idée de pacte renvoie tacitement à la question d'entente mutuelle et à la possibilité de former un groupe qui transcende les parties. Aussi l'idée suivante à laquelle renvoie toujours le cousinage à plaisanterie, c'est la création tacite d'une communauté supérieure de cousins plaisants. Cette communauté comme nous l'avons développée est incarnée par l'esprit de familiarité qui tire ses origines soit dans l'originalité mythique commune, soit dans la projection d'une fraternité entre les contractants. Il renvoie aussi à la prise en compte de l'individu tant dans le jeu que dans la perpétuation de ladite pratique culturelle. C'est donc à partir d'une critique du cousinage à plaisanterie que nous allons mettre en relief la dimension distanciatrice de cette pratique.

A. Les fondements du cousinage à plaisanterie selon Fouéré.

Nous allons revenir sur le fondement du cousinage à plaisanterie. Cette fois-ci, nous allons nous baser sur les travaux de Marie-Aude Fouéré. Dans son ouvrage²⁴³, elle aborde savamment cette question du cousinage à plaisanterie. Elle s'intéresse à la partie Est du continent Africain : le KENYA. Pour approfondir ses travaux celle-ci fait un parcours historico-théorique du cousinage à plaisanterie : UTANI pour reprendre la dénomination locale en révisant les Anthropologues. Après le parcours anthropologique, Fouéré pousse davantage ses recherches en s'intéressant à l'origine du cousinage à plaisanterie. Elle distingue l'origine du cousinage à plaisanterie interethniques et inter-claniques. En se référant toujours aux anthropologues, elle relève trois postulats principaux pour le cousinage interethnique.

Son premier postulat est que le cousinage à plaisanterie est né de la guerre. Il est une sorte de « pacte » pour sceller la paix entre des groupes ethniques belligérants. Il marque la fin des hostilités et la projection d'une paix durable entre lesdits groupes. Le deuxième postulat porte sur les échanges. Elle soutient ici l'idée selon laquelle le cousinage à plaisanterie est né des différentes prestations qui existent entre les personnes appartenant aux différents groupes ethniques. Il s'agit de la participation aux funérailles, le sauvetage etc. En somme, cette pratique culturelle est issue du partage d'un moment de douleur et de la présence participative d'autrui – le membre d'un groupe ethnique différent que la victime – pour libérer la victime. Et le troisième postulat concerne le contact entre les groupes ethniques. Ce contact est essentiellement lié aux commerces et aux migrations. À travers le contact, les différents groupes sont en réalité appelés à coopérer à long terme. L'esprit est de stabiliser, d'harmoniser et de rendre paisible le vivre ensemble.

En ce qui concerne le cousinage interclanique, Fouéré soutient l'idée selon laquelle le cousinage interclanique est issu du conflit – tout comme le premier fondement du cousinage interethnique. En s'appuyant toujours sur Moreau, elle affirme que ce type de cousinage est fondé sur les querelles intestines entre les clans. À titre d'exemple, Fouéré cite les querelles autour des champs.

²⁴³ Marie-Aude Fouéré, *Les relations à plaisanteries en Afrique : discours savants et pratiques locales*, Paris, éditions L'Harmattan, 2008.

Dans sa lancée, elle estime que le cousinage à plaisanterie est le gage pour les protagonistes de rester paisiblement sur le même territoire. En plus des querelles intestines, Fouéré évoque aussi le cas du mariage entre les différents clans au sein d'une même ethnie. En effet, l'effectuation du mariage dans le temps et dans l'espace a permis de raffermir profondément les liens qui existent entre les clans. On part ainsi du simple mariage entre cousins croisés au cousinage entre clans. À partir de ce point, on revient vers la dimension extensive du cousinage à plaisanterie tel que nous l'avons développé dans la première sous-partie. Enfin, le troisième fondement du cousinage à plaisanterie est l'assistance mutuelle. Il s'agit d'un ensemble d'actes de « gentillesse », des actes gratuits qui créent la détente, le rapprochement et la familiarité entre les personnes appartenant aux clans différents. Et pour conclure, l'auteure résume les fondements du cousinage à plaisanterie en synthétisant les différents postulats ci-évoqués. Elle les présente comme suit :

- **Fondement politique :**

Le fondement politique est surtout relatif à la situation de la guerre. L'instauration du cousinage à plaisanterie marque avant tout l'existence réelle de la guerre et des querelles entre groupes et clans. En plus, c'est l'acte de mettre fin à la situation d'hostilité entre groupes ethniques ou clans. Aussi l'instauration de cette pratique culturelle montre l'engagement commun – tant sur le plan institutionnel qu'identitaire. C'est alors, l'ouverture d'une ère de paix et de coopération entre les groupes ethniques et clans. Un dépassement de la crispation et du rejet mutuel.

- **Fondement matrimonial :**

À ce niveau, le cousinage à plaisanterie est une sorte de prolongement de la famille initiale. La toile de fond est le mariage comme nous l'avons décrit dans la première sous-partie.

- **Fondement économique :**

Le cousinage à plaisanterie jette ses bases sur le partage des biens, les prestations de services et l'assistance mutuelle. En somme, ces différents fondements du cousinage à plaisanterie instaurent un état de contractualisme qui engendre la paix et l'égalité entre les contractants.

À l'issue de cette première étape de son travail, Fouéré nous permet de cerner

les principaux fondements du cousinage à plaisanterie. Mais le constat que nous faisons est que Fouéré ne met pas l'accent sur l'idée d'appartenance des cousins plaisants comme étant un des fondements de ladite pratique culturelle. Cette mise en marge semble prendre le contre-pied de la conception générale du cousinage à plaisanterie. Comme nous l'avons noté dès le début de notre travail, l'élément clé du cousinage à plaisanterie est avant tout l'appartenance à une communauté précise, le point de départ. Or Fouéré relègue cela à une sorte de résultante de la pratique. Cette situation ramène l'auteure à la case de départ c'est-à-dire les manuscrits des ethnologues. Et pour mener à bien sa démarche, Fouéré revient sur les textes en opérant une lecture approfondie et critique.

Cette première lecture du cousinage à plaisanterie ouvre tacitement la voie sur d'autres questions. En effet, Fouéré ne se limite pas seulement aux simples fondements du cousinage à plaisanterie, elle entrevoit aussi un pseudo-fondement sur lequel toutes les littératures et toutes les recherches se sont focalisées. Il s'agit effectivement de la question d'identité des cousins plaisants. Et pour comprendre cette posture de l'auteure revenons, dans le point qui suit, sur l'idée que fait Fouéré de l'identité ethnique dans le cousinage à plaisanterie.

B. LA FICTION DE L'IDENTITÉ chez Fouéré.

Faut-il le rappeler, en menant une excursion sur le terrain, Fouéré s'est confrontée à un obstacle majeur. Son objectif était de mener une enquête auprès des différentes populations afin d'observer la pratique et d'interroger la population locale sur le cousinage à plaisanterie. Seulement, une fois sur le terrain, elle constate un écart entre les récits qui sont inscrits dans les textes et la vie quotidienne de la population locale. Pis, en menant les enquêtes elle s'est retrouvée face à un dilemme : La plupart des personnes qu'elle interroge se réfèrent le plus souvent aux manuscrits des ethnologues. Aussi, elle²⁴⁴ fera face à l'ignorance de la population locale sur la substance et le fondement réel et précis du cousinage à plaisanterie. Elle se retrouve ainsi prise dans l'engrenage d'un cercle vicieux qui mène des textes aux terrains et des terrains aux textes. Mais ce cercle vicieux brouille la bonne conciliation entre la théorie et la pratique. Au contraire, Fouéré voit une absorption progressive et sûre de la pratique par la théorie.

Revenons à l'auteure pour cerner au mieux cet état de fait. Effectivement,

chez Fouéré les premiers ethnologues du cousinage à plaisanterie ont plus manifesté une certaine « projection savante » sur les pratiques culturelles. Elle ne nie effectivement pas le contraste entre les assauts hautement violents et la résolution dans le rire général qui caractérise le cousinage à plaisanterie. Mais, elle estime que les ethnologues se sont limités tout simplement à l'aspect superficiel en lieu et place de creuser et de saisir la substance de cette pratique. Elle s'attaque ainsi au mode d'études de la tradition des peuples observés.

Dans cette logique, alors, elle entreprend le détachement des concepts sous-jacents de la théorie afin de libérer le cousinage à plaisanterie de l'apport conscient ou non des schèmes qui sont portés par les ethnologues. Elle procède par « une opération de dévoilements » c'est-à-dire une mise en relief de ces schèmes. Elle distingue trois types de schèmes qui correspondent à trois dévoilements effectués.

Le premier dévoilement opéré est celui du dispositif graphique. À ce niveau, Fouéré contextualise les travaux des ethnologues. En effet, l'objectif premier de ces derniers était de dresser un tableau des pratiques culturelles des différents peuples qui seront sous l'administration coloniale. Il s'agit d'effectuer une sorte d'inventaire de toutes les pratiques culturelles que les missionnaires ont constatées sur leurs terrains respectifs.

Or à travers ce procédé, selon l'auteure, il existe un écart manifeste entre la pratique culturelle et le travail des ethnologues. Le premier constat que fait Fouéré est une absence de distance non seulement dans la liaison entre les différentes pratiques culturelles, mais aussi et surtout la décontextualisation parfois de certaines pratiques. Car en épluchant les écrits des premiers missionnaires, elle constate que ces auteurs ont tout simplement rapporté des pratiques observées. Mais, ils n'ont pas pris le soin d'investiguer et de saisir le très fond de ladite pratique.

Donc, cette observation ne prend pas en compte le contexte et le sens local. En ce sens elle écrit :

« Dans la logique de cette appréhension totalisante et synoptique de la réalité sociale, les variations dans les pratiques sont soit évacuées, soit présentées comme des spécificités culturelles, liées au groupe social qui les mettent en œuvre. Les ethnographes UTANI, un ensemble de pratiques coupées de circonstance de leurs occurrences, auxquelles sont retranchées les informations contradictoires, les données qui n'entrent pas dans le cadre qui leur a été attribué (...).

²⁴⁴ Ibid., p. 95.

C'est à cette condition d'être abstraite de leur condition concrète d'émergence, que les pratiques appelées deviennent « une coutume UTANI » qui serait caractéristique de toutes les populations Tanzaniennes²⁴⁵ ».

L'auteur dénonce ici un travail abstrait qui a visiblement contribué à l'élaboration d'un système de valeur coutumière qui peut être totalement distinct – voire à l'opposé de la compréhension des observateurs. En ce sens, le cousinage à plaisanterie tel qu'il est présenté par ces missionnaires, n'est rien d'autre qu'un ramassis de faits sélectionnés, décontextualisés et chargés d'un sens qui peut être totalement ou partiellement différent de leurs sens initiaux.

Cette critique opérée par Fouéré montre effectivement l'abîme qui existe et sépare les textes du terrain. Dans les textes, les faits et pratiques culturelles, dont le cousinage à plaisanterie, n'apparaissent que comme étant une mission de recensement. Ils ne portent pas le « contenu significatif » du terrain. Dans cette logique, les textes ne sont rien d'autre que la transposition formelle de la culture. En inscrivant le cousinage à plaisanterie dans cette lecture, Fouéré montre que les textes n'ont rapporté qu'un certain nombre de faits et pratiques disparates, éparpillés mais unifiés pour la cause politique. Or sur le terrain, certains faits et pratiques peuvent avoir une valeur religieuse, sociopolitique, économique ou tout simplement factuelle. Et dans l'esprit de cette première critique, Fouéré met l'accent sur la valorisation du terrain au détriment du texte.

Le deuxième dévoilement met en relief la toile de fond de la « projection savante » des ethnologues. Fouéré l'intitule : « la prégnance du modèle juridique ». Dans ce deuxième point en effet, elle part de l'idée du paradigme de droit. À l'issue de la lecture des manuscrits, Fouéré²⁴⁶ constate qu'il existe une rhétorique essentiellement juridique. En effet, selon Fouéré, les premiers travaux rentrent dans le cadre des travaux des ethnologues de la fin du 19e et du début du 20e siècle. Le constat est que la plupart de ces auteurs sont des spécialistes du droit. En l'étant ainsi, ces auteurs ont tout simplement valorisé la dimension jurale des fondements de groupes et de leur organisation sociale. Ils décrivent et insèrent la relation entre cousins plaisants dans la logique du permis et de l'interdit.

²⁴⁵Op cit., pp 56-57.

Elle²⁴⁷ s'appuie sur plusieurs auteurs dont particulièrement Radcliffe- Brown. Ce dernier a effectivement joué un rôle prépondérant dans la littérature portant sur le cousinage à plaisanterie. Son travail s'est appesanti sur les bases et la place du cousinage dans le faisceau des normes sociales. En commençant par la structuration juridique de la famille, Radcliffe-Brown dégage les grands axes normatifs du regroupement humain. Il distingue les différents types de relations entre les membres d'une famille. Nous pouvons les énumérer avec Fouéré comme suit :

- La relation de domination.

Cette relation est de type vertical c'est-à-dire entre ascendants et descendants. Elle est marquée par le strict respect entre les acteurs. Elle se traduit par la relation entre les enfants et leurs parents directs : Pères, Mères, frères-sœurs aînés. Elle concerne aussi la relation entre les vivants et les ancêtres. Ces derniers étant les parents et les gardiens des vivants.

- La relation égalitaire

La relation égalitaire est celle qui relie les frères et sœurs dans une même famille. Ce type de relation ne se limite pas seulement au niveau de la famille nucléaire, au contraire, elle intègre aussi les frères-sœurs du frère du père et les frères-sœurs de la sœur de la mère. C'est une relation de nivellement et d'homogénéisation entre les différents acteurs.

- La relation à plaisanterie.

Radcliffe-Brown y voit à travers cette relation l'idée latente de prévenir et de résoudre le conflit. Il soutient l'idée selon laquelle, la relation à plaisanterie met en lien les acteurs qui sont susceptibles d'avoir des intérêts divergents. C'est aussi une stratégie de mettre ensemble des personnes dont leurs relations tendent vers un possible conflit. C'est une sorte de ciment qui permet de sédimenter les groupes des personnes, les familles, les clans voire les groupes ethniques.

²⁴⁶ Fouéré, op cit., p. 58.

²⁴⁷ Op cit., pp.65-66.

– Relation d'évitement.

C'est l'opposé de la relation à plaisanterie. À ce niveau, les acteurs n'ont pas la possibilité d'échanger dans la détente. C'est le lieu du sérieux, du silence et de la pondération. C'est une relation qui repose essentiellement sur la mesure et les règles de bonne conduite. Les acteurs ici font montre de leur qualité, de la courtoisie. C'est une sorte de mise en avant de son prestige et de son valoir-être. C'est aussi un signe de respect imbibé de la reconnaissance. C'est pour cela qu'il concerne la plupart du temps la belle-mère et le beau-père.

La singularité que nous pouvons noter ici porte sur la mise en exergue de la relation entre les personnes. Cette relation est orientée vers le permis et l'interdit ; le comportement spécifique qui existe entre les personnes – selon le statut social de chacun. Les deux points communs que l'on peut voir à travers ce travail de Radcliffe-Brown sont la prévention et la résolution des conflits puis le « développement des relations cordiales » entre les différents acteurs. Seulement, cette lecture ne prend pas en compte certains aspects de la question selon Fouéré. Il n'évoque pas l'enjeu du pouvoir qui constitue en soi la toile de fond du cousinage à plaisanterie.

Dans la même lancée, Fouéré²⁴⁸ se tourne vers le courant symboliste – porté par Marcel Griaule. Bien qu'elle ait mentionné avec intérêt la prise en compte de la pensée des peuples observés, elle estime tout de même que Griaule ne déroge pas à la règle. Tout comme les autres ethnologues, il spécifie son étude sous l'angle normatif. Car le cousinage à plaisanterie est une pratique culturelle qui établit des règles de comportements entre les cousins plaisants. En ce sens, l'individu n'est toujours pas libéré. Il reste tout simplement l'exécuteur des règles dictées par la communauté.

Enfin, dans un troisième point, le cousinage à plaisanterie prend une signification psychoaffective et est érigé comme un moyen de maintenir la paix. À ce niveau, l'auteure – tout en continuant sa lecture critique du cousinage à plaisanterie – démontrait que l'objet de cette pratique culturelle, constitué et définit dans les années 1950, est devenue incontournable dans les monographies 1960-1970. Elle déplore par cette même occasion, le manque de critiques des différents auteurs – qui ont considéré le cousinage à plaisanterie, comme une réalité en soi au même titre que la parenté.

Comble, selon Fouéré, ces différents manuscrits sont devenus de sources qui ont

alimenté et continuent d'alimenter les recherches sur la thématique, voire légitiment cette pratique chez les personnes ordinaires. En ce sens, elle²⁴⁹ montre comment Sorry Camara se réfère manifestement au fonctionnalisme et au symbolisme pour justifier le rôle du cousinage à plaisanterie dans la prévention et la gestion de la paix. Du point de vue de ces auteurs, cette pratique culturelle est avant tout une sorte de catharsis collective. Car les cousins plaisants – comme nous allons le voir – s'adonnent à une purge émotionnelle à travers la plaisanterie.

L'apparition de la dimension psychoaffective réoriente le débat sur le cousinage à plaisanterie vers l'axe de la psychologie de l'individu et de la psychosociale. Il apparaît ainsi comme une forme de mise en relation psychologique des individus voire une relation ethnopsychologique. En poursuivant cette même logique, l'auteure notifie que le cousinage à plaisanterie s'est totalement déconnecté de son caractère exotique. Et dans cette logique, il sort des cadres interethniques et interclaniques pour se retrouver dans les relations interindividuelles. De plus, en s'inscrivant dans la même lancée, certains auteurs ont plaqué cette pratique culturelle sur les relations de taquinerie qui existent entre les serveuses et les barmen aux États-Unis par exemple.

Cet état de fait apparaît aux yeux de Fouéré comme une transposition d'un système mal analysé, mal décrypté et à la limite mal compris. Elle dénonce dans ce sens le caractère non critique voire amateur de ladite transposition. Car la relation entre cousins plaisants, telle que le conçoit Fouéré, ne peut pas se conformer avec les taquineries qui résultent de la relation entre les serveuses et les barmen. En somme, ce que défendent ces auteurs ne traduit réellement pas le mécanisme qui sous-tend le cousinage à plaisanterie.

À travers cette analyse de Fouéré on voit une déconstruction pure et simple du cousinage à plaisanterie. Car, ce dernier n'est point ce mécanisme de prévention et de résolution de conflits ; il n'est pas non plus ce pacte de dépassement des différences entre les groupes identitaires dans et par la familiarité. Et au vu de cette posture de Fouéré, il nous est loisible de nous poser un certain nombre de questions :

- Qu'est-ce que le cousinage à plaisanterie selon Fouéré ?
- A-t-elle déniché une substance autre que celle exposée par ces prédécesseurs ?

²⁴⁸ Op cit., p. 66-68.

²⁴⁹ Fouéré, op cit., p. 71.

Pour cerner cet état de fait, nous allons revenir de manière critique sur la dimension essentialiste du cousinage à plaisanterie. En effet, comme nous l'avons défini au début de notre travail, l'élément fondamental du cousinage à plaisanterie est la différence entre cousins plaisants. Cette différence peut être ethnique, ethnolinguistique, confessionnelle et professionnelle. Or, C'est ce type d'essentialisme que rejette Fouéré en soutenant que l'identité telle que confirmée par le cousinage à plaisanterie n'existerait pas sur le terrain. Appuyons-nous sur son écrit :

« La fluidité des désignations identitaires à l'époque, attestée par les historiens, témoigne des évolutions qui ont affecté les regroupements politiques à la période coloniale. Les ethnonymes actuellement en usage, sont le résultat qui, à l'époque précoloniale, suit principalement des désignations spatiales : « gens du Nord », « gens du Sud », et « ceux des montagnes ». [...]. Cette désignation allogène a été reprise par les individus et les groupes résidents dans ces régions comme un emblème identitaire, symbole d'appartenance sociale. Un mouvement général de fixation de terminologie identitaire, a par conséquent accompagné les processus de construction ou de contraction étatique sur l'ensemble du territoire à la fin du 19^e siècle. [...]. Elles ne constituaient donc pas des « ethnies » au sens ethnologique du terme, c'est-à-dire des entités aux limites clairement déclinées et à l'identité affirmées. Il n'y avait pas plus de clans que d'ethnies, si par clan on entend une branche d'un groupe ethnique donné, se reconnaissant d'un même ancêtre historique. Les regroupements de tailles diverses, s'opéraient en fonction de conjoncture politique, incluant ou rejetant au gré de leur élargissement ou de leur contraction de populations politiquement et économiquement plus faibles²⁵⁰ ».

Ce petit extrait nous montre que l'identité communautaire – telle qu'elle est observée par Fouéré – se limite à une identité territoriale et politique. Cela sous-entend que les différentes formes d'identité que prônent les tenants de l'autre doctrine du cousinage à plaisanterie n'existent pas en réalité. Elles rentrent alors dans le cadre d'une pure invention. Cette remise en cause montre tacitement qu'il n'existe pas d'essentialisme identitaire au sein du cousinage à plaisanterie. Car l'appartenance à une identité territoriale est intrinsèquement liée à la possibilité de migrer. Si un individu appartient à la communauté de ceux des montagnes, il peut un jour appartenir à la communauté de ceux de l'Est ou de l'ouest ou bien de la vallée. Dans cette perspective, on peut noter que l'appartenance à une identité socioprofessionnelle est aussi fluctuante que l'appartenance à une identité territoriale. D'autant plus que les différents changements sociopolitiques engendrent inéluctablement un changement d'appartenance.

En se basant sur cette lecture, Fouéré conclut que le regroupement identitaire qui est soutenu par les ethnologues ne correspond pas en réalité aux critères qui définissent théoriquement la notion d'ethnie. Car les identités qu'elle vient de notifier ne constituent pas en soi des structures autonomes et qui sont dotés d'un ensemble de valeurs culturelles propres et affirmées. En ce sens, les identités telles qu'elles sont

rapportées par les textes, ne sont autres que de fictions.

Pour justifier l'existence de ces différentes identités ethniques et claniques, elle soutient l'idée selon laquelle la création des identités ethniques et claniques, est relative à la colonisation. En effet, dans la perspective, de gérer administrativement les territoires conquis, notamment la conférence de Berlin en 1884/1885, les colons ont manifesté le besoin de faire l'inventaire de la population locale, de casser les structures sociopolitiques existantes et de diviser pour mieux régner. Et c'est à l'issue de ce projet que naquirent les identités comme elle l'écrit :

« Les autorités coloniales se sont retrouvées face à la nécessité de gérer le territoire, donc de procéder à de découpage administratif. L'existence d'idées erronées concernant l'histoire de sociétés africaines précoloniales, les a conduits à rechercher des « ethnies ou de tribus, ayant un territoire aux frontières fixes, un nombre déterminé d'individus et de pratiques traditionnelles spécifiques, qui auraient caractérisé un groupe et l'auraient distingué des autres. Devant la nécessité de trouver des interlocuteurs, qui étaient les représentants et de leaders de supposées ethnies, les autorités coloniales se sont adressées à des individus qui se sont dit chefs ou ont été présentés comme tels. De fait, les personnes qui ont été favorisées par les autorités étaient souvent les plus habiles, et non les plus représentatifs de groupes en question. Ces représentants auto proclamés de groupes auprès des autorités coloniales, étaient des hommes certes influents dans un réseau donné, mais ils n'étaient de « chefs traditionnels » où l'entendaient les Allemands (...), à savoir les détenteurs d'un pouvoir de coercition sur les membres de la société (...) les noms vernaculaires qui étaient utilisés, désignés les chefs traditionnels de l'époque précoloniale, interdits par les Allemands, ont été rétablis. Dans la plupart de cas, il s'est en fait agit pour les autorités britanniques de choisir un ethnonyme et de l'imposer à un groupe artificiellement constitué. Ce retour aux terminologies locales, a constitué une stratégie pour faire croire à une apparente indigénisation du pouvoir et mieux masqué l'emprise coloniale, dans la perception que le groupe avait d'eux-mêmes²⁵¹ ».

L'auteur se justifie à travers son écrit en montrant que les identités telles qu'elles apparaissent, rentrent dans la logique d'une stratégie des métropoles. Cette dernière consiste à créer l'illusion d'une identité commune à des individus et aussi à les maintenir dans cette illusion en leur faisant croire qu'ils s'auto-dirigent. L'auteure nous montre et démontre que le pouvoir traditionnel avec un chef légitime et capable de sanctionner n'existe que dans les textes puisque, dans les faits historiques, il n'a existé que des intermédiaires, des interlocuteurs ou quelques hommes de consensus mais sans légitimité jurale.

²⁵⁰ Marie-Aude Fouéré, pp. 85-86

À lire sous un autre angle cette conception de Fouéré, on a l'impression que, l'espace dans lequel elle a mené ses recherches, ils n'existent que des conglomerats d'individus liés plus ou moins par les liens territoriaux. Ces conglomerats se font souvent des guerres pour le contrôle de terres, pour le contrôle du commerce etc. Et c'est dans l'optique de préserver leurs intérêts et de fonder profondément leur supériorité politique que le cousinage à plaisanterie a été établi. Il ressort ainsi que le cousinage à plaisanterie n'est rien d'autre qu'une arme de domination des plus forts sur les plus faibles. Il prolonge et maintient ainsi une victoire militaire et/ou économique tout en décrispant l'atmosphère de la défaite.

L'intérêt de la lecture de Fouéré réside dans le fait que l'on démystifie le rôle de l'appartenance dans le cousinage à plaisanterie. Au lieu d'être une pratique essentiellement construite à partir de l'appartenance des cousins plaisants, le cousinage apparaît comme une ruse pour la conquête et le maintien du pouvoir. Il devient donc un acte de calcul rationnel. Acte que nous allons davantage décrypter dans le point suivant.

²⁵¹ Op cit., p. 87.

Section2- Approche distanciatrice du cousinage à plaisanterie.

À partir du travail de Fouéré, nous allons aborder la distanciation. Cette étape porte non seulement sur l'affirmation de l'individualité, mais aussi elle concerne l'exercice libre de la raison. C'est une sorte de dépassement du statut d'ancrage de l'individu au sein d'une communauté identitaire singulière ; c'est-à-dire, la sortie de l'humain du sillage de l'appartenance. Aussi cette étape concerne, faut-il le préciser, un affranchissement de la raison vis-à-vis des préjugés.

Du point de vue de la libération et de l'affirmation de l'individualité, notons que le cousinage à plaisanterie apparaît comme étant une pratique culturelle qui met en jeu des communautés identitaires, socioprofessionnelles pour ne citer que celles- là. Pourtant, avec la lecture de Fouéré nous avons un premier aperçu qui stipule que le cousinage à plaisanterie est aussi une mise en relation des individus en marge de toute forme d'appartenance. Cette dimension individualisante du cousinage à plaisanterie, aussi paradoxale qu'elle paraisse, s'observe dans la plaisanterie – qui est l'essence même du cousinage. Déjà Fouéré nous donne le signal en nous permettant d'interroger la pertinence de l'appartenance à une communauté identitaire et/ socioprofessionnelle, puisque celle-ci est une pure importation. Donc, elle ne jaillit pas du tréfonds de la culture locale.

A. Les prémisses de la distanciation chez Fouéré.

L'intérêt du travail de Fouéré est relatif au fait qu'elle érige le cousinage à plaisanterie en fait social. En élaguant cette pratique culturelle de la projection savante faite par les ethnologues et en réintégrant cette pratique dans son contexte historico-culturel. Le travail de Fouéré sort donc le cousinage à plaisanterie du cadre folklorique et voué à une catharsis puis au maintien de la paix entre communautés identitaires.

Sur le plan de la méthode, Fouéré apporte une rupture d'avec la « scolastique » qui gangrène les recherches sur le cousinage à plaisanterie. En mettant en relief les deux facettes du cousinage à plaisanterie – dimension livresque et dimension pratique – Fouéré ouvre un pan de la réflexion sur le terrain en démontrant que les auteurs et même certains cousins plaisants fondent cette pratique sur les textes des ethnologues et autres missionnaires. Elle inscrit ainsi sa méthode dans une

démarche matérialiste, c'est-à-dire, observer le mécanisme réel et sous-jacent ou infrastructure pour comprendre objectivement le cousinage à plaisanterie – qui est devenu comme une superstructure – au détriment des idées que se font les ethnologues et les cousins plaisants.

C'est à partir de ce véritable travail Baconien qui consiste à lire dans les faits et non dans les textes que Fouéré introduit une démarche purement scientifique dans l'étude du cousinage à plaisanterie. Elle accorde la priorité au terrain et non aux textes pour cerner et comprendre au mieux le mécanisme sous-jacent du cousinage à plaisanterie. Et cela, au-delà de tout projet politique et économique comme on l'a constaté chez les premiers ethnologues du cousinage à plaisanterie. En partant de cette rupture, Fouéré nous montre – comme nous venons de le faire ressortir – que la raison constitue en soi le socle à partir duquel s'est construit le cousinage à plaisanterie. D'ailleurs, il n'est point à rappeler que cette pratique est issue d'un pacte et non d'une volonté divine ou surnaturelle. En étant un pacte des humains, cette pratique culturelle est une œuvre du choix humain.

À pousser un peu plus loin notre réflexion, il apparaît que le cousinage à plaisanterie devient une sorte de mise à distance de l'autre par l'affirmation de soi. Effectivement, à travers cette pratique culturelle, on assiste au maintien durable de la différence avec l'autre. En d'autres termes, il est créé un écart culturel et essentialisant entre les communautés identitaires. Il s'agit en réalité d'une mise à distance de l'autre. Cette mise à distance s'effectue dans la perpétuation des préjugés – en rabaissant ainsi l'autre comme esclave ou servant – mais aussi dans l'humour pour tout simplement désamorcer toute possibilité du sérieux et donc dans une logique de neutraliser toute tentative de remise en cause de l'ordre établi.

La catharsis apparaît ici tout simplement comme un moyen de supporter sa situation par une théâtralisation du quotidien des cousins plaisants. Car ces derniers agissent en reproduisant un système qui les maintient dans la différenciation, la catégorisation et la soumission. Dans cet esprit, le cousinage à plaisanterie joue le même rôle que le théâtre tel que le conçoit Bertolt Brecht. En effet dans son ouvrage « Petit Organon pour le théâtre²⁵² », ce dernier soutient l'idée selon laquelle le théâtre en particulier et l'art de manière générale restent et demeurent en marge de l'esprit scientifique. Il écrit :

« C'est que les théâtres restaient, comme devant, des lieux de plaisir d'une classe qui, n'osant lui ouvrir le domaine des rapports sociaux, maintenait l'esprit scientifique entre les bornes de l'étude de la nature. C'est aussi que l'infirme fraction prolétarienne du public,

*appuyée par le maigre et fragile renfort de quelques travailleurs intellectuels apostats, avait encore besoin de l'ancien mode de divertissement qui l'aidait à supporter le genre de vie que la société lui assignait*²⁵³. »

Dans cet extrait, Brecht distingue clairement le théâtre de l'esprit scientifique. Il conçoit le théâtre comme une sorte de parenthèses dans lesquelles vient s'évanouir l'esprit scientifique. Faut-il le rappeler, par esprit scientifique, il faut entendre une lecture distanciée de la nature effectuée par l'Homme. Il s'agit de l'exercice libre de la raison dans l'observation et la lecture du fait de la nature. Cet exercice a permis aux hommes de jeter un nouveau regard sur la nature et de voir en ses éléments des nouvelles valeurs pour en tirer des nouveaux profits. Les minerais comme le charbon, l'eau, le pétrole, etc. sont redécouverts dans tout ce qu'ils ont de singulier et d'important pour l'existence humaine. Et cette relecture de la nature a facilité une évolution sans précédent dans la qualité de la vie humaine tout comme dans la redécouverte de la puissance de l'humanité.

Toutefois, Brecht trouve que ce regard neuf ou distanciation que l'Homme a jeté sur la nature ne prend pas en charge le corps social. Au contraire l'esprit scientifique – tel qu'il qualifie ce « regard neuf » – n'a pas intégré l'art. Or la science et l'art constituent en soi la trame sur laquelle l'existence humaine doit s'appuyer pour s'assainir. D'autant plus que le développement unilatéral de la science éclaire la nature mais pas la société humaine, puisqu'elle ne résout pas la question de la domination d'une classe par rapport à une autre classe sociale ; elle ne libère pas non plus l'esprit scientifique qui est en latence dans la société. Et pour libérer cet esprit scientifique, l'auteur pense qu'il est inéluctable de faire recours à l'art, car celui-ci apporte le divertissement qui manque à l'amélioration des conditions de vie apportée par la science²⁵⁴, de plus, l'art est le meilleur contenant que puisse avoir l'esprit scientifique afin de repenser la société.

²⁵²Bertolt Brecht, *Petit Organon pour le théâtre*, suivi de « Additif au Petit Organon », Paris, éditions L'Arche, 1970.

²⁵³*Ibid.*, p.45.

Seulement, Brecht estime aussi que ce n'est pas toute forme d'art qui est susceptible de libérer l'esprit scientifique en germe dans le corps social. Il y a cet art cathartique qui, loin de créer la mise à distance, aliène davantage les individus. Ce type d'art est tout simplement un moyen efficace et subtil pour le contrôle de l'esprit des membres de la société. En effet, en s'appuyant sur l'exemple du théâtre, Brecht nous montre que ce type d'art favorise l'identification aux personnages non seulement par les acteurs qui les incarnent mais aussi par les spectateurs qui les observent. Et en prenant le cas concret des théâtres comme *Œdipe*, il met en exergue la manière par laquelle la société s'impose et impose ses lois sur les individualités.

À regarder un peu plus près, on se rend à l'évidence que l'art à vocation cathartique est en réalité une autre facette de la superstructure marxienne c'est-à-dire qu'il perpétue exclusivement la domination de la classe bourgeoise sur la classe prolétarienne. Et bien que cette analyse soit totalement loin, tant sur le plan géographique que temporel avec le cousinage à plaisanterie, force est de constater qu'il y a une similitude entre cette conception de l'art en tant que pourvoyeur du divertissement et de la détente dans la société et le cousinage à plaisanterie. À lire entre les lignes comme l'a fait Fouéré, on se rend compte que le cousinage à plaisanterie joue le même rôle que le théâtre. Car au lieu de favoriser la germination de l'esprit critique, il pousse à une essentialisation et un ancrage dans des statuts de dominant et de dominé.

Cependant Fouéré affirme que le cousinage à plaisanterie est exercé aussi sous une forme libérale. Cette pratique culturelle ne lie pas forcément des individus appartenant à des communautés identitaires singulières. Dans cette perspective, elle montre et démontre que le concept identitaire d'ethnie n'est qu'une fiction qui existe en marge du cousinage à plaisanterie. Dans sa démonstration, elle soutient tout d'abord que les identités communautaires sont une création extérieure au continent africain et à la population concernée. En d'autres termes, l'ethnie au sens ethnologique du terme n'existe pas. Nous allons revenir sur cette question de l'existence ou non des identités communautaires. Pour le moment, nous allons nous intéresser sur la dimension individuelle du cousinage à plaisanterie.

²⁵⁴B. Brecht, *ibid.* p. 31.

Ensuite, elle nous montre que loin de rejeter cette identification, les différentes populations ont fait leur ces identités et les ont intégrées dans leurs modes de vies. Enfin, à partir de cette intégration, ces populations ont utilisé – tout comme leurs colonisateurs – cette notion d'identité à des fins de domination politico-économique.

En toile de fond de cet enjeu identitaire, on voit poindre non seulement l'idée d'une instrumentalisation de l'ethnie-fiction, mais aussi et surtout une élaboration intéressée du cousinage à plaisanterie. En ce sens, nous faisons face à « une pratique culturelle instrumentale ». D'autant plus que derrière celle-ci se trouve en latence la volonté réelle de dominer durablement.

Mais d'un autre point de vue, en prônant le caractère libre et individuel de la pratique du cousinage à plaisanterie, l'auteure²⁵⁵ nous permet de comprendre que cette pratique culturelle est tout simplement une manière pour les membres d'une société d'échanger, de se rapprocher, de se divertir et de repenser leur quotidien. À partir de cette observation de Fouéré, on se rend compte que le cousinage à plaisanterie n'a pas seulement une vocation cathartique. Il ouvre aussi une nouvelle perspective dans la conception de l'homme-individu, dans un deuxième temps, il permet une relecture des interactions sociales.

En soulignant la libéralité du cousinage à plaisanterie, Fouéré apporte une autre singularité du cousinage à plaisanterie. Cette singularité réside dans une conception positive et optimiste de l'humain. Car, reconnaître l'homme comme un sujet personnel et individuel, c'est admettre la capacité du sujet à agir dans le cadre personnel et individuel. Cela revient à dire que le cousinage à plaisanterie accepte l'initiative du sujet personnel et individuel conformément à la norme établie. Mais que cet agissement s'effectue avec les moyens dont dispose le sujet à l'image de la raison et cela, en dehors de toute contrainte ou influence extérieure et interne.

²⁵⁵ Fouéré, op cit., p. 171-172.

B. La plaisanterie comme un appel à la réflexion.

Nous savons pertinemment que le cousinage à plaisanterie n'est pas une pratique culturelle qui s'exécute comme la célébration d'une fête où tous les cousins plaisants se retrouvent pour se mettre au jeu. Au contraire, c'est une pratique quotidienne qui s'observe dans les ruelles, les coins et recoins, les maisons, dans les villes, les villages voire la brousse ou forêt. Ce caractère omniprésent dans le temps et l'espace du cousinage à plaisanterie nous montre que cette pratique culturelle est plutôt une œuvre des individus et non des groupes rassemblés. En cela, nous pouvons affirmer que le cousinage à plaisanterie est porté par les individualités et non par les communautés. Dans la même lancée, la plaisanterie est une sorte de porte ouverte pour une affirmation de l'individu. Dans cette logique, analysons l'exemple de la plaisanterie entre le Bagobiri et la Djerma à la banque qui s'intitule comme suit :

« La scène se passe un samedi matin aux guichets d'une banque de la place, à une heure de grande affluence. Pour éviter la rude épreuve de la bousculade, source de toutes sortes de désagréments et de frustrations, les clients ont dû former le rang. L'ordre étant strictement respecté par tout un chacun, tout se déroulait normalement. Du moins jusqu'à l'arrivée d'un monsieur, visiblement peu soucieux des règles de bienséance, qui ne s'est pas gêné pour faire fi de l'ordre établi en ignorant l'existence du fil de clients. Marchant d'un pas déterminé et la mine crispée, comme pour dissuader ceux qui pourraient être tentés de le rappeler à l'ordre, notre monsieur fonça directement au guichet, brûlant royalement la politesse à tous ceux qui l'ont devancé. L'atmosphère devint subitement pesante. Ça commença à murmurer dans les rangs sans que nul n'ose élever la voix pour crier au scandale. Et soudain une voix de femme monta dans le fil :

« Il y a des signes qui ne trompent guère. Pour agir ainsi, il faut forcément être un Bagobiri. ! Quand il s'agit de palper l'argent, c'est toute leur avidité qui se met en éveil. Il faut le comprendre, c'est plus fort qu'eux... ». Tous les regards se tournent vers cette femme qui apostrophait l'intéressé. Le ton était sérieux, voire assez rude, mais chacun a tout de suite compris que la dame venait d'engager à travers ces mots une approche plutôt diplomatique de régler le problème. « C'est pareil chez les Djerma, quand ils se trouvent devant un plat de "dibiganda" bien assaisonné de "tigadigué" et chez les Sonray, devant une tasse de "dougandi". Autrement dit, à chacun son objet de cupidité... », rétorqua le monsieur. Rires et détente dans les rangs des témoins de cet épisode de plaisanterie sur fond d'empoignade entre le cousin Bagobiri et sa cousine Djerma. L'atmosphère se décante et les pourparlers s'engagent. Après que l'intéressé ait expliqué le mobile de son empressement, la cousine plaida la cause de son cousin pour qu'on le laisse passer à la caisse. Un consensus fut ainsi trouvé et le monsieur ne manqua

pas, avant de partir, de glisser un billet de 2000 FCFA à sa parente, comme pour dire que l'incident est clos. Et en beauté !²⁵⁶ ... »

Ce qui retient l'attention dans ce texte, ce sont les deux images kantienne de l'humain que renvoient les cousins plaisants – le Bagobiri et la Djerma. Faut-il le rappeler, Kant²⁵⁷ évoque deux statuts opposés que peut incarner l'humain. Chacune des images est intimement liée au statut de l'humain en question. La première image renvoie au statut de la minorité. À ce niveau, l'humain est toujours sous la tutelle. Cette tutelle est d'une part en lien avec un maître – comme le souligne explicitement Kant – tout comme elle est en lien avec les pulsions internes de l'humain – la paresse. Et dans notre texte illustratif, le Bagobiri, en violant l'ordre établi pose un acte qui est en apparence rationnel, puisque le descriptif de son visage suggère un choix délibéré. Seulement, à suivre son explication, on se rend à l'évidence que celui-ci est en réalité pressé par une situation contraignante. C'est donc sous le joug d'un stress qu'il a agi, ce qui ôte tout caractère rationnel à son acte. Par conséquent le Bagobiri n'a pas été maître de lui, maître de ses émotions.

Cette première lecture montre que notre personnage renvoie l'image de celui qui est sous la tutelle. Il lui a manqué un effort suffisant de la volonté pour s'opposer non seulement à la paresse – dû à l'ennui de l'attente – mais aussi au stress qui le pousse vers la satisfaction rapide de son besoin. Ricœur décrit déjà cette fragilité de la volonté face à l'involontaire. Cette fragilité transforme la volonté en une sorte d'épiphénomène, mais aussi affaiblit la rationalité de l'action humaine.

À l'opposé de ce premier personnage, le texte illustratif met en scène un deuxième personnage – la Djerma. Cette dernière, située entre frustration de la violation de l'ordre établi et l'ennui de l'attente, a choisi non pas de subir l'influence de ses pulsions mais d'orienter la situation sur le terrain de la rationalité. En activant la plaisanterie, elle opte pour une approche diplomatique, en lieu et place des simples remontrances sèches et catégoriques. Elle introduit ainsi une discussion avec son cousin plaisant en l'invitant tout simplement à agir avec plus de rationalité.

²⁵⁶Histoire rapportées par Assane Soumana, « air du temps », in Sahel Dimanche, Niamey, 21-04-2007.

²⁵⁷ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris, éditions GF-Flammarion, 1991, p. 43.

Et cette approche a non seulement permis à celui-ci de revenir à la raison, mais d'accepter un dialogue constructif avec tous ceux qui sont présents. Dans cet esprit, sans pour autant l'influencer, notre dame a conduit son cousin plaisant à agir dans le respect des normes mais aussi à devenir autonome vis-à-vis des différents types d'influences. C'est donc, en personnage éclairé – comme le soutient Kant – que cette dame a agi. Et la lumière dont il s'agit ici n'est rien d'autre que les valeurs du cousinage à plaisanterie.

Ce que nous pouvons retenir à partir de cet exemple, c'est que le cousinage à plaisanterie n'est pas une culture qui étouffe la raison. Au contraire, par la plaisanterie, les cousins plaisants s'entraident dans l'optique de se libérer des influences extérieures ou intérieures comme le cas du Bagobiri. De plus, la plaisanterie s'exerce de manière libérale c'est-à-dire que les cousins plaisants choisissent délibérément l'objet, l'endroit et le temps du jeu. Aucune loi, aucune personne et aucune coutume ne leur imposent ce choix. Ils sont libres et responsables de leur relation, tant dans son exercice que dans le déroulement et la finition.

Tout comme l'esprit des Lumières – suivant la définition kantienne – la plaisanterie concilie l'entendement et la responsabilité tant dans la pensée que dans l'action. Une conciliation qui est corrélative à la rupture avec les influenceurs internes – la paresse – et externes comme l'influence du maître et/ou des institutions. Plus, le cousinage à plaisanterie est une forme traditionnelle et pratique d'appel à la sortie de la tutelle. Ce n'est pas sous l'ordre de la cousine plaisante que le monsieur s'est ressaisi, c'est plutôt sous son appellation, son invitation à prendre du recul et à réfléchir sur l'acte qu'il pose en ce moment précis. De ce fait, le cousinage à plaisanterie est un appel à la réflexion, donc à la distanciation.

Cependant, cette lecture du cousinage à plaisanterie n'est pas exhaustive. Bien qu'elle soit un appel à l'autonomie de l'humain, cette pratique reste et demeure intimement liée à la tradition. Pourtant, cette autonomie ne peut être effective que lorsque l'humain devient maître de lui-même. Cela vis-à-vis d'un maître, d'une institution et d'une tradition. Kant²⁵⁸ attire l'attention en soutenant qu'obéir sans raisonner n'extirpe pas l'humain de la minorité. C'est au contraire l'exercice de la raison en toutes circonstances et en tout lieu qui peut rendre autonome celui-ci. Or en étant un pacte ancestral, soumis à des règles, le cousinage à plaisanterie semble ne pas donner un « espace » d'autonomie à l'égard de la tradition – qui est en soi un ensemble de valeurs érigées par une autre génération et subie par une ou des générations suivantes. Lien que Kant²⁵⁹ rejette en soulignant qu'une génération ne peut pas choisir à la place d'une autre. Et c'est dans une autonomie vis-à-vis de la tradition que cet appel à la réflexion peut devenir effectif.

Revenons-en au niveau de la plaisanterie pour cerner au mieux cette question. En effet, la perception que les cousins plaisants ont les uns des autres est basée sur des préjugés essentialisants – une image particulière du cousin plaisant. Ce qui veut dire que la communauté sert d'écran entre les cousins plaisants. Par exemple, le Bozo perçoit tous les Peuls comme des bergers de nature. Cela signifie que malgré la place centrale qu'occupe l'individu, on constate la présence des images véhiculées par la tradition. Ce qui sous-entend que l'influence ancestrale reste et demeure dans le cousinage à plaisanterie.

Seulement, cette conception du cousinage à plaisanterie n'est que superficielle. Il existe certes des préjugés dans le cousinage à plaisanterie. Mais ces derniers constituent la passerelle positive par laquelle le contact entre cousins plaisants s'établit. Pour mieux éclairer ce tournant, mobilisons l'herméneutique de Gadamer²⁶⁰. Faisant suite à Dilthey – sur le projet d'ériger l'herméneutique en méthode des sciences humaines – ce pourfendeur du rationalisme des Lumières prône une réédification de la conception des préjugés. Car ces derniers sont profondément liés à l'individu. Ils concernent le milieu dans lequel celui-ci a grandi.

²⁵⁸Emmanuel Kant, op cit., pp. 44-46.

²⁵⁹Op cit., p47.

²⁶⁰ Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op cit., p. 298.

Mieux, ils constituent une sorte d'humus qui alimente la raison. En ce sens, Gadamer estime que les préjugés ne constituent pas un frein pour la recherche de la vérité dans les sciences de l'esprit. Car ceux-ci sous-entendent l'appréhension subjective d'une structure de la manifestation. Ils constituent un tournant qui permet d'accéder à l'objet. Seulement Gadamer reconnaît l'existence des préjugés qui conduisent à l'erreur. Ces derniers ne constituent pas un fondement scientifique, c'est pour cela qu'il les qualifie de « préjugés de précipitation ». Il s'agit dans ce cas de figure des prénotions. Malgré cette position favorable, il faut souligner que Gadamer distingue les préjugés les uns des autres. Il y a évidemment les prénotions d'une part, et les préjugés légitimes d'autre part. Ce sont ces derniers qui sont positifs puisqu'ils n'induisent pas en erreur.

Dans ce cas, peut-on qualifier de légitimes les préjugés véhiculés dans la plaisanterie ? En quoi donc, ils peuvent être légitimes et constructifs ?

Interrogeons une fois de plus la plaisanterie en tant que telle pour tirer au clair ces questions. Venons-en en profondeur de l'acte de plaisanterie. Geneviève Calame-Griaule nous donne une orientation intéressante. Elle écrit :

« La plaisanterie de Māju a donc pour caractéristique de porter de préférence sur des sujets habituellement interdits (sexualité), de s'efforcer de porter atteinte à la personne visée (injure personnelle), à sa famille, à ses biens. [...] Autrement dit, cette plaisanterie a pour but de remplacer par des paroles faussement injurieuses (puisqu'elles sont échangées à « vide » en quelque sorte, et sans avoir été provoquées par un conflit) des actes délictueux²⁶¹. »

Dans un premier temps, notons que les préjugés véhiculés par la plaisanterie sont juste un sujet parmi tant d'autres. L'exemple de la banque nous donne cette image de préjugés. Et dans cet exemple, il nous est donné à observer qu'aussitôt évoquée, les identités communautaires des cousins plaisants ont été jetées aux oubliettes. C'est donc comme une sorte d'introduction qui permet de se rapprocher de l'autre et d'activer le dialogue avec lui. Pour preuve, l'échange entre les deux cousins plaisants est porté sur les raisons de l'acte et non sur qui il est réellement. Dans cet esprit, les préjugés dans le cousinage à plaisanterie ne sont pas des préjugés d'ostracisme, d'ethnocentrisme et de racisme ; ils sont plutôt un appel au dialogue et à la réflexion.

²⁶¹ Geneviève Calame-Griaule, op cit. p. 381.

D'ailleurs, la définition que nous venons de voir avec Calame-Griaule met en exergue deux versants principaux. Le premier versant est la symbolique du conflit. À travers cette symbolique se cache une transgression tacite. Le cousin plaisant n'est lié par aucune loi, il est livré à lui-même, c'est-à-dire à sa raison. Il est maître de ses propos, maître de les choisir et de les orienter dans le sens qu'il choisit. Le deuxième versant concerne la non consistance de l'injure. Ici la plaisanterie se détache de la réalité affective du sujet. Ce versant nous rattache à l'autonomie de l'individu de ses propres pulsions comme indiqué ci-haut. Les injures sont purement et simplement fruit de la raison ce qui manifeste une victoire symbolique de la raison sur les dispositions naturelles appétitives.

En plus, les critiques adressées aux communautés d'appartenance constituent en réalité une invitation à réfléchir sur le statut de sa communauté parmi les communautés. Fouéré parle effectivement, d'identité fiction, cela pour tout simplement montrer que le cousinage à plaisanterie essentialise afin d'amener chacun non seulement à se comprendre, mais aussi et surtout à comprendre qu'il est avant tout humain et il restera, quelles que soient les circonstances, humain parmi les humains.

Le cousinage à plaisanterie n'est donc pas une contrainte de la tradition, il n'est pas non plus une contrainte des mobiles passionnels de l'individu. Il est avant tout un acte de raison, et cet acte se manifeste par la possible rupture ou la transgression, bien que non souhaitée, de ce pacte par certains cousins plaisants. L'une des ruptures les plus importantes est celle qui s'effectue pendant les guerres. Ce qui suppose que le cousinage à plaisanterie n'empêche pas l'affrontement militaire entre cousins plaisants, il enlève plutôt cet affrontement. Nous pouvons à titre d'exemple noter cette guerre qui a opposé le roi Ténimoun de Damagaram et le chef Mahamadou de Gouré²⁶². L'exemple de cette guerre nous montre clairement que ce pacte ancestral peut être rompu par le choix des cousins plaisants. Ce qui explique l'autonomie individuelle de ces derniers.

Alors, nous pouvons affirmer que le respect du cousinage à plaisanterie est tout simplement un acte de raison et de liberté. D'autant plus que le pacte du cousinage à plaisanterie ne constitue pas une loi rigide que les cousins plaisants

²⁶²Explication d'un vieillard interrogé dans *Le Sahel hebdo* n°209 du lundi 21 janvier 1980.

doivent respecter d'une manière dogmatique et sous le regard vigilant d'un gardien de la tradition. Au contraire, les cousins plaisants appliquent et respectent ce pacte de leur propre chef.

Le gain que nous pouvons noter à partir de ce parcours est relatif au fait que celle-ci permet de sortir de l'ordinaire et de poser un regard neuf sur le familier. Ce même regard neuf que prône Brecht dans ses travaux pour le dépassement de la catharsis. Comme le soutient ce dernier, la place du « vecteur du divertissement » – l'art tout comme la plaisanterie – dans la société n'est pas de contribuer à l'asservissement d'une classe sociale au détriment d'une autre classe sociale voire la domination d'un peuple au détriment d'un autre peuple, au contraire, c'est de créer un esprit scientifique qui peut permettre et favoriser la relecture des relations interhumaines. Seulement, l'esprit scientifique – à ce niveau – ne signifie pas l'esprit de recherche dans un laboratoire, au contraire, c'est tout simplement l'exhortation à une réflexion quotidienne. C'est en somme le projet de créer un espace et un moment de réflexion pour toutes et pour tous.

Aussi, nous savons pertinemment que l'interrogé kenyan qui affirme que Fouéré peut devenir elle-même son Utani ne vise pas à la dominer tout comme elle, non plus, ne vise pas à dominer l'interrogé aussi. Et en éclatant cette pratique culturelle au niveau de l'individu, l'auteure réconforte l'idée qui stipule que le cousinage à plaisanterie n'est pas un fait social qui a pour objectif de faciliter la domination d'un groupe sur un autre. Au contraire, il permet à chacun d'interroger ses faits et gestes dans la vie quotidienne. L'exemple de la banque nous montre effectivement comment une situation qui est porteuse de conflit devient une scène de rire, de dialogue et de la compréhension.

Ainsi, le cousinage à plaisanterie nous met sur la voie de la mise à distance de l'appartenance donc de l'aliénation de l'individu au sein de son identité. Dans cette logique, il se distingue de la première conception de l'art pour se rapprocher de la deuxième conception chez Brecht – conception dans et par laquelle il soutient que l'art doit contenir en soi les effets de distanciation. Il doit porter l'esprit scientifique pour enfin permettre de repenser la société. Et c'est avec et par la plaisanterie que le cousinage à plaisanterie devient porteur de cette distanciation.

Mais, faut-il le préciser, la lecture de Fouéré marque aussi l'importance du cousinage dans la pratique politique. Car, en soutenant que la plaisanterie a une

implication politique, on constate que le cousinage joue un rôle manifeste dans la pratique politique. Pour mieux cerner cet aspect, nous allons dans un troisième point aborder la dimension sociopolitique du cousinage.

Chapitre 2 : Le cousinage à plaisanterie et la pratique politique.

Dans ce chapitre, nous allons analyser les implications sociopolitiques. L'objectif ici est de voir, dans un premier temps, si le cousinage à plaisanterie est en lien concret avec la politique, aussi s'il joue un rôle prépondérant dans la pratique politique. Enfin, nous allons introduire une étude comparative entre le cousinage à plaisanterie. Dans cette introduction, nous allons aborder la théorie du contrat social, de manière générale, et son lien avec le monde réel.

- A. La lecture critique du cousinage : l'exemple de Marie-Aude Fouéré.

La lecture du cousinage – en lien avec la pratique politique – nous permet d'accéder à une nouvelle phase de notre étude. Avec l'introduction de l'idée irénique, le cousinage est devenu un instrument qu'utilisent à la fois les institutions nationales et internationales, les hommes politiques et les citoyens. Pour faire suite à l'étude effectuée sur l'appartenance et la distanciation, nous allons nous concentrer sur l'impact de cette pratique – tel que l'ont constaté certains auteurs – dans l'objectif d'aboutir, dans les parties suivantes, sur le débat de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation au sein du cousinage. Appuyons-nous donc sur Marie-Aude Fouéré. Celle-ci, en plus d'avoir effectué des recherches sur le cousinage, met en relief l'impact que celui-ci a sur les interactions politiques. En menant une enquête sur le terrain, M. A. Fouéré fait un double constat.

Premièrement, elle remarque que le concept d'ethnie est une invention coloniale, que la population locale s'est appropriée. Dans cette même logique, elle constate que le cousinage est essentiellement basé sur une construction de l'ethnologie. Le contenu significatif de cette pratique reste et demeure celui qui est issu de la bibliothèque coloniale – incarnée par l'ethnologie. Le cousinage tel qu'il apparaît est donc une reprise non-critique des anthropologues. Cette transposition ne se limite pas exclusivement à l'appropriation locale, elle concerne aussi la reproduction de cette pratique dans des sociétés modernes et industrialisées. À titre d'illustration, Fouéré fait référence aux travaux de J.P. Spradley et B.J. Mann qui établissent un parallèle entre le cousinage et la relation de plaisanterie entre les barmen et les serveuses, comme elle relate dans le texte suivant :

« Ce qui apparaît dans la transcription du concept de relations à plaisanteries aux interactions entre serveuses et barmen aux États-Unis, c'est une reprise à l'identique, une

absence de questionnement sur la pertinence de la construction de ce concept et des analyses qu'il sous-tend. Passant rapidement sur la question des relations dissymétriques de pouvoir entre les genres, les auteurs reprennent la théorie fonctionnaliste d'un maintien de la cohésion du groupe par le désamorçage des conflits potentiels, pour conclure en reprenant l'argument de la catharsis émotionnelle.²⁶³ ».

Ce parallélisme, non seulement, n'apporte pas une nouvelle lecture du cousinage, mais aussi et surtout il devient une sorte d'idéologie prêt-à-porter, qui n'a rien en commun avec la relation ainsi décrite. À partir de cette approche critique, Fouéré pousse sa lecture au cœur même du cousinage. Elle montre que cette pratique est non seulement fondée sur des alliances politiques, matrimoniales ou économiques mais aussi sur des identités fictives. Fouéré s'intéresse spécifiquement au rôle des identités au sein du cousinage. Fouéré soutient que les protagonistes sont essentialisés par les identités ethniques et professionnelles. En reprenant la pensée de J. Bazin, elle écrit que c'est la « bambaraïté » qui fait agir le Bambara ». En d'autres

263

Marie-Aude Fouéré, op cit., P. 73.

termes, chaque individu agit en fonction de son appartenance²⁶⁴. On voit donc, en suivant la logique de Fouéré, que le fondement du cousinage est non seulement la cristallisation de l'humain au sein d'une communauté, mais aussi et surtout l'incapacité de celui-ci à agir en fonction de la lumière naturelle – la raison.

Cette posture de Fouéré s'inscrit dans la critique des travaux de l'ethnologie de manière générale. Selon Fouéré, l'émergence de l'ethnisation des colonisés a rendu omniprésente la question dans la vie pratique. Ce qui a pour effet de masquer le fondement politique du cousinage. Pourtant, toujours selon l'auteure, c'est l'enjeu politique qui est le facteur stimulateur du cousinage. Tout comme E. Smith, Cécile Canut, etc. Fouéré perçoit à travers le cousinage une pratique, qui est en quelque sorte « idéologique », dont l'objectif est de produire et de maintenir durablement la hiérarchie sociopolitique. Elle montre que cette essentialisation identitaire ne relève pas de la tradition africaine, mais plutôt de la stratégie coloniale²⁶⁵. En somme, Fouéré rejette l'idée d'un cousinage élaborée à partir d'une identité historique et culturelle. Sans pour autant nier l'existence de cette pratique, elle montre que le cousinage serait non pas une alliance en tant que telle, mais plutôt la résultante d'une alliance.

Deuxièmement, Fouéré critique l'idée d'un cousinage qui reste encore englué dans ce qu'elle qualifie de « bibliothèque coloniale » c'est-à-dire, la pensée ethnologique conçoit les sociétés africaines comme étant des sociétés multiethniques – en résorbant les interactions politiques qui sous-tendent le cousinage. La conception irénique, à cet effet, transforme le corps social des États africains comme un espace où coexistent des ethnies qui sont incapables de transcender leurs différences et qui, à défaut, se maintiennent dans un multiculturalisme grégaire.

En plus du courant iréniste, le courant afrocentriste fait du cousinage un moyen d'affirmation et d'opposition de l'Afrique vis-à-vis du monde occidental. Cette conception soutient tacitement l'idée selon laquelle la nature d'un Africain est imperméable à la rationalité, que l'Afrique reste isolée et que la résolution des crises politiques en son sein constitue une sorte de « paix ethnique » selon Fouéré²⁶⁶. Cette

²⁶⁴ Op., cit., pp. 81-82.

²⁶⁵ Op cit., pp. 85-88.

²⁶⁶ Op cit., pp. 197-198.

essentialisation n'est pas qu'intra-africaine, elle concerne aussi la relation entre l'Afrique et le monde entier. En critiquant l'approche afrocentriste, Fouéré montre que par le recours au cousinage comme un paradigme irénique, les afrocentristes marquent une frontière entre l'Afrique et l'Europe. En plus de cela, ceux-ci – afrocentristes – développent une approche revancharde vis-à-vis du monde occidental. En commentant une citation de Davidheiser, celle-ci écrit :

« En d'autres termes, si l'occident qui, dans un premier temps, a exporté ses modèles de résolution des conflits en Afrique, ce serait au tour de l'Afrique de servir de modèle à l'Occident. L'Afrique constituerait le lieu où un Occident bien malade pourrait puiser du sang frais. Elle devrait être une source de régénération dans des pays occidentaux où régneraient les procédures bureaucratiques et les relations contractuelles, froides et déshumanisées. Les propositions d'adoption des relations à plaisanteries, qui ont le souci louable de vouloir prévenir les escalades de violence, ont toutefois ceci d'ambigu qu'elles reposent sur une division nette entre techniques "à l'africaine" et des techniques "à l'occidentale" pour la résolution des conflits, en accord avec les modes de vie et les valeurs de ces entités. [...]. Les "techniques" de maintien de la paix que sont les relations à plaisanteries seraient les preuves vivantes de l'unité du continent africain, unité fondée sur la différenciation radicale avec le "monde occidental". Cet autre, qui sert alors de repoussoir, est réduit aux stéréotypes stigmatisants suivants : froideur, instinct guerrier, individualisme. Le glissement vers les oppositions entre communautés et société, religiosité et rationalité, ou émotion et intellect ne font que réactiver la coupure entre des modes analysés dans leur antagonisme (Goody, 1979). La distinction entre Eux et Nous, au fondement de l'africanisme classique, n'a pas fini d'imprégner les représentations du monde social. »²⁶⁷.

À suivre Fouéré, on se rend compte que le cousinage est un instrument de différentiation des peuples tant au niveau continental qu'au plan de la relation entre l'Afrique et le reste du monde. Par la plaisanterie, en effet, les cousins plaisants font toujours référence à ce qui les divise en lieu et place de ce qui les unit. Ils reproduisent les stigmates et maintiennent les hiérarchies. Autrement dit, le cousinage n'est pas en soi le moyen adéquat de la pacification et de la construction de la nation. Au contraire, il prône le multiculturalisme, du coup, fragilise la constitution de l'unité nationale. Pour ce faire, elle soutient que d'autres paradigmes constituent la voie idéale pour bâtir une nation.

En prenant l'exemple de la Tanzanie, elle note que la stabilité de ce pays n'est pas liée au cousinage. D'ailleurs, sa pratique est négligeable dans l'espace public, aussi parce que les leaders politiques se sont appuyés sur un paradigme

²⁶⁷

Op cit., pp. 199-200.

différent. Ils se sont inspirés du « socialisme à l'africaine » pour construire une identité nationale. Parmi les principes clés de ce socialisme figure l'ujamaa. Fouéré définit ce dernier comme suit :

« Le trait le plus marquant des principes de ce socialisme, nommé ujamaa en swahili, c'est-à-dire “ familialité ” ou “ fraternité ”, a été l'affirmation de principes égalitaires et laïques, contre les préférences religieuses, raciales ou ethniques. L'ujamaa reposait sur la défense d'une africanité ou d'une “ Tanzanèité ”, soutenue par les valeurs de la solidarité et de l'entraide coutumière, plutôt que sur des ethnicités fragmentées et conflictuelles, comme ce fut le cas dans les pays voisins et dans de nombreux pays africains²⁶⁸ ».

Cependant, le choix du paradigme de l'ujamaa ne signifie pas le rejet ipso facto du cousinage. Loin de là, celui-ci a contribué à la construction de l'identité nationale. Fouéré affirme, elle-même, que le cousinage a été présenté comme ayant contribué à la formation d'une proto-nation²⁶⁹. Il résulte, à l'issue de leur démarche, que le pays a connu moins de conflits interethniques.

Par ailleurs, il faut noter que la posture de Fouéré, vis-à-vis du cousinage et de l'ujamaa porte en réalité un jacobinisme rampant. En brisant le multiculturalisme et dissolvant la diversité culturelle au détriment d'une sorte de volonté générale rousseauiste ou corps politique, l'ujamaa a favorisé la constitution d'une identité nationale. Cette lecture permet par conséquent de comprendre les raisons pour lesquelles elle soutient que le cousinage est une appropriation des théories du contrat. En effet, Fouéré s'est confronté au manque de références ou source d'informations traditionnelles – puisque ses interlocuteurs font constamment référence à la « bibliothèque coloniale » pour fonder leurs assertions. Fouéré conclut, alors, que dans sa configuration actuelle, le cousinage, à l'image des tribus, est une création des anthropologues. Et que cette pratique culturelle n'a pas la vertu que les ethnologues et les chercheurs lui confèrent.

Cette lecture montre tout simplement une méconnaissance du contenu significatif du cousinage. Fouéré, en ignorant, évidemment que l'objectif du cousinage est de construire une « famille » et non une culture folklorique de momification du corps sociopolitique.

²⁶⁸

Op cit., P. 206.

²⁶⁹

Fouéré, op cit., P. 209.

Pour finir, notons que le travail de Fouéré n'est pas sans porter des contradictions. Car elle soutient à la fois que le cousinage est une appropriation du contractualisme occidental et, elle affirme avoir assisté à une scène qui reproduit cette pratique. Il est intéressant de lui reconnaître la lecture critique du cousinage. Une lecture qui montre l'ampleur de l'écart qui existe entre les différentes populations – africaines en l'occurrence – et leurs valeurs sociopolitique et culturelle. En plus de cela, la lecture de Fouéré constitue en soi une base pour approfondir la relation entre le cousinage et le contrat social. Pour ce faire, nous allons interroger le contractualisme tant dans sa forme que dans sa mise en pratique.

B. Le cousinage institutionnalisé.

Avant d'aborder concrètement la dimension sociopolitique du cousinage, il apparaît primordial de revenir sur le contexte sociopolitique et historique de sa première institutionnalisation. À l'issue d'une rencontre, tenue en 1998, entre des chercheurs et les Djélis traditionalistes africains, la charte de Kurukan Fuga a été transcrite. Cette charte vient de mettre un terme à une période de tribulation dans l'espace ouest-africain. Elle fut proclamée par Soundjata Keita à la fin de la guerre.

À se fier au texte de Djibril Tamsir Niane, la conquête des almoravides musulmans sur l'empire de Ghana a déclenché un État de guerre de tous contre tous. Sur fond de guerre religieuse – qui oppose les animistes et les musulmans – l'Afrique de l'Ouest est devenue non seulement un espace de rivalité militaro-politique, mais aussi une réserve dans laquelle ces almoravides viennent prélever des esclaves animistes. En résumé, cette partie du continent devient partie intégrante de l'esclavagisme transsaharien.

Cette situation a occasionné un mouvement sans précédent des populations et un effondrement des codes éthiques. La parole donnée n'est plus tenue, la méfiance mutuelle règne au sein de la population ; une population éclatée en des sous-groupes repliés et opposés les uns aux autres. La rivalité est permanente entre

les clans et tribus. Le point culminant de cette période est incarné par la rivalité entre Soumaoro Kanté et Soundjata Keita. Le premier est un forgeron animiste et génie créateur des instruments de musique comme le balafon. Il est donc de la classe des « pourchassés et esclavagisés » par les Maures et les Markas – qui sont esclavagistes. Pour faire opposition à cette razzia, Kanté rassembla autour de lui les opprimés et les exclus – ceux qui sont à la périphérie – des prestiges sociopolitiques : le bas-peuple. Il s’agit des hommes de métiers notamment les orpailleurs, les mineurs – qui sont dans la grande majorité des animistes. Il leva une puissante armée anti-esclavagiste et antimusulmane. Il vainquit progressivement les royaumes et provinces de la zone et, devint le nouvel empereur. Son empire est nommé l’empire de Sosso. En revanche, bien qu’il soit très puissant, notons que l’émergence de ce nouvel empire ne mettra pas fin à la guerre entre les animistes et les musulmans.

Pendant cette période, plusieurs initiatives voient le jour– dans l’optique de pacifier l’espace en entier. Parmi ces initiatives, nous pouvons citer la plus réputée : l’initiative de la confrérie des chasseurs du Mandé. La spécificité de celle-ci réside dans le fait qu’elle ne résulte pas d’une communauté linguistique, culturelle et confessionnelle particulière. Car la confrérie en question est une sorte de corporation des professionnelles de la chasse. Youssouf Tata Cissé²⁷⁰ voit à travers cette corporation une image de la franc-maçonnerie occidentale. Bien que celle-ci se distingue de la franc-maçonnerie par le simple fait qu’elle ne rassemble que des chasseurs – alors que la franc-maçonnerie rassemble des gens de bords professionnels différents. Néanmoins, il faut préciser que cette confrérie est construite à partir des lois impersonnelles et a pour objectif de rassembler ses membres sous la bannière de la fraternité. Alors, c’est dans le but de participer à la pacification de la région que les chasseurs ont réfléchi et élaboré la charte dite de Manden en 1222. Voici en substance les articles clés de cette charte²⁷¹ :

*1. « Les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :
Toute vie humaine est une vie.
Il est vrai qu’une vie apparaît à l’existence
Avant une autre vie,
Mais une vie n’est pas plus “ancienne”,*

²⁷⁰ Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Dvaouroux, La charte de Manden et autres traditions du Mali, éditions Albin Miche, Paris, 2003.

²⁷¹ Ibid., pp. 6-18.

*Plus respectable qu'une autre vie,
De même qu'une vie ne vaut pas mieux
Qu'une autre vie. »*

2. « *Les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :*
*Toute vie étant une vie,
Tout tort causé à une vie exige réparation.*

*Par conséquent,
Que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin,
Que nul ne cause du tort à son prochain,
Que nul ne martyrise son semblable. ».*

5 « *Les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :*

*La faim n'est pas une bonne chose,
L'esclavage n'est pas non plus une bonne chose ;
Il n'y a pas pire calamité que ces choses-là,
Dans ce bas monde.*

*Tant que nous disposerons du carquois et de l'arc,
La famine ne tuera personne dans le mandé,
Si d'aventure la famine survient ;
La guerre ne détruira plus jamais de village
Pour y prélever des esclaves ;
C'est dire que nul ne placera désormais
Le mors dans la bouche de son semblable
Pour aller le vendre ;*

*Personne ne sera non plus battu au Mandé,
A fortiori mis mort,
Parce qu'il est fils d'esclave.*

6. « *Les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :*

*L'essence de l'esclavage est éteinte ce jour,
D'un mur à l'autre,
D'une frontière à l'autre
Du Mandé ;*

Les razzias sont bannies à compter de ce jour au Mandé ?

*Les tourments nés de
Ces horreurs disparaîtront
À partir de ce jour au Mandé.*

Quelle horreur que la famine !

*Un affamé ignore toute
Pudeur, toute retenue.*

Quelle souffrance épouvantable

Pour l'esclave et l'affamé,

Surtout lorsqu'ils ne disposent

D'aucun recours.

L'esclave est dépouillé de sa dignité partout le monde. »

7. « *Les gens d'autrefois nous disent :*

“ L'homme en tant qu'individu

Fait d'os et de chair,

*De moelle et de nerfs,
 De peau recouverte de poils et de cheveux,
 Se nourrit d'aliments et de boissons ;
 Mais son 'âme', son esprit vit de trois choses :
 Voir ce qu'il a envie de voir,
 Dire ce qu'il a envie de dire,
 Et faire ce qu'il a envie de faire.
 Si une seule de ces choses
 Venait en manquer à l'âme,
 Elle en souffrirait,
 Et s'étiolerait sûrement. ''*
En conséquence, les enfants de Sanènè et Kontron déclarent :
*Chacun dispose désormais de sa personne,
 Chacun est libre de ses actes,
 Dans le respect des "interdits",
 Des lois de sa patrie. »*

À travers cette charte, la volonté de lutter contre l'esclavage et la guerre des religions est manifeste. Aussi, on constate le projet de dépasser les particularismes pour ne se focaliser que sur l'universel. Cependant, cette initiative n'a pas eu le résultat escompté. Car la razzia ainsi que la guerre des religions battaient leur plein. Or, il faut reconnaître qu'elle constitue en soi une avancée puisqu'elle vient de l'espace des royaumes musulmans – Manden en question. Nous reviendrons sur cet aspect dans les paragraphes suivants. Retenons que la période de guerre n'a pris fin qu'à partir de la bataille de Kirina, qui opposa l'empereur Soumaorou Kanté et Soundjata Keita. En 1236, Soundjata eut le dessus. Et, après une courte période de pacification des derniers résistants à l'image de la confrérie des Chasseurs – dont Soundjata se réclame d'être membre – les vainqueurs de Kirina se donnent pour mission d'élaborer une nouvelle charte dénommée, la charte de Kurukan Fuga. Cette charte tient son nom du lieu de son élaboration. Il s'agit de Kurukan Fuga, localité de Kangaba dans l'actuel Mali. Elle se distingue de la première charte par l'introduction d'un certain équilibre entre les animistes et les musulmans. Elle n'exclut pas l'esclavage mais lui donne un nouveau sens : « 20. Ne maltraitez pas les esclaves. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte. »

La charte met un terme aux activités esclavagistes, tout en supprimant progressivement l'esclavage en question. Comme le clarifie le premier alinéa de l'article 20, il est interdit de pratiquer la razzia – afin d'avoir un esclave – tout comme il est interdit d'acheter et de vendre un être humain. Aussi, il est reconnu à

celui qui est déjà en état d'esclavage un certain nombre de droits. Il s'agit notamment du droit de disposer de sa personne et de ses biens et d'avoir un salaire pour son travail. Finalement, on voit donc que la charte de Kurukan Fuga vient non seulement sanctionner la fin d'une période de guerre – avec comme objet central l'esclavage – mais aussi elle crée un équilibre entre les différentes communautés.

L'autre aspect de cette charte c'est de contenir simultanément le cousinage et l'esclavage. Cette coexistence entre les deux formes du rapport humain nous permet de comprendre certains aspects de la plaisanterie en question. En effet, il est fréquent d'entendre entre cousins plaisants une plaisanterie qui porte sur la relation de maître et de l'esclave. Lors de cette plaisanterie, chacun revendique la supériorité. Cette plaisanterie a poussé nombre d'observateurs à soutenir que le cousinage est en réalité une manière de perpétuer les vellétés de domination entre les communautés. Dans cet esprit, ils font de la rivalité et de la lutte pour le pouvoir l'enjeu principal du cousinage. Sauf que les tenants de cette conception ne mentionnent pas que le cousinage ne se limite pas qu'à ressasser les faits historiques – qui sont liés au pouvoir. Il porte aussi sur des faits de non-pouvoir. Nous avons vu que les cousins plaisants se taquinaient sur les codes vestimentaires, l'alimentation, voire les spécificités professionnelles. Cette deuxième catégorie de plaisanterie ne porte absolument pas sur une question du pouvoir, elle porte plutôt sur la critique de la différence. Retenons tout simplement que la plaisanterie qui porte sur le rapport de domination traduit, certes, un rapport politique historique, mais ne maintient pas ce rapport. Pour preuve, le cousinage entre les Touaregs et les Songhaïs n'a pas empêché la guerre entre l'empire de l'Ayar et celui du Songhaï. Il n'a pas non plus empêché celle entre les Gobirawa et les Katsinawa. Aussi, les cousins plaisants ne sont pas forcément dans un rapport de force. À titre illustratif, nous pouvons noter le cousinage entre Kanouri et Arawa qui est un cousinage du type grands-parents petits-enfants. D'ailleurs, comme nous l'avons noté, l'appellation locale entre cousins plaisants est iyan mata et iyan maza, appellation qui traduit la relation familiale et non politique. Par conséquent, la question de maître/esclave dans le cousinage est tout simplement la manifestation d'une présence simultanée et politique du cousinage et de l'esclavage – comme le traduit si bien Kurukan Fuga. Le processus de cette intégration dans la plaisanterie se fait par la prise en compte de l'héritage douloureux de la guerre confessionnelle et les razzias. Notre enquête du terrain vient

confirmer cela en prenant l'exemple du cousinage entre les Peuls et les Kanouri.

En plus de cette forme de plaisanterie, on constate aussi que le cousinage est devenu un moyen de dialogue, de prévention et de gestion de conflits entre communautés. On assiste ainsi à la naissance du cousinage comme un paradigme irénique. Effectivement, l'institutionnalisation du cousinage dans l'empire du Mali vise à stabiliser le corps sociopolitique. Cette stabilisation passe par un dialogue fécond entre les différentes communautés culturelles, professionnelles, territoriales et confessionnelles. Dans cet esprit, les actants ont eu recours au cousinage pour introduire ce dialogue.

Cette utilisation du cousinage comme instrument de dialogue, donc de stabilisation sociopolitique, refait surface à la fin des années 1990. Particulièrement dans les démarches de prévention et de gestion de conflits. En effet, dans l'optique de trouver des moyens adéquats, surtout endogènes, de résolution des conflits ethniques en Afrique, plusieurs auteurs et institutions se sont intéressés au cousinage. Les démarches qui sont menées portent exclusivement sur la conception irénique du cousinage. Étienne Smith fait, sans doute, partie de ces auteurs. Dans ses réflexions, il s'intéresse spécifiquement au cas concret du Sénégal. Dans un article, coécrit avec Cécile Canut, E. Smith met en relief le regain d'intérêt porté sur le cousinage pour la pacification des États. Dans un premier postulat, il souligne que le cousinage est lié à la répartition du pouvoir au sein de la société. Il écrit :

« À l'instar des travaux sur la production des hiérarchies sociales et des groupes professionnels en milieu malinké et avoisinant, mettant en évidence le rôle de l'alliance hiérarchique comme modèle de la relation politique et de l'intégration des étrangers [...]. L'historicisation des alliances à plaisanterie et de leurs récits d'origine permet donc de saisir la production de couples d'opposition abstraite structurants (maître/captif, patron/client, noble/personne de caste, vainqueur/vaincu, civilisé/barbare, islamisé/païen, citadin/broussard, et c.). Cependant, malgré l'imposition des lectures produites par les groupes dominants, les usages concrets de ces couples d'oppositions disponibles laissent une grande marge interprétation et de contestation pour les protagonistes, car renvoyant à un passé, sinon oublié, du moins suffisamment lointain pour être l'objet d'euphémisation et de lecture contradictoire²⁷². ».

À lire cet extrait, on constate premièrement que le cousinage apparaît donc comme une pratique qui vise à maintenir un statut quo des relations du pouvoir entre cousins plaisants. Cécile et Étienne semblent soutenir la conception selon laquelle, le

272

Cécile Canut et Etienne Smith, Pactes, alliances et plaisanteries, *pratiques locales, discours global*, in « Parentés, plaisanteries et politique », éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris, 2006, pp. 702.

cousinage est une création des dominants afin de se maintenir comme les maîtres dans le temps et dans l'espace. Deuxièmement, on observe toujours dans cet extrait un dépassement de l'idée de la domination politique. La plaisanterie permet aux cousins plaisants de redéfinir les enjeux politiques. Comme le soutiennent Cécile et Étienne, les faits sont si lointains que l'on assiste à la fragilité de l'héritage voire à une remise en cause tacite des faits, puisque l'on ne sait plus qui dit la vérité et qui ment. Chacun revendique la victoire et la supériorité. En d'autres termes, lors de la plaisanterie, on constate à la fois à une revanche des vaincus et une pérennisation du pouvoir des vainqueurs. Concernant les vaincus, la plaisanterie est une sorte de moyen par lequel ils peuvent s'affirmer, se prononcer sur les vainqueurs et, d'apporter une lecture positive de leur défaite. Mais cela n'exclut pas qu'ils soutiennent, comme Marie-Aude Fouéré, que le cousinage « momifie » en quelque sorte le rapport hiérarchique entre communautés.

Claude Fay aborde cette question en s'appuyant sur des cas concrets. Il soutient d'abord que le cousinage crée les identités c'est-à-dire, le pacte fondateur du cousinage résulte d'une intention de marquer les différences entre communautés. Particulièrement sur le plan politique. En prenant l'exemple du cousinage entre les Korenso et les Pamanta, Fay montre que le cousinage est une manière subtile de maintenir les marqueurs qui séparent les communautés cousines, tout comme il permet de conserver certaines prérogatives politiques, professionnelles etc. À ce propos, Fay écrit :

« Lorsque la zone est conquise par l'empire théocratique du Maasina, celui-ci installe, après la fuite de la lignée cheffale des Pamanta qui refuse de se soumettre, les agriculteurs-pêcheurs-marabouts Korenso à la tête du village. Après plusieurs péripéties, le hoolare sera contracté entre Pamanta et Korenso, sanctionnant leurs charges respectives (maîtrise des eaux/chefferie de village). [...] Les Korenso qui s'insultent apparaissent en cette occasion comme le « griot » ou les « esclaves » des Pamanta, ce qui illustre le thème d'une demande Korenso (de conserver la chefferie du village), demande accompagnée d'un engagement (de ne jamais compromettre la maîtrise d'eau pamanta), demande et engagement conditionnant hiérarchiquement le pacte.²⁷³ »

Dans cet extrait, on voit bien que la relation de cousinage entre Korenso et Pamanta est en soi une sorte de continuité des relations sociopolitiques et professionnelles. Cette relation est, de manière tacite, une lutte pour la reconquête

²⁷³ Claude Fay, *Alliance au Maasina (Mali)*, in Cahier d'études africaines, parentés, plaisanteries et politique, op cit., p. 764.

d'un prestige perdu – chez les Pamanta – aussi une volonté latente de conservation du pouvoir politique – qui échappe évidemment des mains des Pamanta – chez les Korenso. C'est donc une lutte permanente qui existe entre les deux parties. Cette lutte est aux yeux de Fay l'essence du cousinage à plaisanterie. Car il contribue significativement à maintenir certains privilèges de part et d'autre des contractants.

Dans la même perspective que Fay, Sten Hagberg s'est penché sur la relation entre le cousinage et la pratique politique. En se focalisant sur le débat public burkinabè, il constate que le cousinage est omniprésent dans la politique. Il décrit les aspects de cette relation, à savoir : pacification de la nation, relation entre citoyens et la classe politique. Seulement, du point de vue de cet auteur, le cousinage à plaisanterie ne se limite pas qu'à la pacification de la nation – dans l'esprit de paix entre les communautés ethniques existantes sur le territoire. Il estime que le cousinage est intégré même dans les relations qui existent entre institutions sociopolitiques. Pour illustrer cette approche, l'auteur s'appuie sur la relation entre d'une part les médias et la population locale, mais aussi dans l'exercice du pouvoir politique. Deux²⁷⁴ illustrations retiennent notre attention. La première concerne l'hebdomadaire satirique : le journal du Jeudi. Dans ce journal, les lignes éditoriales font apparaître une forme de moquerie comme la consommation de la bière des Bobo, l'esprit commercial des Yarse. La deuxième illustration porte sur la relation entre les politiques et la population, aussi entre des officiels. Le premier cas de figure d'illustration porte sur l'usage de la plaisanterie par les agents de l'État pour faciliter leur travail. En effet, l'auteur rapporte l'exemple d'une jeune femme avec qui il a travaillé dans les années 1980. Il soutient avoir observé un paradoxe dans la relation entre ladite collègue et la population locale. Cette dame est toujours insultée par les femmes de la zone d'intervention. Mais, elle est aussi la personne la plus écoutée par ces femmes. C'est après observation qu'il s'est rendu compte qu'en réalité, sa collègue appartient à la communauté cousine des femmes de leur zone d'intervention. Et c'est ce lien de cousinage à plaisanterie qui explique ce paradoxe dans la relation entre sa collègue et la population locale. Et dans la deuxième illustration, Hagberg affirme que le cousinage se manifeste même dans le débat politique à proprement parler. En se référant à Amadé Badini, l'auteur affirme que le

²⁷⁴Stan Hagberg, Parenté à plaisanterie dans le débat public burkinabè, in Cahier d'études africaines, parentés, plaisanteries et politique, op cit., pp. 861-862.

cousinage entre politiques a contribué significativement à la stabilité de l'État burkinabé. Cette connivence entre les politiques s'est illustrée lors des obsèques du président Sangoulé Lamizana, le président Jean-Baptiste Ouédraogo a utilisé la parenté à plaisanterie. C'est donc une omniprésence du cousinage dans la sphère publique et politique que Hagberg décrit. Une présence qui contribue, selon l'auteur, à désamorcer les conflits ethno-politiques, mais aussi interethniques tout simplement. À cet effet, l'auteur nous permet de cerner au mieux l'enjeu du cousinage dans le paysage politique africain.

Pour résumer, nous constatons que le cousinage à plaisanterie a toujours été en lien avec la politique – au sens de gestion – de la société. Non seulement cette pratique favorise le dialogue entre communautés, mais aussi et surtout elle contribue particulièrement à la stabilisation du corps sociopolitique. Dans cet esprit, le cousinage constitue en soi une sorte d'outil politique majeur pour répondre aux tensions que l'on observe dans la diversité culturelle. Reste à savoir si cet outil peut avoir une portée universelle ou bien s'il est tout simplement un mécanisme qui reste propre aux sociétés à caractéristique segmentaire ? Aussi, si le cousinage peut concilier l'appartenance et la distanciation dans un paysage sociopolitique ?

Pour répondre à ces interrogations, nous allons confronter le cousinage à plaisanterie à la réalité sociopolitique moderne. Nous allons donc dépasser la question de la présence du cousinage dans l'espace public, pour aborder sa portée proprement politique. Dans cet esprit, nous allons confronter, quoiqu'indirectement, cette pratique politique à la théorie du contrat social qui nous semble être la figure emblématique des théories politiques modernes. Faut-il le rappeler, la théorie du contrat social est devenue une charpente pour les institutions et États modernes, mais aussi la théorie qui est aujourd'hui la plus mondialisée. Avant cela, il nous semble important de synthétiser la théorie du contrat, mais aussi de la confronter avec le monde réel. Par la suite, dans la dernière partie de notre étude, nous allons voir en quoi le cousinage converge avec cette théorie et même l'apport que le cousinage peut faire à cette théorie.

C. Le contractualisme et la diversité culturelle.

La dimension sociopolitique du cousinage nous permet de questionner son impact sur les démocraties modernes. Comme nous venons de le voir, dans certains pays, le cousinage est devenu comme un moyen pour asseoir l'autorité étatique et, faciliter le bon fonctionnement des institutions. À cet effet, il nous est loisible de nous demander si le cousinage peut partager un espace commun avec le contractualisme moderne. Mais avant d'approfondir cette thématique nous allons dans ce dernier point, questionner la relation entre le contractualisme et la diversité culturelle. Cela, dans le but de préparer la lecture d'une possible relation entre cousinage et le contractualisme.

Commençons par synthétiser l'aspect théorique du contractualisme. L'idée ici est de voir les points communs possibles entre les porteurs de cette théorie, mais aussi de voir la prétention à impacter le monde concret. Faut-il le rappeler, trois auteurs ont marqué l'histoire de la théorie du contrat. Il s'agit de Hobbes, Locke et Rousseau. En plus de la divergence quant à la situation de l'humain à l'état de nature, ces auteurs convergent vers l'idée de l'existence de l'état de nature en question. Cette convergence est une remise en question tacite de la pensée Aristotélicienne. Car ce dernier soutient que l'homme est par nature un être social. Car non seulement, de tout temps et en tout lieu l'humain vit avec ses semblables, Mais c'est aussi par et dans la cité -qui lui est naturelle et non artificielle- qu'il acquiert sa plénitude et son statut d'humain.

Contrairement à Aristote, les théoriciens du contrat postulent que la cité a une existence artificielle. Elle est le produit d'une convention entre les hommes. Et pour que cette cité existe, il doit nécessairement exister un état dans lequel l'homme avait vécu auparavant. Cet état est primordial et naturel. Dans cet état de nature, selon ces théoriciens, les hommes sont tous égaux les uns des autres. Seulement, pour se protéger de la guerre de tous contre tous -chez Hobbes- et, contre l'abus- selon Locke²⁷⁵ et Rousseau-, les hommes ont signé un pacte. Ce dernier a pour objectif de garantir la sécurité de chacun, de protéger ses intérêts et de garantir sa liberté.

Le premier constat que nous pouvons faire, à partir de ce résumé de la théorie du contrat, c'est que ces théoriciens ont fondé le contrat social sur la base de

²⁷⁵ John Lock, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, éditions J. Vrin, 1977, pp. 77-78.

l'individu et non de la communauté. C'est celui-ci qui est à la base de la cité. Et le pacte a pour objectif de répondre aux attentes de l'individu. Le deuxième constat est que la théorie du contrat porte sur la constitution d'un corps sociopolitique. Ce dernier n'est pas axé sur les valeurs culturelles et linguistiques. Il est essentiellement fondé sur une base juridique. Le troisième constat est que le contractualisme a une prétention universaliste. Les théoriciens du contrat perçoivent l'état de nature comme une expérience possible pour chaque humain – donc pour tous. Aussi, ils soutiennent que les valeurs du contrat transcendent les communautés pour former un corps sociopolitique.

Faut-il le noter, la théorie du contrat a eu un impact réel dans le changement sociopolitique, non seulement en Europe, mais aussi partout sur la terre – avec la déclaration universelle des droits humains. Plusieurs auteurs ont abordé cet état de fait. C'est avec Hegel que la question de l'universalisme – visé par les théories du contrat – a été traitée de manière critique. Il soutient qu'il y a une tension voire une contradiction entre cet universalisme et le particularisme. En effet, l'universalisme qui naît sur les cendres des particularités est en soi abstrait et « extérieur ». Car, il ne jaillit pas des tréfonds des particularités humaines. Selon Hegel, ce type d'universalisme est tout simplement formel, donc sans contenu significatif. Et pour qu'il soit en lien substantiel avec la réalité humaine, l'universalité doit passer par une dialectique entre universalisme abstrait et réalité – incarnée ici par les particularités humaines. C'est par le prisme de la dialectique que les particularités²⁷⁶ vont entrer en contradiction et produire de leur tréfonds l'universalité.

En plus de l'approche hégélienne, d'autres auteurs ont fait une lecture du contractualisme, cette fois-ci, en lien direct avec la réalité. Ronan Le Coadic, par exemple, analyse cet impact en mettant en évidence deux axes de polarisation des théories politiques des Lumières. D'un côté les républicains français, de l'autre les libéraux anglo-saxons. Du côté des républicains français, la centralisation de l'État – cumulé à la dissolution de la différence culturelle – constitue la clé de la bonne marche de l'État. Car, reconnaître la pluralité ethnique revient à introduire et/ou entretenir les inégalités entre citoyens. Les particularités relèvent de la vie privée. Elles doivent donc être soustraites de l'espace public. Du côté des libéraux anglo-

²⁷⁶ Hegel, principes de la philosophie du droit, nle traduit par J-F Kervégan, PUF, 1998, p.452 (§273).

saxons, la priorité n'est pas le centralisme de l'État, plutôt le respect des libertés individuelles. À cet effet, l'existence des particularités n'est pas en soi une menace pour l'État central – à condition que l'individu soit au-dessus de ces dites communautés.

Ces deux pôles ne sont pas à tout point distincts. Ils ont des éléments de convergences. Le principal élément de convergence que nous pouvons noter est le respect des libertés individuelles. Roman Le Coadic écrit à ce propos :

« Le républicanisme et le libéralisme ont en commun de considérer que l'État est neutre et qu'il ne faut pas reconnaître de différences entre les citoyens selon leur milieu d'appartenance.²⁷⁷ ».

C'est donc la place centrale de l'État, le caractère impersonnel des lois et l'individu – en tant que citoyen – qui constituent le triptyque de la convergence de ces deux courants. À ce niveau, le citoyen n'est plus membre exclusif d'une communauté particulière. Il est soumis avant tout à la loi de son État au détriment de celle de sa communauté d'origine. Il est doté des droits qui sont inaliénables notamment, droit à la vie, droit à l'expression etc. Ces droits viennent avant les lois de sa communauté, quelle qu'elle soit, et constituent l'objectif premier de tout État. C'est sur cette base que les théories du contrat sont mondialisées. En effet, les idéaux issus de ces théories sont devenus la charpente de la déclaration universelle des droits humains. Une déclaration qui s'est imposée sur tous les continents et, pratiquement, dans tous les pays du monde. Dans cette logique, la démocratie moderne – qui est la résultante naturelle du contractualisme – est devenue le fer de lance des pratiques politiques dans le monde entier.

Cette mise en œuvre des théories du contrat par la démocratie révèle davantage les contradictions entre l'universalisme abstrait et le particularisme culturel. Cela, tant à l'échelle des nations qu'à l'échelle internationale. Au niveau national, on assiste aux résurgences du repli voire de conflits identitaires. Plusieurs auteurs se sont penchés sur cette thématique. Michel Cahen²⁷⁸, par exemple, a fait une étude intéressante sur la résurgence des identités au sein des démocraties. Il

²⁷⁷ Romaric Le Coadic, identité et démocratie, Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie, sous la direction de Roman Le Coadic, actes de la rencontre internationale de Rennes, éditions Presses Universitaire de Rennes, Rennes, 2003, p. 26.

²⁷⁸ Cf Michel Cahen, Ethnicité politique, pour une lecture réaliste de l'identité, éditions L'Harmattan, Paris, 1994.

montre que dans les États modernes la présence de l'ethnicité dans le débat politique est omniprésente. Celle-ci est le plus souvent en tension manifeste avec le jacobinisme – qui prône la dissolution des appartenances surtout ethniques et la centralisation du pouvoir étatique. L'auteur s'appuie sur des exemples divers pour clarifier sa démarche. En Europe, il se penche sur la situation des Corses, des Bretons, des Irlandais, pour ne citer que ceux-là. Tout le long de son texte, l'auteur montre que la question ethnique est définie comme une condition humaine nuisible à la République. Elle divise les citoyens, crée le repli identitaire et conduit le plus souvent à des conflits militaires. Une multitude d'exemples viennent confirmer ce conflit ethnique. Nous avons entre autres la guerre dans les Balkans, le conflit Tutsi et Hutu au Rwanda pour ne citer que ceux-là. Pourtant, toujours selon Cahen, l'ethnicité ne constitue pas en soi un mal. Elle est plutôt une réalité de la condition humaine, qu'il faut naturellement prendre en compte.

Par cette lecture, on se rend à l'évidence que l'universalisme que prône le contractualisme ne prend pas totalement en charge la réalité de la condition humaine. En excluant la question des identités particulières – au détriment de l'individu et de la centralisation du pouvoir – le contractualisme ne résout pas totalement le problème du vivre en commun. Dans cet ordre d'idée, on assiste à une accentuation de la contradiction entre l'universalisme abstrait et le particularisme. C'est dans cette logique que nous allons nous tourner vers le cousinage à plaisanterie. Pour voir si cette pratique culturelle peut apporter un moyen de dépasser cette contradiction.

Troisième partie :

Le paradigme du cousinage à plaisanterie.

Introduction.

Après une présentation générale, venons-en à l'articulation des deux facettes du cousinage à plaisanterie. À l'issue de la première étude, on a pu remarquer que le cousinage à plaisanterie est partagé entre appartenance et distanciation. En effet, du point de vue de l'appartenance, cette pratique culturelle est essentiellement axée sur la mise en exergue et la critique de la différence. Chaque cousin plaisant revendique son appartenance et fustige la communauté de son partenaire de jeu. Ce qui aboutit à une sorte de repli identitaire des cousins plaisants.

Du point de vue de la distanciation, le cousinage à plaisanterie apparaît comme étant un appel à la réflexion sur la vie quotidienne. Cet appel s'effectue dans et par le dialogue constructif entre les cousins plaisants. Ce dernier ne concerne que les individus en lieu et place du langage identitaire. Il porte naturellement sur la vie quotidienne et permet de tisser, non seulement des relations entre cousins plaisants, mais aussi de se prêter main-forte dans des situations difficiles. Ces deux facettes qui sont par essence opposées donnent donc un double visage au cousinage à plaisanterie – Ce qui peut apparaître comme paradoxal et pousse à des interrogations. C'est dans cet état d'esprit que cette troisième partie portera particulièrement sur la régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance – en lien avec le cousinage.

Pour aboutir à cette régionalisation, il serait primordial d'articuler la philosophie herméneutique et l'anthropologie sociale. Cela, pour la simple raison que la première a été l'objet du travail théorique – dans la première partie. Elle permet d'avoir les éléments clés pour conceptualiser le cousinage. Concernant l'anthropologie sociale, elle permet d'avoir un modèle concret qui servira – probablement de support – à l'approche théorique. La première tâche est, donc, de trouver le point de convergence entre ces deux disciplines. Par la suite, partir de cette convergence pour approfondir l'étude du cousinage. Spécifiquement, matérialiser la distanciation au sein de l'appartenance ; et décrypter le monde du cousinage en question.

C'est donc, fort de ce projet que cette partie sera scindée en deux sous- parties. Dans la première, nous aborderons le concours entre l'herméneutique philosophique, l'anthropologie sociale et la philosophie africaine. Les auteurs centraux seront Clifford Geertz et Kawende. Par la suite, nous analyserons un modèle du pacte fondateur du cousinage. L'idée sous-jacente ici, c'est d'appliquer la méthode interprétative. Enfin, nous élaborons le socle concret de la distanciation au sein de l'appartenance.

La deuxième sous-partie sera consacrée à la notion du monde du cousinage. À ce niveau, la théorie du texte ricoeurienne sera le point de départ. Ensuite, il sera question de l'enjeu du monde du texte dans le contractualisme. Pour traiter cette question, nous ferons un détour dans la convergence entre le cousinage et le contractualisme des Lumières. Par ce détour, il sera mis en relief l'apport possible du cousinage pour la théorie du contractualisme de manière générale. Enfin, notre démarche aboutira au paradigme du cousinage. Ce paradigme sera porteur de la distanciation au sein de l'appartenance.

Première sous-partie :

Distanciation au sein de l'appartenance
dans le cousinage à plaisanterie.

Chapitre 1. Esquisse de l'approche interprétative de la promesse.

Ce chapitre portera essentiellement sur l'étude d'un pacte fondateur du cousinage à plaisanterie. Basé sur la promesse, ce pacte permet de jeter concrètement les bases de la régionalisation de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Cette régionalisation s'effectuera spécifiquement au sein du cousinage à plaisanterie. Mais avant d'aboutir à cette esquisse de régionalisation, il serait plus pratique de procéder par l'articulation théorique des disciplines phares de notre étude. Il s'agit de l'herméneutique philosophique et de l'anthropologie. Deux approches vont sanctionner notre démarche. La première sera celle de l'anthropologie interprétative.

L'auteur de référence est Geertz. La deuxième démarche concernera la philosophie africaine. Celle-ci servira de phase transitoire entre l'approche interprétative ou herméneutique appliquée et le cousinage à plaisanterie – qui relève plus de la tradition africaine. À la suite de cette phase transitoire, nous mener une approche interprétative de la promesse – dans le pacte fondateur du cousinage. Il s'agit d'analyser la symbolique de la personne afin de réintégrer le cousinage dans sa culture d'élaboration.

Nous montrerons le rôle que joue celle-ci dans la convergence entre herméneutique et anthropologie sociale. Aussi, nous verrons que cette convergence articule l'approche théorique et l'approche pratique de la distanciation au sein de l'appartenance – herméneutique et anthropologie. Dans le deuxième temps, nous nous focaliserons sur la mise en pratique de cette approche. L'objectif est de partir de l'exemple d'un pacte fondateur du cousinage à plaisanterie. D'analyser ce pacte, en le contextualisant dans les traditions des cousins plaisants. Aussi, de s'orienter vers la distanciation au sein de l'appartenance.

Section1 : L'anthropologie interprétative chez Geertz.

La régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance a porté – en partie – sur un dialogue entre l'herméneutique critique de Ricœur et les sciences humaines – dans la première partie. Parmi les auteurs de références figure l'anthropologue Clifford Geertz. Ricœur consacre tout un point sur l'anthropologie geertzienne. Le centre d'intérêt pour Ricœur est particulièrement le rôle intégrateur assigné à l'idéologie par Geertz. Chemin faisant, Ricœur évoque un aspect qui est assez important pour notre étude. Il s'agit de l'attitude interprétative de l'anthropologie geertzienne. Au cœur de cette attitude se situe la notion d'entretien. Ricœur écrit à propos de cette notion : « *Dans l'entretien, nous adoptons une attitude interprétative*²⁷⁹. ».

Le passage par la notion d'entretien permet de saisir de façon positive les valeurs – qui constituent la base de l'auto-compréhension d'un groupe donnée. C'est aussi le canal par lequel on a accès à un cadre conceptuel sémiotique. À cet effet, Ricœur trouve intéressant la connexion entre idéologie et sémiotique – dans la démarche de Geertz²⁸⁰. Cette dimension sémiotique qui apparaît dans l'anthropologie oriente vers une relecture à la fois de la méthode en anthropologie, et de la notion de culture en question. En étant assez critique à l'égard des formes classiques de l'anthropologie. Il soutient que celles-ci portent plus sur des constructions que sur la saisie concrète des peuples et de leurs cultures.

²⁷⁹ Paul Ricœur, op cit., 336.

²⁸⁰ Cf. Clifford Geertz, « *La description dense* », vers une théorie interprétative de la culture, traduction de André Mary, mise en ligne le 15 Juillet 2013, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1443>.

À travers cette critique, il montre que la solidité scientifique de l'anthropologie réside dans l'interprétation des faits culturels et non dans le couple description-explication²⁸¹.

Plus, il oppose – à la limite

– ces deux approches.

Le point de départ de cette marche est la redéfinition que fait Geertz de l'anthropologie. Il estime que l'objectif de l'anthropologie est de saisir les sens que véhicule une culture donnée. Chemin faisant, il définit la culture comme étant un faisceau de signification²⁸² qu'un peuple crée et dans lequel il y baigne. Cette conception de la culture marque significativement la nuance entre la simple interaction entre les humains et leurs milieux. À cet effet, la mission de l'anthropologie est de saisir les significations des symboles, des rituels et autres pratiques traditionnelles. Elle doit montrer le sens des institutions et valeurs pour les peuples concernés. Elle doit aussi être le canal d'accès au monde conceptuel de ce peuple. Dans cette optique, il soutient que l'anthropologie est avant tout une écoute – dans le sens d'entendre un message. Elle est une écoute des entendements des autres peuples. À ce propos il écrit :

« Cette entreprise, “ entendre les entendements ”, est aujourd'hui couramment appelée herméneutique, et en ce sens ce que je fais correspond assez bien à cette rubrique, surtout si on y joint le mot “ culturel ”²⁸³. ».

On voit bien qu'en étant une démarche interprétative, l'anthropologie est en lien avec l'herméneutique. La culture et la démarche interprétative constituent le point de convergence entre ces deux disciplines. Concernant l'interprétation, Geertz soutient qu'elle est la méthode par excellence pour saisir la culture d'un peuple. C'est pour cette raison qu'il s'est montré méfiant et critique à l'égard de la figure²⁸⁴

²⁸¹ Op cit., p.4.

²⁸² C. Geertz, op cit., p. 3.

²⁸³ Clifford Geertz, *Savoir local –Savoir Global, les lieux du savoir*, Paris, éditions Presses Universitaires de France, 1986, p. 10.

²⁸⁴ Il s'agit ici de l'image que l'on fait de l'anthropologue. L'image d'un chercheur qui est capable d'observer les autres peuples par une distanciation absolue.

d'un anthropologue qui est capable de distanciation absolue – face aux peuples étudiés. Aucun anthropologue n'est à l'abri de ses propres préjugés. En d'autres termes, la distanciation, telle qu'elle apparaît dans l'épistémologie – héritée des sciences de la nature – demeure stérile en anthropologie. Pour ce faire, il soutient que l'anthropologue doit cerner le « monde des peuples étudiés » en fonction de la signification qu'eux-mêmes donnent à leurs symboles, leurs rituels et c. C'est seulement par cette voie que la compréhension du « monde » de ces peuples peut être effectuée. Sinon, le chercheur risque de se retrouver dans une projection savante sur la culture qu'il étudie.

Sur un autre plan, cette corrélation entre herméneutique et anthropologie n'est pas sans introduire la question de la méthode au sein de l'anthropologie en question. Tout comme les herméneutes – Schleiermacher et Dilthey – Geertz s'intéresse particulièrement à la méthode. Il questionne la fécondité de l'explication dans l'anthropologie sociale, et il manifeste un intérêt vis-à-vis de l'approche interprétative. D'ailleurs, il n'hésite pas à faire clairement recours à l'herméneutique et à ses auteurs – notamment Dilthey et Ricœur – pour défendre sa thèse. Concernant l'herméneutique, Geertz montre qu'elle est une référence pour l'anthropologie sociale. En étant la science de l'interprétation, celle-ci est le paradigme idéal pour étudier et cerner la culture d'un peuple.

C'est fort de cette relecture que Geertz²⁸⁵ va s'inspirer de Ryle. Il se concentrera sur deux voies principales. Il s'agit de la description mince et de la description dense. Pour illustrer et distinguer ces deux procédures, il prend l'exemple de clignement d'œil chez trois enfants. La contraction de l'œil du premier garçon est un mouvement involontaire. Le deuxième est un signe de complicité et, le troisième est celui d'un garçon qui imite le premier clignement. Photographiés²⁸⁶, ces mouvements sont identiques. Seulement, dans le premier cas, il s'agit juste d'un geste de motricité. Il ne contient aucun message particulier. Le deuxième mouvement est bel et bien porteur d'un message. Il y a donc la constitution d'un message, l'usage d'un code spécifique pour le transmettre, et une personne qui est censée recevoir ledit message. Cette conception du mouvement de l'œil n'est pas sans rappeler le

²⁸⁵ C. Geertz, op cit., pp. 4-5.

²⁸⁶ Op Cit., p. 4.

paradigme de l'action chez Ricœur²⁸⁷ – particulièrement, la nuance entre l'acte volontaire et l'acte involontaire ou de motricité.

C'est sur cette base que Geertz va établir la relation stratifiée –et non exclusive – des approches « mince » et « dense ». La description mince est celle qui ne décrit que les mouvements de clignement. Cela, dans son aspect mécanique et exempt de l'élément culturel de distinction. Quant à la description dense, elle porte particulièrement sur la liaison que fait l'anthropologue entre l'action et les valeurs culturelles du peuple étudié. Elle incarne le clignement d'œil complice ; qui a un sens social en tant que message. Aussi, Geertz insiste sur le lien que ce mouvement peut et doit avoir avec la conception locale.

Dans la même lancée que Geertz, d'autres auteurs ont mené une démarche similaire afin de saisir le contenu philosophique des traditions africaines. Ces auteurs se sont attelés à croiser les données anthropologiques comme les mythes, les proverbes et c à la philosophie, particulièrement l'herméneutique de la tradition. Parmi ses auteurs figure Jean Onaotsho Kawende. Dans son étude sur le couple appartenance et distanciation, Kawende se penche spécifiquement sur l'herméneutique en lien avec la tradition. Cette herméneutique – dénommée herméneutique de la tradition – a comme objet l'interprétation des faits culturels. Kawende la définit comme suit :

« L'herméneutique de la tradition peut s'entendre comme une orientation qui, inspirée notamment du romantisme allemand, interprète, étudie et cerne essentiellement les faits de culture et de tradition. Cette herméneutique a trouvé sa meilleure expression dans la philosophie de Gadamer qui affirme la priorité ontologique de l'expérience d'appartenance sur la distanciation et accorde à la tradition le triple statut du sujet, objet milieu de l'interprétation. Objet, sujet, lieu d'interprétation parce que, d'abord, le texte, tout ce qui se donne à lire et à interpréter est un moment de l'enchaînement de transmission , c'est une condensation de la tradition à un moment donné ; ensuite, historicité et donc la tradition est la réalité qui dépasse et englobe le sujet et l'objet de lecture, elle est le lieu de l'interprétation²⁸⁸. ».

À partir de cette définition, il apparaît que l'anthropologie interprétative et l'herméneutique convergent dans et par la notion de tradition. Les deux disciplines

²⁸⁷ Nous avons suffisamment traité cette question dans la première partie, dans la partie qui porte sur le paradigme de l'action.

²⁸⁸ Jean Onaotsho Kawende, *Appartenance et Distanciation ; De Gadamer et Ricœur à l'herméneutique africaine*, op cit, p 149.

font de cette dernière le point de départ de toute forme d'interprétation de la production culturelle. Singulièrement, l'herméneutique de la tradition fait de cette dernière l'humus sur lequel se fonde, germe et se nourrit l'interprétation. Plus, elle facilite l'intégration de la notion d'appartenance au cœur même de l'interprétation culturelle. En se référant à Gadamer, Kawende soutient que c'est le primat de l'appartenance qui donne sens à toute entreprise interprétative.

Au-delà de la confirmation du lien entre anthropologie et herméneutique, Kawende établit une passerelle entre herméneutique et la philosophie africaine. Dans sa démarche, il effectue un parallèle entre la réception africaine de l'herméneutique²⁸⁹ et le lien qui existe entre le romantisme allemand et l'herméneutique. Comme traité dans la première partie, l'herméneutique a joué un rôle prépondérant dans l'affirmation du génie du peuple allemand. Cette affirmation s'est réalisée par l'étude, la valorisation et la vulgarisation du contenu significatif des mythes dudit peuple. En s'appuyant sur l'expérience allemande, Kawende montre qu'il existe une similitude entre la philosophie africaine et le romantisme allemand. Tout comme la démarche allemande, la philosophie africaine se base sur les différentes traditions africaines. Il s'agit des mythes, proverbes pour ne citer que ceux-là. Une telle procédure montre, du point de vue de l'auteur, que l'herméneutique constitue l'outil par lequel la philosophie africaine peut extraire les concepts clés – qui sont enfouis au cœur des différentes traditions.

Pour expliciter son approche, Kawende fait un parcours de « *l'horizon herméneutique de la philosophie africaine* ». Il fait l'inventaire des principaux auteurs de cette herméneutique de la philosophie africaine à savoir : Okere, Tshiamalenga, Jek, Nkombe et c. Ces auteurs sont non seulement les précurseurs de l'herméneutique appliquée à la philosophie africaine, mais aussi ils constituent la référence par excellence quant à son utilisation comme outils d'étude discursive de la tradition africaine. De plus, ces auteurs ont établi nettement le lien entre l'herméneutique – issue de la tradition occidentale – et la philosophie africaine. Et comme le précise Kawende, C'est l'application du modèle herméneutique pour lire les traditions africaines chez Nkombe qui s'avère particulière. En se basant sur l'herméneutique ricoeurienne – le symbole donne à penser – Nkombe approfondit

²⁸⁹ Ibid, pp. 154-155.

l'étude des symboles et des proverbes. Il soutient qu'à l'image du symbole, le proverbe donne aussi à penser. En ce sens, les traditions africaines – dont le proverbe en est issu – ont le mérite d'être étudiée afin d'en extraire leurs dimensions philosophiques. À cet effet, la démarche de Nkombe donne une nouvelle stature à la philosophie africaine. Loin d'être une ethnophilosophie, comme le soutiennent les détracteurs des tempelsiens, la philosophie africaine existe et se manifeste par sa propre forme de démarche discursive. De plus, cette philosophie s'appuie sur les différentes traditions pour tendre vers l'universel tout en exprimant sa propre rationalité.

Cette transition via la philosophie africaine montre qu'il y a un lien possible entre l'étude du cousinage et la démarche herméneutique. Plus, l'étude du cousinage peut effectivement s'intégrer dans la démarche philosophique. Et pour mener à bien une telle étude, il serait plus pratique de faire une lecture herméneutique du cousinage à plaisanterie.

Section 2. La promesse fondatrice du cousinage.

Dans cette section, nous allons rapporter le récit des frères chasseurs²⁹⁰. Ce récit fait office d'un mythe qui retrace une « signature » d'un pacte du cousinage à plaisanterie. La particularité de ce récit est liée à son omniprésence dans plusieurs cultures du Sahel. Aussi, il nous permettra un tant soit peu d'avoir une autre lecture du cousinage en question. À partir de ce récit, nous allons spécifiquement nous intéresser à la notion de parole dans les traditions africaines. L'idée, ici, c'est de saisir le contenu significatif de la parole dans ses traditions. De cerner son impact dans le processus d'une distanciation positive – inscrite dans une démarche ontologique. Nous partirons donc d'une lecture métaphysique de la parole. Cette lecture sera menée avec le concours des auteurs comme Placide Tempels et Dimi. Le deuxième axe de cette section portera sur l'analyse de la parole et de son rôle chez

²⁹⁰Cette fraternité n'est pas forcément liée au sang. Elle peut être une fraternité dans la famille socioprofessionnelle.

l'humain. Nous allons rester dans la ligne droite des anthropologues comme Germaine Dieterlen et Calame-Griaule. Nous étudierons la convergence – entre distanciation positive et ontologie – chez l'humain. Cette étude servira de prémisse à la distanciation au sein de l'appartenance – dans le cousinage à plaisanterie – puisqu'elle nous conduira vers le corps symbolique.

A. Le dédoublement par la parole.

Deux démarches vont être cumulativement menées dans ce point. La première est relative aux données anthropologiques. Elle porte essentiellement sur une analyse des traditions orales comme celle des Dogons. À ce niveau seront mobilisés des auteurs comme Zahan, Geneviève Calame-Griaule, Germaine Dieterlen pour ne citer que ceux-là. Par l'intermédiaire de ces auteurs, nous nous pencherons sur quelques cas d'analyse de la notion de la parole. Dans la deuxième démarche, nous approfondissons ces analyses. Nous remonterons à l'origine et à la signification de la notion de parole. Nous planterons le décor d'une possible distanciation au sein de l'appartenance par la parole.

C'est naturellement par la présentation du récit que nous allons commencer cette démarche. Il s'intitule comme suit :

« Il y a fort longtemps, deux frères allèrent à la chasse. Durant toute la journée, ils ne trouvèrent absolument rien. Le jeune frère avait très faim. Puisque selon la tradition, c'est le plus vieux qui s'occupe des plus jeunes, le grand frère dut trouver de quoi manger pour son jeune frère. Il chercha de la nourriture durant des heures et des heures, mais ne trouva absolument rien. Il fut triste de voir son jeune frère affamé. C'est alors qu'il décida de couper un morceau de viande sur sa cuisse qu'il cuit avant de la donner à son petit frère. Comme ce dernier avait extrêmement faim, il ne demanda pas la provenance de cette viande. C'est après avoir fini de manger qu'il se demanda comment son grand frère avait bien pu faire pour trouver cette viande. Il lui posa la question, mais ce dernier ne répondit pas. À cet instant, il remarqua qu'il y avait du sang qui coulait sur la cuisse de son grand frère. C'est alors qu'il ouvrit le pansement sur sa cuisse et qu'il vit qu'un morceau de viande manquait : l'aîné avait donné sa chair pour son frère. Alors le petit frère fit un pacte avec son grand frère : « À partir d'aujourd'hui, nous et nos descendants ne nous ferons jamais du mal. ». Il ajouta aussi ceci : « Si un de nos descendants fait du mal à l'autre, une malédiction s'abattra sur lui ainsi que tous ses descendants. »²⁹¹.

²⁹¹ Entretien avec Guero Wanzam. Plusieurs sources font référence à ce mythe – avec quelques variantes. Cf. Bokar N'diaye, *Les castes au Mali*, éditions présence Africaine, 1997. Cf aussi Martin Twizierman, Consultable sur : <http://www.stages.alternatives.ca/archives/409> ; et

Ce récit marque dans un premier temps une sorte de rupture avec les deux types de fondement de cousinage à plaisanterie. Il s'agit du fondement matrimonial – ou axe horizontal – et de celui qui existe entre les grands-parents et les petits-fils ou axe vertical. Ce que nous retenons déjà, à ce niveau, c'est la possibilité d'une nouvelle manière de fonder le cousinage à plaisanterie – en dehors des liens matrimoniaux, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie.

Un autre point qui est assez particulier dans ce récit, c'est qu'après le sacrifice de l'aîné, la promesse du cadet est verbale. Il ne donne ni sa chair ni autre chose que sa parole. Dans cette promesse, il fait le serment fondateur du cousinage entre leurs progénitures. Cette réaction du cadet donne un ton particulier au récit car, l'aîné coupe un morceau de sa chair par respect pour la loi et par éthique, bien que cette dernière n'exige pas un tel sacrifice. Pour cela, il est en soi logique de se demander si donner un morceau de sa chair peut valoir la promesse, que nous entendons ici comme étant l'acte de donner sa parole. En d'autres termes, il convient de se demander la parole vaut-elle la chair ? Cette interrogation nous invite à orienter notre étude vers la notion de la parole en question.

Dans une large mesure, notons que les traditions africaines sont essentiellement basées sur l'usage de la parole. Les échanges verbaux synchroniques c'est-à-dire, la communication entre les membres d'une même génération s'effectue par l'usage de la parole ; ils sont aussi diachroniques car par la mémorisation, les légendes, les mythes, les contes et les devinettes, on assiste à un transfert de valeurs entre des générations distinctes. D'où le concept de la « tradition orale ou oralité ». Dans son ouvrage intitulé *Ethnologie et langage* sous-titré « *La parole chez les Dogon*²⁹² », Geneviève Calame-Griaule fait une véritable phénoménologie de la parole. En s'appuyant sur la tradition Dogon, l'auteure donne un point de départ concret, tout en traçant un cheminement qui va vers la conceptualisation de la notion de la parole. Et son premier point d'appui porte, à n'en point douter, sur l'aspect mythologique de la parole tel que le présente la pensée Dogon. Son analyse permet de faire une lecture métaphysique de la parole ; car elle livre la substance de l'imaginaire culturel ainsi que son déploiement dans le quotidien dudit peuple.

²⁹² Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, éditions Gallimard, Paris, 1965.

Faut-il le noter, la notion de parole jette ses bases sur la cosmogonie. Dans toutes les cultures africaines, la parole est conçue comme étant intrinsèquement liée à Dieu. Elle est divine tout comme elle marque le signe distinctif de l'humain. Elle est donc dotée d'une double dimension. Et pour mieux parcourir cette double dimension de la parole, nous allons remonter à sa signification primordiale pour enfin saisir son sens véritable. Toute une philosophie de la parole a été développée dans la pensée africaine. Singulièrement dans la tradition Bambara – qui nous sert de point d'appui – Dominique Zahan nous montre que la parole occupe une place de choix dans le repère philosophique de cette tradition. Dans cet esprit, il écrit :

*« La valeur du verbe provient de ses origines divines. Dieu est, par excellence, parole... »*²⁹³.

La parole est, alors, non seulement une émanation de Dieu, mais elle est consubstantielle à Dieu. Ce qui érige cette dernière du statut d'une œuvre à celui de l'artiste-artisan. Faut-il le préciser, dans la pensée africaine, la parole existe avant tout « étant ». C'est par elle que Dieu dépasse la phase d'Être Insulaire à l'Être Créateur. Il apparaît alors deux formes d'Être : l'Être Insulaire et l'Être Créateur. On va alors d'Un Être à Deux Êtres. Néanmoins ce dédoublement ne signifie pas un détachement pur et simple de l'Être comme une duplication charnelle. Dans le cas de la duplication charnelle nous assistons à deux êtres distincts. À titre d'exemple, nous pouvons noter une mère et son enfant ou bien entre frères jumeaux. Partageant des gènes communs, les deux existent indépendamment tant physiquement que psychiquement. À prendre le cas de la mère et de l'enfant, nous avons une chair qui devient autre qu'elle-même. L'enfant est le prolongement physique et extérieur de la mère. Toutefois, il est aussi une individualité dans tout le sens du terme.

Or dans l'idée du dédoublement de Dieu par la parole, il n'y a pas un déchirement ou bien une extériorisation d'un corps divin en dehors du corps divin initial. Il y a plutôt une double manifestation du « même » c'est-à-dire, un soi-même comme un autre : Deux Êtres dans la même entité. Nous allons approfondir cette phase de dédoublement dans les paragraphes suivants. Pour l'instant, nous allons axer notre cheminement sur l'essence de la parole en tant que telle.

Incluse dans une pensée créationniste, la parole est conçue comme étant

²⁹³ Dominique Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara* », Dijon, Imprimerie Darantière, 1963, p15.

elle-même une création. Elle est une œuvre divine et s'est propagée dans le monde des hommes. Cette première acception donnée à la parole montre que celle-ci n'est pas exclusivement humaine. Elle est non seulement extérieure et antérieure à celui-ci, mais elle s'impose à lui par la voie de la réception – l'homme ne se donne pas la parole, il la découvre en lui en se découvrant comme étant un être parlant²⁹⁴.

Sous un autre angle, on constate une co-originarité entre la parole et l'Homme. Tous les deux proviennent de Dieu. Ce qui pousse à soutenir que la parole s'enracine au cœur de la « graine de l'étant ». Elle est originellement – comme noté ci-dessus – une émanation de Dieu. En revanche, la parole fait « une » avec Dieu à la différence d'avec l'Homme. Elle se confond à Dieu et se manifeste comme étant une manifestation de celui-ci dans l'espace. Dans sa manifestation, la parole prend un triple visage – création, identité et image – comme le Rapporte Dominique Zahan :

« Aux sources de la parole, disent ces Soudanais, on trouve Bemba, le Créateur, agissant de concert avec trois personnages primitivement intégrés à lui et qui s'en dissocièrent ensuite : Faro, Nyalé nommée aussi Muso Koroni et N'domadyiri.[...]. D'une façon générale, Bemba est la raison d'être du verbe, Faro en est la manifestation et la compréhension (la vue), Nyalé incarne son impulsion et sa diversité, N'domadyiri sa stabilisation et son explication. [...] Avant même de créer, avant même de se former lui-même, Bemba n'était qu'esprit, miri. Sous cette forme, pour ne pas être seul, il s'est lui-même pensé, manière pour les sages bambaras, de dire que la pensée opère une sorte de dédoublement de la personnalité.

Il s'était pensé lui-même, Dieu fit naître la première parole intérieure. Il l'arrondit afin de lui conserver son secret, puis la pétrit avec sa salive et son souffle, lui donnant ainsi la consistance indispensable pour lui permettre de descendre plus tard dans le monde des humains.²⁹⁵ »

Chez les Bambara Dieu, – pour se dédoubler, créa la parole. Celle-ci est incarnée par trois divinités à savoir : *Faro, Muso koroni, N'domadyiri* qui viennent s'ajouter à Dieu. Ces trois divinités ont effectivement participé à la création des « étants » comme le soutient Dominique Zahan²⁹⁶. Ces différentes entités incarnent

²⁹⁴ Cf. Marcel Griaule, *Dieu d'eau*. Entretiens avec Ogotemmêli, Paris, éditions Fayard, 1966, pp.22-27.

²⁹⁵ Dominique Zahan, op cit pp 15-16.

²⁹⁶ « Ces quatre artisans du verbe correspondent aux quatre éléments, air, terre, eau, feu et l'action de chacun d'eux équivaut à une participation de ces principes. Bemba, bien entendu, quintessence de tout ce qui existe, contient en puissance, à lui seul, les quatre éléments d'où sortira la création, non sans demeurer essentiellement, le souffle de l'univers. Faro est eau, Muso koroni, air et feu, N'domadyiri, terre ; ainsi introduisent-ils des aspects différents dans l'œuvre divine. Au verbe initial de Bemba, à la parole pensée, l'air dispensa son caractère immatériel, sa faculté d'être intérieure et inaudible, sa qualité vibratoire. Air, la première ébauche de la parole était une force

en fait les différents éléments qui composent la nature de tout existant. Dans cette logique, la parole est le déploiement de Dieu dans l'espace par et dans la matière tout comme elle maintient une relation continue entre le créateur et ses créatures.

Si la parole est l'acte de création par excellence, la parole est aussi la substance de la création. Elle constitue l'essence de « l'œuf d'Amma²⁹⁷ » pour reprendre l'expression de Germaine Dieterlen. En étant la substance dudit œuf, la parole est consubstantielle à l'homme. Elle est l'Homme en question. Elle incarne la matière qui sert de support existentiel à toute créature. En tant que déploiement divin, la parole incarne et manifeste matériellement la substance à partir de laquelle l'être-là – que l'on traduit ici par le terme de “créature” – existe en soi. Dans ce même registre, l'existence de l'être-là s'inscrit dans le registre de l'émanation divine, car celui-ci – l'être-là humain évidemment – ne s'auto-crée pas ; seulement se découvre comme étant fruit et doté du verbe divin. À cet effet, la parole apparaît donc comme la projection matérielle de Dieu qui se découvre et découvre son identité de créateur à travers ses créatures. Par le mouvement de projection et de restauration de son identité de créateur, Dieu se désapproprie par la parole pour mieux se réapproprier. Couple appropriation-désappropriation qui n'est pas sans rappeler la notion de distanciation positive chez Ricœur. Notion qui – comme noté dans la première partie – oriente concrètement vers la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. À cet effet, par la parole, Dieu se distancie de soi-même afin de restaurer son identité à la fois initiale et de créateur.

En mettant en relief ce cercle d'appartenance et de distanciation par la parole – au niveau de Dieu chez les Bambara – on se rend à l'évidence qu'il est en soi possible que la parole favorise ce double mouvement à la fois d'ancrage dans son

contenue, prête à se défendre. Comme air, Nyalé fit naître une impulsion ; comme feu, elle fut “âme” du verbe, sa chaleur, mais aussi sa fureur, sa sécheresse. Ces deux éléments permirent au verbe de devenir une puissance aveugle et parfois néfaste.

L'eau lui conféra l'éclat et la fluidité. Sous l'emprise de cet élément, le verbe coule, se déverse et s'épand, devenant une réalité riche, féconde et fécondante, sans limite dans le temps ni dans l'espace. L'eau donne à la parole la propriété de renaître indéfiniment. Elle la rend colorée, captivante, irrésistible. Toute la beauté de la parole résulte de cet élément.

La terre, enfin, gratifia la contexture du verbe d'un complément heureux et indispensable : l'accent et le ton des mots, base matérielle de leur signification, provenant plus particulièrement d'une assise stable, grâce à laquelle l'esprit se pose, se limite, se retrouve. N'domadyiri, la terre, assurant au verbe son maintien, lui conféra sa forme.» Op cit, p. 16-17.

²⁹⁷ Germaine Dieterlen, Les Dogon. Notion de personne et mythe de la création, Paris, éditions L'Harmattan, 1999, p. 99.

identité initiale et d'exil hors de soi. Mouvement qui incarne l'appartenance et la distanciation. Ce qui montre, alors, l'intérêt que nous devons accorder à cette notion, dans le but d'approfondir notre démarche. Pour ce faire, revenons-en au lien entre la parole et l'humain dans le point suivant.

B. La parole comme un corps symbolique.

La mise en relief de la nature et de la place de la parole montre l'importance que peut avoir celle-ci – en tant que promesse. Si la parole est à la fois co-originale et consubstantiel à l'humain, donner sa parole apparaîtrait comme le fait de donner quelque chose qui équivaut à une partie de soi. À l'image de la chair – que l'aîné à donner à son cadet – la parole apparaît ici comme une chair symbolique. Une « chair » que le cadet donne en contrepartie à son frère aîné. Dans ce cadre, on serait tenté d'approfondir la relation entre celle-ci et l'humain. Approfondissement qui va, sans nul doute, soit confirmer notre supposition ou bien infirmer celle-ci.

Commençons par l'idée que, de toutes les créatures, il n'y a que l'Homme²⁹⁸ qui est doté de la parole. Cette parole n'est pas qu'un simple usage vocable du verbe. Elle est une expression de la force vitale de celui-ci. Elle est, comme nous venons de le voir, à la fois « acte et projection ». Chez l'humain, la parole incarne aussi ces deux aspects. En étant un acte, la parole permet à celui-ci d'agir sur lui-même et sur le monde qui l'entoure. En étant parole, elle permet à l'humain de se projeter hors de lui-même. Dans ce point, nous allons analyser ces deux aspects.

Calame-Griaule²⁹⁹ nous donne une première orientation à ce niveau. Elle soutient que la parole ne se limite pas exclusivement à la communication entre les humains. Elle incarne aussi l'agir c'est-à-dire qu'elle est synonyme d'une œuvre humaine – au même titre que construire, tisser pour ne citer que cela. Elle écrit à ce

²⁹⁸ Geneviève Calame-Griaule marque cette différence entre l'humain et les autres animaux. Elle montre que la parole est spécifique à l'humain. Elle écrit à ce propos : « *Sous le rapport de la parole, la pensée dogon divise le monde en deux catégories : celle des "êtres qui parlent la parole" (kide sè : sèy) et celle des êtres qui ne parlent pas la parole" (kide sè : le). [...]. Il ressort de ce que nous venons de dire que sè : est d'abord le "langage", faculté qui distingue l'homme des animaux. Le terme englobe ces deux composantes du langage que l'on nomme "langue" et "parole" au sens saussurien.* », op cit., pp.21-22.

²⁹⁹ Ibid., p. 24.

propos :

« Acte et parole sont liés dans la pensée dogon, c'est pourquoi on appellera aussi symboliquement 'parole' le résultat de l'acte, l'œuvre, la création matérielle qui en résulte : la houe forgée, l'étoffe tissée, sont autant de 'paroles' ».

Dans la même démarche que Calame-Griaule, Charles-Robert Dimi synthétise cette conception dans une étude sur le peuple Boulou. Dans cette étude, il dépasse le simple lien possible entre la parole et l'action physique et mécanique. Il aborde l'aspect ontologique de la parole. Il établit un lien entre l'énergie vitale de l'humain et la parole. Il montre que par la parole il est en soi possible de diminuer la force vitale d'une personne ou bien de l'accroître. À ce propos il écrit :

“La parole, à ce titre, est dotée d'une puissance : Parler c'est agir. Elle est la force vitale en tant que projection sonore dans l'espace de la personnalité”³⁰⁰.

Pour cerner au mieux la pensée de Dimi, revenons au dédoublement divin. En effet, en évoquant ce dédoublement, nous avons évoqué le lien permanent qui existe entre Dieu et ses créatures. Dans les différentes traditions africaines, l'être-là n'est pas en déréliction. Dieu ne s'est pas contenté de créer – des humains, des animaux, des végétaux et les minéraux – et les laisser dans la solitude absolue. Au contraire, il est en relation permanente avec ces créatures par son énergie vitale. En étant le pourvoyeur par excellence de la force vitale, Dieu crée et maintient ses créatures via cette énergie vitale. Mais, dans une posture critique à l'égard de Tempels, Dimi³⁰¹ soutient que Dieu ou MBA ne se distingue pas de ses créatures. Il est consubstantiel à celles-ci et assure l'harmonie dans l'univers.

Faut-il le noter chez Tempels³⁰², dans la pensée Bantou, la notion de l'« être » est intimement liée à celle de la force. L'essence des choses est effectivement tissée dans une métaphysique spécifique chez les Bantous³⁰³. Et cette essence se traduit par l'énergie vitale ou force³⁰⁴ qui maintient chaque individu et

³⁰⁰ Charles-Robert Dimi, *Sagesse Boulou et la philosophie*, Paris, éditions Silex, 1982, pp. 36-37.

³⁰¹ Ibid., pp. 26-27.

³⁰² Révérend Père Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, traduit du Néerlandais par A. Rubbens, *Présence Africaine*, Paris, 1949, pp. 27- 47.

³⁰³ Ibid., pp.33-34.

³⁰⁴ Op cit., pp. 30-31.

renforce sa capacité vitale. En effet, dans les premières lignes de l'analyse ontologique de la pensée Bantoue³⁰⁵, Tempels écrit : « *l'être est ce qui possède la force* ³⁰⁶ ».

Par l'être est force, l'auteur souligne que tous les étants ou créatures sont mues par une énergie vitale. Une énergie qui vient de Dieu³⁰⁷ et qui anime collectivement et individuellement toutes les créatures. Dans cette tradition, qui n'est pas dynamiste selon Tempels, l'univers est une sorte de bain d'énergie où baignent toutes les créatures, d'où la « vitalisation » collective. Mais à la différence de Dimi, chez Tempels, il y a des énergies vitales spécifiques pour chaque espèce³⁰⁸ : les humains, les animaux, les végétaux et les minéraux. Et au sein d'une espèce, les hommes par exemple, chaque individu est doté de sa propre énergie vitale. Cette dernière s'accroît ou diminue. C'est pour cette raison que l'on parle de la perte de force ou bien de l'accroissement de force. Seulement, Tempels distingue l'accroissement de la force – qui est aussi accroissement de l'être – du changement physique. Ce fut aussi l'occasion, pour lui, de montrer la différence entre la conception bantoue et la conception européenne de l'être. En étant le « muntu » c'est-à-dire la substance statique qui est porteuse des changements dans le temps et dans l'espace ; l'être chez les Bantous n'a pas la même signification dans la philosophie occidentale. La notion de « l'être est force » est donc une articulation de l'un et du multiple incarné par l'aspect statique et l'aspect dynamique. En se référant à des auteurs comme Fraser et M. E. Possoz, Tempels soutient que l'accroissement du muntu doit être perçu comme une fortification de l'« âme » et non du corps physique. À ce propos il écrit :

*« Nous dirons de l'homme qu'il grandit, qu'il se développe, qu'il acquiert des connaissances, qu'il exerce son intelligence et sa volonté et qu'en se faisant il les croit. Par ces acquisitions, par ce développement, nous ne considérons pas qu'il sera devenu plus homme, en ce sens du moins que sa **nature** humaine est restée ce qu'elle était. On a la nature humaine ou on ne l'a pas. On ne l'augmente pas et on ne la diminue pas. Le développement s'opère dans les qualités et dans les facultés de l'homme.*

L'ontologie bantoue, ou plus exactement leur théorie des forces, s'oppose par ses

³⁰⁵ Op cit., p 34.

³⁰⁶ R. P. P. Tempels, op cit., p. 35.

³⁰⁷ Op cit., p. 31.

³⁰⁸ Op cit., p. 36.

nuances propres à pareille conception statique. Lorsque les Bantous disent “ je deviens fort”, ils pensent tout autre chose que lorsque nous disions que nos forces s’accroissent. Rappelons encore que pour le noir l’être est force et la force est l’être. Lorsqu’il dit qu’une force augmente, ou qu’un être est renforcé, il faudrait exprimer cela en notre langue et suivant notre mentalité : “ cet être s’est accru en tant qu’être”, sa nature s’est fortifiée, augmentée, magnifiée. Ce que la théologie catholique enseigne quant aux réalités révélées de la Grâce, notamment qu’elle est un renforcement surnaturel de l’être, et qu’elle peut croître et se fortifier en soi, ressemble à ce que les Bantous admettent dans l’ordre ontologique pour tout être, pour toute force.³⁰⁹ ».

La nature statique de l’humain qu’évoque Tempels existe certes dans les traditions africaines. Elle porte sur l’observance de l’image essentielle de l’humain. Amadou Hampaté Ba donne avec détail cette conception. Dans son article intitulé « *la notion de la personne en Afrique noire* ³¹⁰ », il peint le changement physique et psychique que connaît l’être humain dans toute sa vie. Ce changement est intrinsèque à la nature humaine et est présent chez tout humain. En effet, Hampaté Ba – en rapportant l’enseignement du sage de Bandiagara Thierno Boukar³¹¹ – soutient que la vie de l’humain est subdivisée en deux dimensions de neuf phases distinctes. La première dimension est ascendante et la deuxième dimension est descendante.

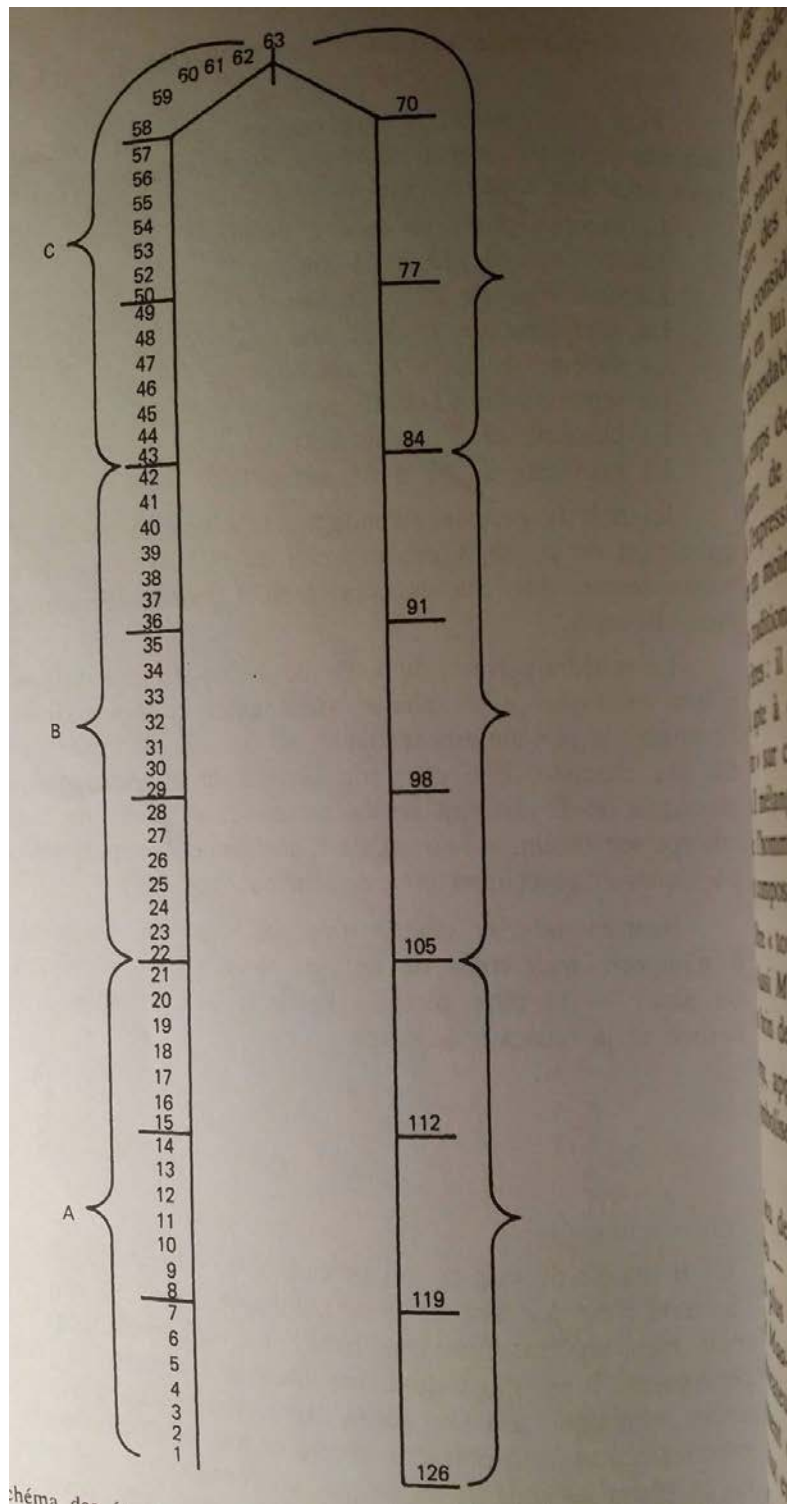
Dans la première dimension, l’Homme croît tant physiquement que psychiquement. C’est la période de l’évolution de son organisme, l’acquisition des expériences qui vont construire sa personnalité psychique. La deuxième dimension correspond à la phase descendante. Elle incarne la limite et le déclin de la croissance tant physique que psychique. L’individu devient progressivement à son état initial c’est-à-dire à l’adolescence voire à l’enfance. Aussi, il faut noter que chacune des neuf phases comporte en elle une segmentation en période de sept années.

Ci-joint le « schéma des étapes de la vie humaine, d’après Thierno Bokar » :

³⁰⁹ Tempels, op cit., pp.38-39.

³¹⁰ Cette image est produite par Amadou Hampaté Ba, *La notion de personne en Afrique noire*, in *La notion de personne en Afrique noire*, éditions L’Harmattan, Paris, pp. 181-192.

³¹¹ Ibid., p. 185.



Revenons alors à l'autre versant de cette phénoménologie de l'être-là humain. Bien qu'il soit en mouvement constant, en effet, l'être-là humain est aussi une unité qui reste elle-même en elle-même et en dehors de tout changement. À travers le schéma ci-dessus, on constate évidemment qu'en dépit des changements constants, il existe une nature humaine qui persiste. Elle se résume par les étapes de développement et de déclin de l'humain. Cette nature est non seulement constante, mais aussi elle est générale c'est-à-dire qu'elle porte sur l'Humain dans son universalité. Dans cet esprit, l'individu de manière générale est doté d'une identité statique.

Le Deuxième point fort des travaux de Tempels est le lien ontologique qui existe entre le créateur et ses créatures. En effet, chez les Bantous, Dieu est le détenteur suprême et le premier pourvoyeur de la force – à toutes les créatures. En revanche, il faut noter que la conception de l'être comme force et le lien manifeste entre le Créateur et les créatures – par le canal de la parole – n'explique pas une homogénéité entre d'une part, le créateur et les créatures, d'autre part entre les créatures. Pour marquer cette précision, Tempels écrit :

« Parmi les diverses espèces de forces, ils arrivent tout comme nous à reconnaître l'unité, l'individu, mais bien entendu en tant que force individuelle³¹². ».

À suivre Tempels il appert que l'individu, bien qu'il soit substantiellement intégré dans son groupe³¹³, reste et demeure une individualité unique. Dans cet ordre d'idée la théorie de « l'Être est Force et Force est l'Être » nous permet effectivement de comprendre que l'être-là humain existe non seulement dans un faisceau ou chaînon, qui est la famille, mais aussi il est doté d'une nature propre.

³¹² R. P. P. Tempels, Op cit., P. 37.

³¹³ Op cit., pp. 73-74.

On voit déjà apparaître un dédoublement mais qui reste jusque-là latent. Ce dédoublement que nous pouvons qualifier de primaire se manifeste par le jeu de l'ancrage et de la singularité : Appartenance à un vaste ensemble métaphysique et socio-anthropologique ; et une mise à distance de cet ancrage par la nature individuelle. À ce stade, la notion de distanciation apparaît dans une logique d'individualité c'est-à-dire par le désancrage de l'humain non seulement vis-à-vis de sa communauté, donc socio-anthropologique, mais aussi vis-à-vis du monde métaphysique tel que nous venons de le voir. Il n'est plus cette personne qui appartient à un groupe, il n'est non plus cet humain générique englué dans la nature divine – créature soumise au déferlement fataliste des événements. Il est plutôt un « lui-uniquement », seul dans sa nature et sa singularité.

Pour élargir notre lecture du dédoublement de l'être-là humain, nous allons revenir sur la notion de la parole. C'est effectivement par la parole que ce double jeu – d'ancrage et de distance - s'observe de manière claire et limpide. Comme nous l'évoquions dès le début du chapitre, c'est par la parole que Dieu s'est dédoublé. D'un Être singulier à un Être double c'est-à-dire Être-Insulaire et Être-Créateur. Tout comme ce dédoublement divin, l'homme – parce qu'étant doté de parole – hérite non seulement de cette parole, mais aussi de l'effet de celle-ci. Autrement dit, l'homme est non seulement un être unique dans sa nature, mais aussi un être capable de se dédoubler par la parole.

Voyons voir comment se réalise le processus du dédoublement de l'humain. Revenons sur les travaux de Calame-Griaule. Dans le deuxième chapitre de son livre sur la parole chez les Dogon, l'auteure s'est intéressée à la relation intrinsèque entre l'humain et la parole. Elle écrit :

« Manifestation humaine fondamentale, la parole est comme la projection sonore dans l'espace de la personnalité ; elle procède de son essence, puisque c'est par elle que se révèlent son caractère, son intelligence, son affectivité. Expression de la vie psychique individuelle, la parole est également le ressort de la vie, le canal par lequel deux "moi" entrent en communication. C'est pourquoi les Dogon la considèrent comme une émanation de l'être, semblable à lui-même dans toutes ses parties³¹⁴. ».

³¹⁴ Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogon*, Paris, Éditions Gallimard, 1965, p 48.

À lire profondément ce passage, nous constatons que la parole est non seulement un élément constitutif de la personne, mais aussi une traduction externe de la personnalité. Cela sous-entend qu'en parlant, l'homme est aussi capable de « parler » c'est-à-dire de sortir et de se projeter hors de soi. Et comme mentionné dans l'assertion ci-dessus, la parole est une sorte de duplication de l'individu par le son. Elle est le dépassement de la forme physique et l'émergence de la forme virtuelle de l'existence humaine. Tout comme dans le cas de figure du divin, chez l'humain la parole crée une double identité maintenue dans une unité.

Alors, pour marquer cette double nature que manifeste la parole, Calame-Griaule montre dans un premier temps qu'il existe un lien ontologique entre la personne et la parole. Elle procède par mettre en évidence la substance de la parole³¹⁵ en question. Tout comme l'humain, la parole est constituée comme suit :

- Elle est dotée d'un corps – qui est le son. Ce dernier, à l'image du corps humain est constitué par les quatre éléments à savoir : l'eau, l'air, la terre et le feu.
- La parole est sexuée à l'image de la personne.
- Elle a des graines de fécondation comme chez l'Humain. Cela veut dire qu'elle a un impact réel sur l'auditeur.
- Le nama de la parole est consubstantiel à celui du sujet parleur.
- Elle dispose des huit (8) Kikinu comme l'humain.
- Elle possède d'autres qualités matérielles comme l'odeur et le goût.
- La parole naît, vie et meurt comme la personne.

En plus de lui être consubstantielle, la parole apparaît comme une sorte de « copie » de l'humain. Dans chaque être humain se trouve en état virtuelle une sorte de nature humaine – qui se matérialise dans et par le son. Dans cet esprit, parler revient tout simplement à faire germer cet état virtuel pour l'amener à une existence réelle. Elle est alors un déploiement cette fois-ci de l'humain hors de lui-même sans pour autant travestir sa nature.

Cet état de fait incarne effectivement une sorte d'image divine chez l'homme. L'image que nous retenons ici est celle de la capacité de dédoublement. En étant dans un état virtuel, la parole ne tire son existence que par le son. Cela pour tout

³¹⁵ Ibid., pp. 48- 57.

simplement dire que l'homme qui parle ne fait pas que produire du bruit, plutôt celui-ci se projette. Il se dépasse dans le son et se déploie hors de lui-même. Alors, grâce à la parole, l'être-là humain se vide, il devient une « pure-nature-hors-corps ». Il devient autre que lui-même tout en restant ce qu'il était auparavant. On a dans ce cas un dédoublement : La personne et la « personnalité³¹⁶ ». La première identité est celle de l'individu incorporé dans la chair. La deuxième est celle de l'humain incorporé dans le symbolique ou le virtuel.

Avec cette conception de la parole nous semblons, progressivement, avancer vers une distanciation par la parole c'est-à-dire un mouvement d'exil hors de soi. Une première phase de désancrage de l'humain. Nous avons déjà vu que c'est par la parole que Dieu se distancie de lui-même en rompant avec son statut d'Être-Insulaire par le dédoublement et le déploiement par et dans la création. Il appartient à lui-même tout comme il est autre que lui-même. Cette lecture de la parole semble correspondre à l'humain. En plus de lui être consubstantielle, la parole est une sorte de « copie » de l'humain. Dans chaque être humain se trouve à l'état virtuel une sorte de nature humaine qui se matérialise dans et par le son. Dans cet esprit, parler revient tout simplement à faire germer cet état virtuel pour l'amener à une existence réelle. Elle est alors un déploiement cette fois-ci de l'humain hors de lui-même sans pour autant travestir sa nature. Un déploiement qui manifeste ce corps symbolique qu'est, la parole. Un corps au même titre que le corps physique. Un corps qui peut aussi incarner une identité – comme le corps biologique.

C'est probablement dans et par la promesse que cette identité de la parole peut se comprendre. En effet, comme nous l'avons noté dans la première partie, l'identité par la promesse s'effectue sur fond d'un choix rationnel et d'une lutte permanente entre la volonté – qui veut tenir promesse – et l'involontaire – humeurs, changement et c – qui peut être un obstacle. Par le maintien de la promesse, la parole incarne la permanence de l'individu dans le temps. C'est cette parole qui intervient dans la promesse – où sermon du pacte du cousinage à plaisanterie. Elle implique alors la rationalité, le choix et l'engagement. Car une promesse n'est significative que lorsqu'elle est faite sur une base rationnelle, choisie et tenue. Ces trois critères impliquent la lucidité de l'individu, la liberté du choix et la permanence dans le

³¹⁶ Nous utilisons ce terme, faute de terme approprié.

temps. C'est cette parole qui nous intéresse pour l'étude du récit des frères chasseurs.

En étant un corps symbolique, la parole change le contenu significatif de la promesse. Elle intègre une dimension symbolique dans l'acte de promettre. Plus, la parole intègre dans l'acte de promettre une énergie vitale. Elle fait de la promesse un acte ontologique, puisqu'en promettant le cadet offre une chair symbolique. Son acte ne sauve pas certes l'aîné, mais il projette un monde nouveau. Un monde dans lesquels, leurs descendants habiteront et y vivront conformément au pacte scellé.

Dans cette logique, ne sommes-nous pas en droit de nous demander si le cousinage constitue en soi un monde au même titre que le monde du texte – tel que nous l'avons vu chez Ricœur ?

Pour répondre à cette question nous allons régionaliser et analyser la dialectique de l'appartenance et de la distanciation au sein du cousinage.

Chapitre 2. Le fondement de la distanciation au sein de l'appartenance dans le cousinage.

L'étude de la parole a introduit une base onto-anthropologique de la distanciation au sein de l'appartenance. Dans la suite de la démarche interprétative – que nous avons initiée dans le point précédent – nous examinerons dans ce chapitre l'articulation de l'appartenance et de la distanciation dans le cousinage à plaisanterie. Cette démarche sera articulée autour à la fois de la réintégration des concepts dans la tradition du cousinage, aussi par la mise en relief de cette distanciation au sein de l'appartenance. Pour ce faire, ce chapitre sera scindé en deux sections. Dans la première section, il sera question d'analyser la symbolique de l'humain dans les traditions du cousinage. L'idée est de cerner les éléments fondateurs du cousinage à partir de la notion de gémellité.

À partir de cette lecture, il sera dégagé le couple ou ailes cousines que forment les cousins plaisants. Ce travail sera essentiellement mené dans la deuxième section. L'objectif visé, à ce niveau, c'est d'élever les données anthropologiques vers une conceptualisation théorique – par la description dense. Ce qui permettra de les extraire de l'anthropologie sociale – sans pour autant les couper totalement de leurs racines – pour les traduire dans le langage de la philosophie herméneutique. Pour ce faire, nous allons partir de la nature humaine telle que nous la présente Griaule afin d'aboutir à la dimension générale de l'appartenance symbolique.

Section 1. La symbolique de la gémellité dans le cousinage.

Cette section va essentiellement porter sur le travail de base qui allie gémellité et cousinage. Le point de départ sera l'étude de la gémellité dans la symbolique de l'humain. Par la suite, il sera question de saisir le rôle de celle-ci dans

le cousinage à plaisanterie.

A. La symbolique de l'humain comme base de la gémellité.

C'est avec Marcel Griaule et Germaine Dieterlen que nous allons traiter ce point. Dans leurs travaux sur les dogon, celui-ci s'intéresse au cousinage à plaisanterie. Il qualifie cette pratique Mangou – qui veut dire une mise en forme – comme la nomment les dogons. Ils axent leurs études respectives sur une lecture symboliste. Dans les paragraphes qui suivent, nous allons suivre la pensée de ces auteurs afin de faire ressortir le corps symbolique de l'humain.

C'est par l'étude de la notion de la personne que nous allons commencer cette étude. Cela, pour faire suite à l'analyse de la chair symbolique. Cette fois-ci, nous allons approfondir l'étude du corps symbolique. Nous verrons, par la suite, si ce corps incarne le symbole du cousin plaisant. Dans cette perspective, référons-nous d'entrée à la tradition dogon.

Chez ce peuple, la personne est composée de plusieurs éléments symboliques dont deux principaux : Une âme double et une force vitale. Nous avons vu la notion de force vitale. Nous allons nous concentrer sur l'âme double ou kikin³¹⁷. Ce terme désigne le principe directeur de la personne. Selon l'étymologie, tel que rapporté par Germaine Dieterlen, le Kikin serait la contraction de « Kindu-Kindu » qui signifie, nez, souffle. L'auteur précise que la répétition du vocable dans « Kikin » traduit tout simplement l'idée d'un couple d'âmes. Ce dernier est propre à chaque individu ; il marque l'appartenance de l'individu à lui-même.

Le kikin se présente sous deux formes principales. La première forme est relative au " Say " : les kikin Say. C'est le couple d'âmes " savantes " qui se traduit dans et par " l'esprit, la volonté, la pensée consciente de l'individu ". Il est omniprésent dans tout le corps et dispose d'une autonomie vis-à-vis du corps qu'il peut quitter. À côté du Say, il y a les kikin bumone ou " le couple d'âmes rampantes ". À l'opposé du kikin say, ce dernier est non seulement dépourvu d'intelligence, mais aussi il reste intimement attaché au corps. Et, une autre particularité des kikin est la présence particulière du kikin du sexe ou d' « âmes du

³¹⁷ Germaine Dieterlen, *Les Dogon. Notion de personne et mythe de création*, Paris L'Harmattan, 1999, p. 30.

sexe ». La singularité de cette présence est la possibilité – mais rare – pour le bumone de quitter son support, aussi l'intervention du say qui est spécifique dans des circonstances précises : la circoncision, l'excision et le mariage. En plus de ce que nous venons d'évoquer, les kikinu ont chacune une fonction déterminée. À titre d'exemple, Dieterlen précise que :

« ...*Le Say mâle séjourner dans le corps du porteur, et le say femelle dans l'eau de la mare familiale sous la protection du nommo (le géniteur mythique de l'humanité)*³¹⁸. »

La première observation que l'on peut effectuer, à partir de ce texte, est l'existence d'une "bisexualité des âmes". Cette coexistence de la dimension masculine et de la dimension féminine au sein d'une même nature se fait de manière complémentaire et pacifique. De plus, derrière cette forme se cache l'idée de la formation d'un couple au sein d'une même entité. Ce couple incarne la complémentarité des contraires et le dépassement, non seulement, du clivage homme-femme, mais aussi de la fonte pure et simple des sexes ou une forme asexuée. En ce sens, la personne devient par essence une sorte d'"androgynie".

Cette conception nous permet de cerner une double dimension de l'humain. D'une part, l'humain est masculin, d'autre part il est féminin. En incarnant symboliquement ces deux sexes, l'humain porte l'image du couple primordial. À la différence, de ce dernier, l'humain porte aussi les traces de l'imperfection – puisqu'il naît seul. Dans ce cas, il est aussi porteur de l'image du chacal. Ce qui apparaît contradictoire voire exclusif. Car le chacal incarne le désordre et la stérilité. Il s'oppose à la diversité et à l'échange. Contrairement aux nommo qui incarnent l'harmonie et la fécondité.

À suivre cette logique, on constate aussi qu'il y a une sorte de lutte perpétuelle au sein de la personne. Il s'agit de l'opposition permanente entre la tendance vers la vie et celle qui mène à la mort ; le dévouement pour les principes et la tentation de transgression en somme la tendance entre le bien et le mal. Ces deux tendances sont symbolisées, dans la tradition dogon, par l'image du chacal et celle de l'ancêtre primordial ou nommo comme le rapporte Griaule :

³¹⁸ Germaine Dieterlen, Ibid, p.29.

« La source de tous les désordres est la solitude du chacal, premier-né de Dieu. On peut dire que le chacal ne soit pas une mauvaise chose, car sa solitude l'a poussé vers sa mère. Pour cela, pour éviter la solitude, à chaque accouchement le Nommo demande à Dieu une double naissance. Mais sa prière n'est pas exaucée. Et c'est pourquoi il a donné deux âmes à chaque nouveau-né. [...]. Car le Nommo a dessiné sur terre le contour de deux âmes, deux silhouettes à forme humaine. La première tracée est femelle, la seconde mâle. Et quand le nouveau-né prend contact, les deux âmes l'investissent. »³¹⁹.

Par le fait d'être porteur de la bisexualité, la personne est non seulement jumelle, mais aussi solitaire que le chacal. D'une part, Elle est androgyne c'est-à-dire qu'elle incarne l'état de perfection divin du couple primordial. D'autre part, la personne est féconde, c'est-à-dire qu'elle est soumise à la production tant physique que psychique. Cette double nature de la personne traduit finalement la relation de permanence de l'Un et le mouvement du multiple. En d'autres termes, la personne est dotée d'une nature divine – qui est en dehors du changement – tout comme elle est une créature soumise par le changement successif : naître, grandir, produire et décliner. Au-delà – de l'appartenance physique – centrée sur l'individu – le kikinu constitue un élément clé dans la notion “d'appartenance de l'individu” à un lignage précis. Tout comme biologiquement le géniteur transmet des gènes à sa descendance, symboliquement aussi, il leur transmet des kikinu. Ce qui établit et maintient un lien solide entre tous les membres d'une communauté. Cela avec une responsabilité de chacun à l'égard des autres. Car, agir – par la parole ou par l'action physique – n'engage pas que l'individu, elle engage aussi toute sa famille voire sa communauté. Dans cette logique, le corps symbolique vient en appui au processus d'intégration au sein du lignage. À ce niveau, l'appartenance concerne le maintien des liens symboliques entre individu et son groupe d'appartenance.

En plus des kikinu, Marcel Griaule évoque le vocable de Nyama. Étant un autre élément clé du corps symbolique, ce dernier est une énergie vitale transportée par le sang. Il constitue en soi un ensemble d'énergies disparates qui sont présentes dans le corps de chaque personne. Il symbolise d'une part l'énergie vitale de l'individu dans son ensemble et est, en partie, une parcelle d'énergie que les parents

³¹⁹ Marcel Griaule, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, éditions Fayard, 1966, p. 157.

transmettent à leurs enfants. Il maintient l'équilibre et l'animation de la vie de l'individu tout en le rattachant intrinsèquement à son ascendance. En étant sous l'égide du kikinu, il joue un rôle complémentaire dans la constitution de la personne symbolique. À la différence du kikinu, les composants du nyama proviennent de diverses sources : puissances naturelles et puissance surnaturelles. Il constitue la structure homogène qui révèle et marque l'individualité propre de la personne. Aussi, le kikinu et le nyama nous montrent que chaque personne est constituée de deux types de corps : le corps physique et le corps symbolique. Tout comme par l'ADN le corps physique rattache l'individu à une famille, le corps symbolique établit un lien fondamental entre l'individu et sa famille. À ce titre, Germaine Dieterlen écrit :

« Le nyama d'un individu n'est pas une masse confuse et indifférenciée. Il est une somme de parcelles diverses dont l'ensemble contribue à former la personnalité. »

En premier lieu, l'individu est doté d'un nyama en quelque sorte de « base » qui lui est octroyé par le nommo, géniteur mythique de l'humanité, détenteur de la vie, du verbe et des âmes. L'individu reçoit une part de nyama provenant de son père, et une part provenant de sa mère.

*L'individu est théoriquement constitué d'une somme de quatre-vingts parcelles qui lient l'individu à ses ascendants directs et indirects. »*³²⁰

Ce passage nous permet de réorienter notre travail vers l'élargissement du champ d'appartenance de l'individu. Cette inclusion est essentiellement symbolique, car elle est tissée sur des représentations culturelles communément admises. En effet, comme le soutient Griaule³²¹, le nyama connecte l'individu à sa communauté. Et par le fait qu'il reçoit ce nyama en héritage, celui-ci a une responsabilité vis-à-vis de son géniteur, de sa famille, de sa communauté voire de ses aïeux. Il est responsable par les actes qu'il pose, les promesses qu'il fait et c. En ce sens, donner sa parole – qui est un acte et un don de la chair symbolique – revient à établir un pont symbolique entre les contractants. Un pont qui est à l'image d'un pacte de sang.

Ainsi, par cette connexion entre individu et sa famille, dans premier temps, puis sa communauté dans un deuxième temps, que la question du corps symbolique concerne le cousinage à plaisanterie. Nous allons, pour ce faire, aborder ce lien dans le point suivant.

³²⁰ Germaine Dieterlen, *Les dogon, notion de personne et mythe de la création*, édition L'Harmattan, Paris, 1999, P. 42.

³²¹ Marcel Griaule, L'alliance cathartique, in *Africa*, vol 18, n°4, 1948, pp. 244.

B. Le cousinage et la gémellité.

L'étude du corps symbolique de l'humain a permis d'aboutir aux deux dimensions symboliques de l'humain. Ces deux dimensions se traduisent par l'individualité symbolique et l'inclusion symbolique de l'humain dans la famille voire la communauté. Au-delà, l'existence de ces deux dimensions marque tout simplement la présence d'un couple au sein même de la nature humaine.

Mais, faut-il le noter, ce détour ouvre la possibilité d'une autre lecture du cousinage à plaisanterie. Nous avons, effectivement, pu déceler que cette pratique culturelle porte essentiellement sur l'interaction entre les cousins plaisants. Ce qui explique sa circularité et son caractère collectif et collectivisant. Mais, Selon Griaule, le cousinage à plaisanterie s'identifie à celui qui le pratique. Ce sens met en jeu les acteurs en tant que tel. Ce n'est plus par le canal des groupes identitaires que le Mangou se définit, plutôt, c'est par les individualités qui sont porteuses, chacune, de l'identité groupale³²². Ce qui crée alors une sorte d'interaction entre le cousin plaisant et sa communauté identitaire.

Pour mieux cerner cette interaction, penchons-nous vers la configuration générale du cousinage à plaisanterie. Commençons par porter notre regard sur la forme du couple que forment les cousins plaisants. Ce dernier nous dévoile évidemment la présence de deux grands groupes essentiels. Il s'agit de l'aile masculine et de l'aile féminine. La première est l'ensemble de la fratrie issue du frère de la mère. Elle est aussi qualifiée de l'aile des maris ou chefs. Le deuxième regroupe les descendants de la fratrie de la sœur du père. Elle est à son tour qualifiée de l'aile des femmes ou serviteurs. L'appartenance à l'une de ces ailes n'est pas déterminée par le sexe de l'individu, plutôt, c'est par le lien qui le rattache à la descendance. Ainsi, un homme peut se retrouver soit dans l'aile masculine, soit dans l'aile féminine au même titre qu'une femme. Dès lors, on constate le « débordement » du symbole qui dépasse le monde physique/biologique. À travers ce débordement, on assiste à une sorte de genre permanent mais relatif. Pour être plus explicite, prenons un exemple

³²² Griaule, op cit., p. 244.

simple. Supposons le cousinage à plaisanterie entre Tchiwaké/Baâré³²³ et Fadji/Kanuri³²⁴. Précisons que nous sommes dans le cas du cousinage à plaisanterie entre Kanuri et Arawa. Dans cette relation, les Kanuri représentent l'aile masculine, parce que grands-parents des Arawa. Donc, ces derniers sont de l'aile féminine vis-à-vis des Kanuri. De ce fait, il découle que Fadji est le « Mari » ou bien « Maître » de Tchiwaké, tout comme Tchiwaké est la « femme » ou bien « serviteur » de Fadji. Ce que nous pouvons tirer de cet exemple, c'est le fait que Tchiwaké prend le titre de femme bien qu'il soit de sexe masculin, donc homme. De l'autre côté, Fadji prend le titre de « Mari » bien qu'elle soit de sexe féminin : femme. Ce renversement de statut voire du genre exprime tout simplement que dans le cousinage à plaisanterie, le sexe symbolique l'emporte sur le sexe biologique, et cela sans pour autant nier ce dernier.

À considérer sous un autre angle, l'image du couple n'est pas sans rappeler la symbolique non seulement du couple primordial, mais aussi de son statut de jumeau. Notons que la gémellité n'est pas exclusivement une perception biologique du couple que l'on retrouve dans le cousinage à plaisanterie. Elle est d'un point de vue général basée sur la distinction manifeste entre l'Homme et la Femme ou bien Mari et Femme. Mais la singularité que nous pouvons faire cas ici est la présence de la dimension symbolique au détriment du biologique. C'est à ce niveau précisément que le cousinage à plaisanterie se détache complètement du cousinage tel qu'il existe au sein de la famille. Pour rappel, le cousinage de type familial existe du fait que l'un des parents est biologiquement féminin/sœur ou masculin/frère. Par contre, ce détachement n'est pas synonyme d'une rupture totale et tranchée des liens entre les deux formes du cousinage. Tous les deux restent jusqu'à preuve de contraire construits à partir de la trame symbolique. Car c'est par le symbole que cette idée du croisement demeure significative et porteuse d'un statut type. Pour preuve, les deux formes du cousinage sont porteuses du couple ci-évoqué.

Pour traiter au mieux cette trame symbolique, revenons au mythe de la création. Chez les Dogons, par exemple, l'humanité serait descendue du couple primordial. Ce couple est composé d'un mâle et d'une femelle notamment les

³²³ Individu appartenant à la communauté des Arawa. Ba est suffixe de rattachement en Hausa. Et « Aré » vient de Arawa ou ariawa qui veut dire dans la même langue les descendants d'Ari.

³²⁴ Individu appartenant au groupe ethnolinguistique situé autour du lac-Tchad : entre le Niger, le Nigeria, le Tchad et le Cameroun

« nommo »³²⁵ comme le retrace Marcel Griaule dans le texte suivant :

« Deux êtres se modelèrent.

*- Dieu les a créés comme de l'eau. [...] Ces génies, dits nommo, étaient donc deux produits homogènes de Dieu, d'essence divine comme lui, conçu sans aventures et développés selon les normes dans la matrice terrestre. »*³²⁶

Ce mythe recueilli par Griaule permet d'aborder avec plus d'aisance la question des jumeaux. En effet la gémellité est perçue comme étant le modèle par excellence des hommes, non seulement dans leur nature, mais aussi dans leur interaction. Au niveau de leur nature, le couple-jumeau incarne la perfection divine. Il constitue une unité de « matière » avec leur créateur et reste en communion avec la « terre-mère ». Ce qui permet d'entrevoir en eux une partie divine, donc symbolique ; et une partie terrestre ou matérielle. En plus de ces deux formes constitutives, le couple-jumeau entretient une relation d'horizontalité et de complémentarité. Nous allons aborder cette question avec plus de détails dans le chapitre qui suit. Nous allons nous limiter à l'analyse des jumeaux, puisqu'ils constituent le modèle du duel que nous venons de notifier.

Dans une large mesure, l'idée de gémellité implique en soi la démarche du renouvellement de la « création ». Ce retour vers le temps originare suscite l'intérêt du mythe cosmogonique. Et comme l'explique Mircea Eliade :

*« La cosmogonie est le modèle exemplaire de toute espèce de "faire" [...]. Par extension, tout ce qui est parfait, "plein", harmonieux, fertile, en un mot : tout ce qui est "cosmisé", tout ce qui ressemble à un cosmos, est sacré. Faire bien quelque chose, œuvrer, construire, créer, structurer, donner forme, in-former, former – tout ceci revient à dire qu'on amène quelque chose à l'existence, qu'on lui donne "vie", en dernière instance, qu'on la fait ressembler à l'organisme harmonieux par excellence, le cosmos. Or, le cosmos, pour le répéter, est l'œuvre exemplaire des dieux, c'est leur chef-d'œuvre. »*³²⁷

Le retour à l'origine des choses est non seulement le gage d'une démarche qui tend vers la quête de l'harmonie, de la perfection et de la vie. Cependant, le retour vers un point de départ se distingue du départ originare. Car l'idée du renouvellement porte en elle une double possibilité. La première possibilité est que le nouveau peut être en soi une source du bien, donc un vrai retour vers l'origine.

³²⁵ Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Éditions Fayard, Paris, 2002, p. 24-30.

³²⁶ Marcel Griaule, *ibid.*, p 24-25.

³²⁷ Mircea Eliade, *Aspect du mythe*, Paris, édition Gallimard, 1963, p. 48-49.

Aussi, l'idée du renouvellement peut entraîner vers le mal. Cette double possibilité ouvre la voie à toute une panoplie de significations dans les sociétés africaines traditionnelles. Et pour matérialiser cette remarque, nous allons nous appuyer sur la situation des jumeaux tels que nous le laisse croire Cartry :

*« ... un présage à décrypter, comme une sorte de prodige dont le surgissement ébranle l'ensemble de l'ordre cosmique et de l'ordre social, soit qu'elle les compromette, soit, au contraire, qu'elle les génère. »*³²⁸.

Le retour à la gémellité nous permet d'aborder notre thème sous deux angles principaux. Le premier point concerne la symbolique de cette gémellité. En étant manifestement un message, celle-ci peut être porteuse du bien-être collectif ou non. En d'autres termes, la création peut être au service du bien ou bien au service du mal à l'image des nommo pour le premier symbole et du « renard pâle »³²⁹ pour le second tel que développé dans la cosmogonie dogon. Mais il faut préciser que les nuances qui existent entre les différentes conceptions des jumeaux ne sont pas tranchées. Les communautés ethnolinguistiques comme les Évhé, les luba mettent en exergue la possibilité du basculement vers le mal chez les jumeaux et non une manifestation pure et simple de ce mal. Ce qui signifie que ces communautés n'excluent pas le bien mais craignent la déviation des jumeaux de leur mission. À cet effet, il nécessite tout un rituel afin de les y mettre à l'abri.

Toutefois, la gémellité demeure le mode par excellence de la naissance, c'est-à-dire qu'elle incarne le symbole de l'harmonie, de la perfection et de la vie. Et faut-il le rappeler, dans leur symbolique effectivement, les jumeaux représentent la double réalité du monde. La première réalité est celle de l'unité de toutes les créations. Elle dissout toutes les diversités par une sorte de « dépassement ». C'est le cycle d'un retour à l'« œuf du monde »³³⁰ initial c'est-à-dire intégrée dans la substance créatrice

³²⁸ M. Cartry, Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché, in « *La notion de la personne en Afrique noire* », organisé dans le cadre des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, à Paris, du 11 au 17 octobre 1971, sous la direction de Geneviève Calame-Griaule, éditions L'Harmattan, 1973, p.28.

³²⁹ Le renard pâle est la première création de Dieu. Cette création s'est rebellée et a commis l'inceste. Il est le symbole du mal qui s'est traduit par le dessèchement de la terre. Marcel Griaule, seconde journée, op cit, P 24.

³³⁰ C'est la matrice du monde dans la cosmogonie Dogon, voir Germaine Dieterlen, op cit, p. 99-100.

et profondément attachée à son créateur comme déjà développé dans notre travail. À ce niveau, le monde renaît, se reconstruit et se maintient dans le sens du bien.

À suivre cette logique, on se rend à l'évidence que la gémellité telle qu'elle se présente dans la culture africaine constitue un langage significatif pour le cousinage à plaisanterie. Le message que nous pouvons décrypter de ce langage est fondé sur l'acte constitutif et conservateur de cette proximité purifiée, purificatrice et sujette au bien du couple homme-femme que l'on retrouve au cœur de cette pratique culturelle. En effet hormis ce retour purificateur et destiné au bien, le couple traduit le retour au stade de la non-différence entre les créatures. Ces dernières deviennent le couple de l'œuf, les êtres fondamentaux proches de la perfection qui est le bien suprême. Ainsi alors, le cousinage à plaisanterie brise le corset de la diversité dans lequel se trouve cloisonnée et confinée l'humanité. Il redonne à celle-ci son sens initial notamment la création-image du Dieu créateur.

Néanmoins, ce dépassement n'est pas synonyme d'effacement et de remise en cause de la diversité des hommes dans leurs mondes culturels. Au contraire cette pratique culturelle conserve voire cristallise d'une manière vivante la diversité. Bien que les hommes soient des créatures d'un Dieu Unique notamment Amma chez les Dogon, Ubangiji chez les Haoussa, Irkoye ou Sidikoy ou bien Koygwale chez les Songhays ; ceux-ci appartiennent faut-il le préciser à des familles, des lignages, des clans, des territoires voire des groupes ethnolinguistiques qui font d'eux des êtres différents. Dans cet esprit on remarque que le cousinage à plaisanterie sert de passerelle entre cette double réalité de l'humanité. Il s'agit dans ce cas de recoudre l'humanité en réunifiant les diversités des hommes et, en même temps, de la lier à l'humanité symbolique c'est-à-dire dépourvue de tout particularisme. Ainsi, l'appartenance symbolique est ce retour à l'œuf cosmique, donc au couple primordial.

Finalement, à travers cette section, on se rend à l'évidence que la symbolique de la gémellité donne une image positive à la communauté que forment les cousins plaisants. En plus d'être la volonté de retour vers le couple primordial, la gémellité permet de remonter vers une conceptualisation du cousinage. Car, elle plante le décor du rapport impersonnel entre cousins. Ce ne sont plus les individus seulement qui sont en interaction, ce sont les statuts de mari ou bien de femme ; ce sont des cousins. Par cette première phase de conceptualisation, le cousinage donne un ton plus social

qu'individuel. D'autant plus que se sont les statuts qui sont en interaction, non les humains – dans le sens de la personne concrète. Seulement, cette conceptualisation ne peut être définitive que lorsque le cousinage intègre la dialectique de l'appartenance et de la distanciation.

Section 2. Articulation de l'appartenance et de la distanciation au sein du cousinage.

Dans cette section, l'analyse sera portée sur l'articulation de l'appartenance et de la distanciation au sein du cousinage à plaisanterie. Nous allons emprunter deux pistes principales. La première piste va concerner le noyau même du cousinage. Il s'agit, à vrai dire, des ailes cousines. Il convient de rappeler que les cousins plaisants sont repartis en deux catégories. Une catégorie dite « aile masculine » et une catégorie dite « aile féminine » ; de surcroît, ces deux catégories se livrent au jeu ou plaisanterie. Nous allons donc analyser le symbole qu'incarnent ces deux ailes et voir si celles-ci portent en puissance ou en acte la distanciation au sein de l'appartenance. La deuxième piste sera, quant à elle, portée sur la théâtralisation du cousinage. À ce niveau, nous allons aborder la mise en scène du cousinage lors des cérémonies d'intronisations et des funérailles pour ne citer que celles-là. Sera également interrogé le spectacle en question afin de voir si, à travers celui-ci, le cousinage peut nous livrer le secret de la distanciation au sein de l'appartenance.

A. Les ailes cousines.

Le point de départ de la relation entre « appartenance et distanciation » réside dans leur lien ontologique avec le cousinage à plaisanterie. Rappelons déjà que cette pratique culturelle se base sur l'appartenance des cousins plaisants à des communautés identitaires distinctes les unes des autres. Comme le rapporte Claude Fay, c'est à partir d'une essentialisation des cousins plaisants que le cousinage à

plaisanterie prend forme. En effet, dans un article³³¹, celui-ci soutient que le cousinage à plaisanterie serait né, d'une part, de la volonté d'articuler les intérêts sociopolitique et économique entre communautés, d'autre part, de la conséquence de l'alliance matrimoniale. Malgré cette double origine, le cousinage à plaisanterie vise spécifiquement la garantie des intérêts de chaque communauté. Il facilite ainsi le vivre ensemble en maintenant le statu quo. Or, pour maintenir cet équilibre – souligne toujours Fay – cette pratique culturelle est orientée vers la construction des frontières tant physique que culturelle.

Faut-il le rappeler, dans le cousinage à plaisanterie, il existe un volet de non-agression et de la préservation des biens du cousin plaisant. Par respect à ce volet, les cousins plaisants s'installent dans des villages différents avec des frontières bien déterminées. Chaque aile est tenue de respecter l'intégrité desdites frontières³³². Et dans le cas de la coexistence des cousins plaisants dans un même village ou bien ville, la frontière devient culturelle. Selon Fay, on assiste à une répartition des tâches qui sont significativement symboliques comme le sacrifice aux dieux ou encore l'intervention des cousins plaisants dans certaines cérémonies de leurs partenaires. C'est ainsi que l'on assiste à l'essentialisation des communautés dites cousines. Fay montre aussi qu'au départ, les cousins plaisants sont tous polyvalents. Il n'y a donc pas de statuts professionnels qui sont spécifiquement réservés à une communauté donnée. En revanche, la « signature » du pacte engendre une attribution et une reconnaissance tacite de cette « fabrique » de l'identité. Chaque communauté se voit, en effet, attribuer une profession ou bien un caractère qui lui est propre. Évidemment, la profession et/ou le caractère ne vient pas ex nihilo, c'est plutôt l'exagération de quelque chose qui existe déjà chez la communauté essentialisée. À titre illustratif, Fay³³³ rapporte la répartition ethnico professionnelle qui suit : Bozo et Somono sont des pêcheurs, les Malinkés sont des agriculteurs.

Cette lecture fayienne du cousinage à plaisanterie donne un nouveau visage à la relation entre appartenance et distanciation. Ce n'est pas l'appartenance stricto

³³¹Claude Fay, Sang, lait, distance et plaisanterie, articulations et « assèchement » des alliances au Maasina (Mali), in « Parentés, plaisanteries et politique », Cahier d'études Africaines n°184, Paris, éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, pp. 755-776.

³³²Ibid., p. 765.

³³³C. Fay, op cit., pp. 756-757.

sensu qui est, apparemment le point de départ, à l'issue du pacte évidemment, c'est plutôt la distanciation. Faut-il le préciser, le cousinage à plaisanterie est issu d'un pacte fondateur. Ce pacte résulte soit de la volonté de faire la paix, soit par une extension symbolique du cousinage matrimonial. Toutefois, cette essentialisation montre la nécessité de l'appartenance. Elle n'est donc pas négative en soi. Bien qu'elle paraisse comme un cloisonnement des personnes dans les gangues de l'ethnie-profession, l'appartenance ouvre une dimension de l'articulation entre communautés. En effet, par cette essentialisation, chaque communauté devient « maître-spécialiste » d'un domaine clé de la vie. Elle s'impose et devient la référence pour les autres communautés. En étant les maîtres des eaux, par exemple, les Bozos sont devenus les principaux transporteurs sur le fleuve. En plus de cela, ils sont devenus les pourvoyeurs du poisson et autres produits issus du fleuve. Dans cette logique, l'appartenance devient en quelque sorte la reconnaissance du point fort d'une communauté, aussi, la raison de composer avec celle-ci dans les échanges intercommunautaires.

En plus de la fixation des limites entre communautés, il est élaboré à partir du cousinage à plaisanterie une autre forme d'appartenance. Il s'agit des ailes cousines, à savoir : l'aile masculine et l'aile féminine. Ces deux ailes contribuent à rendre durable la fixation des frontières entre communautés cousines, aussi elles constituent un premier pas vers une distanciation au sein de l'appartenance. À titre de rappel, les cousins plaisants sont répartis entre les deux ailes précitées, à savoir : Soit l'on est dans l'aile masculine/Mari ou maître, soit l'on est dans l'aile féminine/femme ou serviteur. Pour rappel, Chaque cousin plaisant est inclus dans une de ces ailes. Ainsi face à un Peul, par exemple, le Kanuri est femme ; face au Ba'aré, il est Mari. Cette dimension de l'appartenance est au croisement entre le fondement matrimonial et le fondement sociopolitique du cousinage à plaisanterie.

Pour comprendre au mieux les ailes cousines, nous allons mobiliser la démarche conceptuelle de Piette, particulièrement sur la religion. N'ayant pas directement traité du cousinage à plaisanterie, celui-ci nous ouvre, dans ses travaux, une voie pour approfondir notre analyse. Et pour établir une passerelle entre cette démarche et les ailes cousines, il convient d'analyser le lien qui peut exister entre le cousinage en question et la religion. Car, ces deux thématiques constituent l'enjeu de l'intérêt que nous avons vis-à-vis de Piette. C'est à partir de l'idée d'essentialisation

codifiée que nous allons développer cette approche. Pour cela, nous allons nous appuyer sur le pacte en question. Jusqu'ici, tous les récits que nous avons recensés relatent que le cousinage est basé sur un pacte fondateur. Ce dernier est scellé à partir d'un certain nombre de rites, prières, partages du sang³³⁴, serments sur des autels, pour ne citer que ceux-là. Ce processus montre que le cousinage à plaisanterie est intimement lié aux croyances. Il est à la fois une croyance en soi et le résultat de ladite croyance.

Le cousinage est une croyance parce qu'il est respecté et vécu comme étant un acte de croyance³³⁵. Cette conception du cousinage est faite tant au niveau de la pratique en question, qu'au niveau des cousins plaisants. En général, le cousinage n'est pas perçu comme une simple promesse entre deux individualités, car il est basé sur une parole sacrée. Une parole qui donne à la fois la vie et la mort. Une parole de sanction et de bénédiction. Le cousinage à plaisanterie vient de la parole sacrée et, il est la parole sacrée – cette parole qui est la chair symbolique.

Dans cet esprit le cousinage à plaisanterie n'est pas qu'une simple signature. Il est une croyance qui a ses rites et ses interdits ; ses bénédictions et ses sanctions. Au-delà de la pratique culturelle en soi, les cousins plaisants incarnent cette dimension sacrée. En effet, le cousin plaisant est cet autre qui participe à la réparation des fautes et des transgressions qui sont commises par son partenaire de jeu. Il a la capacité de lever les interdits³³⁶, de réparer les torts causés et d'expier les

³³⁴ C'est une pratique culturelle que l'on retrouve dans les traditions africaines. Les contractants du pacte versent leur sang dans du lait rituel. Et chacun ingurgite quelques goûtes de la mixture. Cette cérémonie est une sorte de signature sanguin que font les contractants. Ils deviennent ainsi comme étant des personnes ayant tété le même sein, donc issue de la même mère. Cf. Claude Fay, op cit., p. 757.

³³⁵. Extrait d'un entretien avec Moustapha Abdoulaye souligne que le cousinage à plaisanterie est une institution de Dieu. Pour cette raison, précise-t-il « *Le seul moment pendant lequel Dieu rit, c'est quand les cousins plaisants jouent entre eux* ». À ces yeux la pratique du cousinage à plaisanterie est à l'image de la religion. Son respect est une sorte de communion avec Dieu. Extrait d'un entretien tenu le 13/08/2008, à Sankarana/ Tahoua Niger.

³³⁶. Le cousin plaisant n'est pas frappé par la sanction – après la violation d'un interdit. Il peut naturellement transgresser la loi pour purifier son partenaire de jeu. Cf Marcel Griaule, *Alliance Cathartique*, IN Africa/ journal of international African Institue, Vol.18, n°4, octobre 1948, pp. 244-246.

péchés de son partenaire de jeu. Le cousin plaisant n'est pas qu'un simple partenaire de jeu, il est aussi sacré que la parole sacrée. Il est sacralisé par cette dernière, il est cette dernière : il est donc sacré.

Cette sacralité montre le lien profond qui lie le cousinage à plaisanterie et la religion qui est la mère de toute sacralité. En ce sens, la religion constitue le modèle idéal pour cerner certaines dimensions du cousinage à plaisanterie. À commencer par le lien qui existe entre celle-ci et la distanciation. Pour encadrer cette analyse, nous allons nous concentrer sur les travaux d'Albert Piette³³⁷.

Dans une démarche anthropologique, ce dernier s'est intéressé à la singularité de la nature humaine. À la différence des animaux, l'humain est capable de se détacher du monde immédiat. Il peut penser au passé tout comme il peut se projeter vers le futur. En outre, l'humain peut vivre en contact avec le monde immédiat tout comme il peut se le représenter voire même créer rationnellement un monde fictif. À partir de cette qualité humaine, Piette s'est penché vers la relation entre la rationalité et la représentation que l'humain se fait du monde. Il inclut dans cette représentation la religion. Il soutient que cette dernière, parce qu'étant une représentation humaine, est une production de l'homme raisonnable. Mais, faut-il le préciser, le but visé par celui-ci est tout simplement d'établir une sorte d'ordre d'arrivée entre la religion et la rationalité. Et l'enjeu est de savoir si la religion vient avant la raison, ou bien si l'humain est devenu rationnel avant d'être religieux.

Pour mener à bien son analyse, Piette fait deux hypothèses. Grace à la première hypothèse, il s'interroge sur l'« ordre d'arrivée » entre raison et religion. En substance, il part de la question qui consiste à savoir si l'homme raisonne avant de croire ou bien, s'il croit avant de raisonner. Piette choisit la première option. Il soutient que la religion n'est pas un acte instinctif, puisqu'au-delà de l'acte de croire, elle est constituée de divers rituels qui sont sélectionnés et ordonnés. Elle est donc un acte rationnel et logique. Et la deuxième hypothèse porte sur la relation entre le monde représenté et le monde immédiat extérieur. À ce niveau, Piette montre que la religion constitue une sorte de réponse à l'angoisse du monde. Cette réponse s'effectue dans et par la suspension, c'est-à-dire, une sorte d'époché qui permet au croyant de transcender le monde immédiat. À cette suspension vient s'ajouter une

³³⁷ Albert Piette, *Propositions anthropologiques pour refonder la discipline*, Paris, éditions Petra, 2010.

espérance. Le croyant se détache d'une part des difficultés de sa vie quotidienne, plonge dans un monde tout en espérant un salut d'autre part. C'est en somme une sorte de réponse que l'humain fait au monde extérieur, avec ses angoisses, ses obstacles et la dure réalité. En définitive, à suivre cette démarche de Piette, il émane effectivement une relation entre religion et distanciation. Tout comme le cousinage à plaisanterie, la distanciation humaine est le fondement de l'acte religieux. La religion n'est pas qu'un acte de foi, c'est aussi un acte de raison. Dans cet esprit, cette approche constitue un modèle adéquat à partir duquel nous allons approfondir l'étude sur la relation entre cousinage et distanciation.

Construction logique et suspension, que nous venons de voir, semblent orienter plus vers la distanciation que vers l'appartenance. Pourtant, dans le cousinage à plaisanterie, elles sont à la fois en lien avec la distanciation et l'appartenance. En effet, en référence à l'essentialisation codifiée ou les ailes cousines, on se rend compte que l'appartenance n'est pas en opposition tranchée avec la distanciation. C'est au contraire une première étape vers la distanciation. En étant une émanation de la distanciation, l'essentialisation codifiée est non seulement une construction logique, mais aussi, elle constitue un « détachement » progressif des cousins plaisants. En effet, à travers cette identité, ces derniers arrivent à se représenter dans l'image d'un couple et donc à se détacher du monde immédiat. À cet effet, L'essentialisation codifiée est donc une appartenance qui se désapproprie pour se réapproprier. Ce qui nous permet de mettre en exergue un premier cercle : appartenance-distanciation. Et, c'est dans le format même de cette codification que se trouve ledit cercle.

En revanche, cette démarche ne traduit pas exclusivement la dialectique entre appartenance et distanciation. À vrai dire, il reste des zones d'ombre dans la répartition de l'appartenance en question. En effet, la question première que l'on se pose est celle de savoir pourquoi le choix de Mari-femme dans la construction des ailes cousines ? Quels symboles se cachent derrière les vocables de Mari/Maître et Femme/Servant ? Quelle relation existe-t-il entre ces vocables et le couple appartenance-distanciation ?

Revenons-en à la notion de couple pour mieux cerner cette codification. Celui-ci incarne deux réalités. Notons déjà que le retour vers ces deux vocables relève de la volonté d'intégrer le cousinage au cœur des valeurs culturelles

de chaque partie prenante. En effet, le point commun entre les communautés cousines est la place qu'occupe le couple dans la formation et la fondation de la communauté en question. Sur le plan biologique, le couple constitue le point de départ de la conservation et de la pérennité des membres de la communauté. Le couple est donc la pierre angulaire pour la survie de la communauté. Aussi, le couple constitue l'espace de l'apprentissage des valeurs de la communauté. C'est à partir du couple que les enfants rentrent en contact avec le monde, ainsi que les valeurs qui régissent ce monde. C'est donc l'espace dans lequel se transmet l'idée de la communauté en question.

En outre, dans les différentes représentations communautaires, l'idée du couple renvoie à l'idée du couple initial, Nommo chez les Dogons par exemple. C'est en effet par ce dernier que l'humanité a vu le jour. Plus particulièrement, c'est l'idée du noyau central qui peut traduire effectivement la place de la notion du couple dans le cousinage. Il s'agit d'une part de la fonction génératrice de sens, d'autre part de la fonction organisatrice. La première fonction porte sur le fait que c'est à partir de ces éléments de base que sont érigées toutes les valeurs d'une communauté ou bien d'un groupe. La seconde fonction vise le choix, la hiérarchisation et l'interaction des valeurs au sein de ladite communauté. Le noyau central constitue le point de convergence et d'accord de tous les membres de la communauté. Ce noyau est donc porteur de l'homogénéité du groupe. De surcroît, il résiste au changement tout comme il est indépendant du contexte immédiat dans lequel se trouve la communauté. Et pour revenir à la notion du couple, on constate qu'il incarne valablement cette définition, d'autant plus qu'il est l'élément central de la constitution et du maintien durable d'une communauté. Il est la base commune et le symbole de l'homogénéité de la communauté. En ce sens, le couple reste et demeure le noyau central de l'appartenance.

Ce rôle de noyau central se traduit par deux variantes principales. La première variante est l'élan du retour vers le couple initial. C'est dans la pensée dogon que cette approche est la plus limpide. Chez les dogons, l'humanité serait descendue d'un couple initial ou nommo. Ce couple, symbolisé par l'eau, est le trait d'union, entre les humains et Dieu. Ils constituent les valeurs positives de la création tout comme ils transmettent à l'humanité la part de Dieu qui est en chacun. Nous allons revenir sur cette question dans la partie ontologique. C'est surtout la deuxième

conception du couple qui nous est d'importance capitale dans ce point. Notons qu'en plus du nommo, la notion du couple incarne tacitement la relation entre l'émotion et la réflexion. Il faut explorer, une fois de plus, la nature humaine pour comprendre cette conception et, c'est au travers des travaux de Calame-Griaule³³⁸ que nous allons saisir cette subtile représentation.

Dans son étude sur la notion de parole chez les dogons, celle-ci a mis en relief quatre expressions clés qui traduisent la nature humaine. Il s'agit de l'intelligence mâle, de l'intelligence femelle, de la bête mâle et de la bête femelle. Ces quatre éléments incarnent, chacun, une parcelle de l'âme humaine. Nous avons respectivement : l'intelligence (réflexion, volonté), les sentiments agréables (la joie, l'amour, l'affection), l'anti-raison (tous les sentiments violents comme la colère), mauvaise affection (jalousie, rancune, haine, émotions néfastes). Si l'intelligence et les sentiments agréables favorisent la formation d'un couple, l'anti-raison et la haine divisent le couple. On a alors, deux catégories de valeurs. Une première catégorie qui tend vers la conception du couple comme vecteur du vivre ensemble et une deuxième comme source de la division. Et c'est la première catégorie qui rime avec la notion du couple.

Mieux, Calame-Griaule met en évidence une correspondance pas moins importante. Elle montre que l'intelligence mâle symbolise l'homme et l'intelligence femelle symbolise la femme. À première vue, cette symbolisation traduit, toujours selon l'auteure, l'idée selon laquelle l'homme est plus intelligent et que la femme est plus affective. Elle montre aussi que l'homme est plus sujet à la réflexion et est indépendant, alors que la femme est sujette à la soumission. En revanche, Calame-Griaule, n'a pas pris en compte le rôle du couple dans la transmission des valeurs de la communauté comme évoqué ci-dessus. En effet, dans la transmission des valeurs, la femme et l'homme jouent chacun un rôle différent. Du fait qu'elle porte l'enfant en son sein, la femme est avant tout l'image de la pureté de sang. Il n'y a aucun doute sur la relation entre elle et son fils. Mais ce dernier peut ne pas être de son père. C'est ce qui rend la femme comme le symbole de l'unité. Elle est aussi la première interlocutrice de son enfant c'est-à-dire qu'elle est le personnage principal

³³⁸. Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogons*, Paris, éditions Gallimard, 1965, pp. 36-37.

de l'enculturation de l'enfant. Pierre Erny³³⁹ résume la mère comme suit :

« La mère africaine est perçue non seulement comme celle qui nourrit, mais aussi celle qui apaise toute tension survenant chez le nourrisson, de l'intérieur ou de l'extérieur, par le sein qu'elle lui donne. Elle se tient à sa disposition pour le satisfaire immédiatement, sans le soumettre à l'attente, ses besoins et ses envies. La mère est essentiellement présence, proximité rassurante et apaisante. [...] ; La mère est ainsi toute donnée sur un mode à dominante passive. Elle se laisse accaparer, même régir par l'enfant ». Puis d'ajouter : « Le plus souvent, le père est tenu à l'écart de la naissance et de la vie du bébé à ses débuts ; de nombreuses traditions lui interdisent de le toucher et même de le voir. [...]. L'enfant est habituellement inséré dans le groupe des semblables avant de tisser des liens solides avec la figure paternelle. »³⁴⁰.

En somme, la mère est à la première loge dans la transmission des valeurs communautaires, à commencer par la langue³⁴¹. Dans cette relation, l'affection occupe une place importante. En revanche, la relation avec le père, bien qu'elle soit importante, reste moindre comparativement à celle qui lie l'enfant à sa mère. Il incarne la distance et l'autorité. La relation entre le fils et son père se développe progressivement avec le temps. Il symbolise donc une relation teintée de réflexion et de distance, à la différence la relation maternelle qui est essentiellement basée sur l'émotion et la proximité. C'est pour cette raison que l'on trouve des expressions comme « iyan-ouwa ³⁴² » c'est-à-dire « fils de mère ». À l'opposé de « Iyan-ouba³⁴³ » qui veut dire fils du père. Les Iyan-ouwa sont ceux qui sont nés de la même mère. Ils symbolisent l'union sacrée, l'affection et la confiance par excellence. Cependant, les fils du père incarnent la rivalité permanente.

Revenons à la relation entre l'enfant et ses deux parents dans les sociétés africaines. Dans ses traditions, la relation entre un père et son fils n'est pas à l'image de la description que fait Freud dans le complexe d'œdipe. Il n'y a pas de rivalité ou de rapport conflictuel entre le père et son fils. Le père³⁴⁴, c'est une sorte d'être lointain et proche. Lointain parce qu'il est la porte qui mène vers les ancêtres, mais

³³⁹ Pierre Erny, *l'enfant et son milieu en Afrique noire, essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, éditions Payot, 1972, pp. 47-48.

³⁴⁰ Pierre Erny, *op cit.*, p. 70.

³⁴¹ Calame-Griaule, *Ibid.*, pp. 255-256.

³⁴² Enfants issus de la même mère en langue Haoussa.

³⁴³ Enfants issus du même père en langue Djerma.

³⁴⁴ P. Erny, *op cit.*, pp. 114-115.

aussi parce qu'il tend vers l'ancestralité. Il est proche parce qu'il est le plus proche de tous les ancêtres, et est le dernier rempart entre l'enfant et ses ancêtres. Dans cette logique la figure du père est l'incarnation vivante de l'ancêtre, ce qui veut dire qu'il est sacré, donc exempt de toute forme de rivalité avec le fils. Son image³⁴⁵ est celle d'une mort proche, donc d'une certitude de son accession au statut d'ancêtre, incarnation de la tradition et de la loi. Il est la figure du monde extérieur, le monde de la loi, le monde de la raison et de l'affirmation. Contrairement à la femme qui incarne l'intériorité, la proximité et l'intériorisation par la transmission. Finalement, ces symboles montrent au fond les deux versants de la notion de couple. Deux versants qui traduisent les deux modes de relation de l'individu à sa communauté : la relation émotionnelle et la relation rationnelle. Il apparaît ainsi que la notion du couple renvoie avant tout à l'image du couple émotion-réflexion.

Seulement, nous ne nous limitons pas à montrer simplement la relation qui existe entre les aïeux cousins et le couple émotion-réflexion. Notre objectif est de mettre en relief l'articulation de l'appartenance et de la distanciation. Nous allons, pour ce faire, approfondir notre démarche en abordant une autre facette du cousinage. L'idée est de saisir le contenu significatif dudit couple. Dans cette logique, nous allons nous intéresser à la théâtralisation du cousinage. Cela, parce que le théâtre, comme le soutient Brecht, concerne à la fois l'émotion et la réflexion. Ainsi, nous allons mener ce débat dans le sous-point suivant.

A. Le cousinage à plaisanterie entre catharsis et distanciation.

C'est par le « spectacle du cousinage ³⁴⁶», tel que présenté par Douyon, que nous allons essentiellement mener notre étude dans ce sous-point. Comme nous venons de l'évoquer, celui-ci a toujours eu une relation particulière avec l'émotion. Aussi, pour certains auteurs, le théâtre est un moyen d'inviter les spectateurs à réfléchir. C'est donc en suivant cette double sollicitation du concept en question que nous nous sommes intéressés à celui-ci. Pour commencer, notons qu'après la mort

³⁴⁵ Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, UNION GÉNÉRALE D'ÉDITIONS, 1973, pp. 77-93.

³⁴⁶Cf. Denis Douyon, Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali, in « *Parentés, plaisanteries et politique* », Cahiers d'Études Africaines, éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, pp. 883-905.

d'un individu ou l'intronisation d'un roi, les cousins plaisants, du défunt, ou bien du nouveau chef, produisent un spectacle. Il s'agit d'une mise en scène qui fait partie intégrante de la pratique du cousinage en question. Dans le cas de la mort de l'individu, selon Douyon, les cousins plaisants participent activement au processus des funérailles. Lors de ce processus, ils présentent une sorte de pièce de théâtre dans laquelle ils retracent de manière synthétique la vie du défunt, qui est dans la logique des choses une personne âgée. En plus de la détente de l'atmosphère, le spectacle a pour objectif de mettre en relief l'image positive du défunt. Il s'agit de montrer ses qualités, son intégrité vis-à-vis des valeurs sociales, et surtout, de dénoncer les injustices qu'il a subi toute sa vie durant. C'est donc une manière de plaider pour le défunt, de demander réparation ici-bas, et montrer en quoi il mérite d'être parmi les ancêtres.

La démarche de théâtralisation ne se limite pas exclusivement aux funérailles. Elle concerne aussi des cérémonies d'intronisations. Toujours dans son article, Douyon s'intéresse particulièrement à la cérémonie d'intronisation du Hogon. Lors de ce rite, les cousins plaisants présentent un spectacle digne d'une pièce de théâtre. Dans ce spectacle, ils reproduisent la société concernée. Non seulement ils démythifient le pouvoir du Hogon³⁴⁷, mais aussi ils mettent en relief la nature du pouvoir, ses détenteurs ainsi que les abus. Le pouvoir appartient à Dieu et aux ancêtres. Les premiers à représenter et incarner ce pouvoir sont les prêtres. C'est par l'intermédiaire de ces prêtres que le Hogon détient son pouvoir politique.

Il joue le rôle d'intermédiaire entre les prêtres et la population ; une passerelle entre les gouvernants et les gouvernés. Il n'est donc pas le détenteur du pouvoir, il est le premier instrument et victime du pouvoir.

En plus de cette démystification, Douyon montre que le Hogon, dans l'exercice de son pouvoir, se soustrait de la vie quotidienne dans la société, il s'isole pour mener une vie quasi monastique, et cela jusqu'à la fin de sa vie. L'auteur précise que parfois, le Hogon est tellement isolé qu'il lui arrive de se faire dévorer par des bêtes sauvages à l'insu de tout le monde. Cette situation est décrite, dans le spectacle, comme étant un manque de liberté du Hogon voire comme une sorte de mort symbolique. C'est pour cette raison qu'on lui fait déjà les rituels des funérailles pendant son intronisation. Finalement, son pouvoir est peint comme étant une prison

³⁴⁷Ibid., pp. 886-890.

en lieu et place d'être un privilège.

Cette première phase de la théâtralisation du cousinage fait perdre au pouvoir son prestige, tout comme il réduit l'écart entre gouvernants et gouvernés. Les cousins plaisants font alors apparaître une autre facette du pouvoir en général. Il s'agit des difficultés que vivent les détenteurs dudit pouvoir : la solitude, la responsabilité des décisions, les ratés dans les jugements, la possibilité d'abus, auxquelles ils sont constamment exposés en tant qu'humains. De l'autre côté, le spectacle met en évidence et suscite l'envie de la vie des gouvernés. La simplicité de la vie quotidienne, la sécurité et la méconnaissance de l'angoisse du pouvoir.

Dans la même lancée, le spectacle met en relief l'abus dont sont victimes les gouvernés. Cela présente non seulement l'occasion de le dénoncer, mais aussi l'occasion de plaider leur cause et demander réparation. C'est en plus l'occasion de donner la parole aux victimes d'abus de venir exposer leurs problèmes à l'auditoire, cela dans le respect des valeurs et des gouvernants. À titre illustratif, l'auteur évoque la situation d'une orpheline et de sa mère qui ne sont pas prises en charge par les oncles, conformément à la loi communautaire. Celle-ci vient parler de ses difficultés et de sa relation avec ses oncles. Aussitôt les cousins plaisants ont repris les problèmes et interpellé lesdits oncles. C'est donc une sorte de moment d'expression du non-dit, du tabou et de tout ce qui entrave la bonne marche de la société en question. Et cette théâtralisation s'effectue dans le rire, la joie et parfois la dramatisation, mais nullement dans une sorte de jugement sobre et sérieux.

Ce qui est important dans ce parcours de la théâtralisation, c'est l'articulation entre la réflexion et l'émotion au sein du cousinage à plaisanterie. De manière générale, le spectacle se fait avec humour. Il s'effectue par des chants, des mimiques, les cousins plaisants touchent l'émotion des membres de la société gouvernants et gouvernés. Loin de susciter le sentiment de mépris, de haine et de rejet, les cousins plaisants donnent une qualification positive de la vie sociale. Celle-ci est faite des hauts et des bas, des peines et des joies, de succès et d'échecs, de justice et d'abus. Mais, l'émotion qui est en jeu ici est celle qui concilie, pousse à la réparation des torts et encourage l'harmonie du groupe. Ce n'est donc pas un sentiment de dégoût, de mépris voire du rejet des responsables d'abus qui est visé. C'est juste une démarche qui consiste à rappeler à chacun sa nature humaine, susceptible de commettre des erreurs et des abus. C'est une manière d'interpeller

chaque membre de la société sur les difficultés du vivre ensemble, conscientiser les gouvernants sur la réalité des gouvernés, les amener à se corriger et à rendre meilleur la société en général. L'intérêt de cette théâtralisation réside dans la catharsis qu'elle suscite. En touchant l'émotion collective et individuelle, les cousins plaisants purgent la société entière et chaque membre des mauvais affects. C'est dans cette optique que Marcel Griaule préfère traduire le Mangu par l'expression « alliance cathartique » en lieu et place du cousinage à plaisanterie, ce dernier étant une pratique qui vise particulièrement à décharger le cousin plaisant de ses mauvaises affections.

Restons au niveau de la notion de catharsis – nous reviendrons dans la partie ontologique sur la pensée de Griaule. Il n'est point à rappeler que c'est Aristote³⁴⁸ qui lui a donné une signification philosophique spécifique. Dans son ouvrage « *Poétique* », celui-ci soutient que la représentation des actes qui suscitent la pitié et la frayeur permettent de purger les spectateurs desdites affections. La pitié porte sur la bonne personne atteinte par un malheur. Quant à la frayeur, elle concerne l'image du semblable. Plus, la catharsis a ce pouvoir, selon toujours Aristote, de transformer les mauvaises affections en des bonnes, et cela, par la décharge que facilite la tragédie. Cela témoigne de l'importance de celle-ci dans la tradition de la Grèce antique³⁴⁹. Elle consistait à purger, et purifier tant religieusement que politiquement et médicalement la société, selon Jean-Michel Vives.

Conformément à cette approche, la théâtralisation du cousinage semble donner raison à Marcel Griaule. En représentant les abus et les injustices sociales, les cousins plaisants touchent évidemment les sentiments de pitiés et de frayeurs tels que nous venons de les définir avec Aristote. Mieux, par la théâtralisation, les cousins plaisants purgent et purifient la société comme le faisaient les Grecs de l'antiquité. Ceci permet d'établir une sorte de parallèle, au-delà de la distance à la fois géographique et culturelle. Ils transforment, dans la même foulée, les mauvaises affections en des bonnes.

Par cette théâtralisation, le cousinage devient un espace d'analyse et de correction de la société. Il permet au vainqueur de repenser leur domination puis, au vaincu de se prononcer sur les vainqueurs et d'avoir gain de cause. Chacun y trouve

³⁴⁸. Aristote, *Poétique*, Paris, éditions Gallimard, 1996, pp. 100-104.

³⁴⁹ Cf. Jean-Michel Vives, la Catharsis, d'Aristote à Lacan en Passant par Freud, une approche théâtrale des enjeux ét

son compte. Dans cette logique, le cousinage libère les bonnes affections ou intelligence femelle ; tout en facilitant le renouvellement de l'adhésion collective aux valeurs sociales.

À partir de cette première approche, on constate qu'il existe un lien entre le cousinage à plaisanterie et l'intelligence femelle. Ce lien est celui de la construction et de la consolidation de la société à commencer par la famille. Celle-ci se réalise avant tout par l'intériorisation des valeurs de ladite société, et se renforce par le sentiment d'appartenir. Ainsi, le lien entre intelligence féminine et le cousinage est une relation d'appartenance émotive. Car, elle est essentiellement basée sur les sentiments et non la raison. Elle est axée sur une sorte de pathos, donc de soumission.

À regarder de près, la théâtralisation du cousinage ne se limite pas qu'à la catharsis. Elle est aussi une invitation à réfléchir sur la société en question. Pour tirer cela au clair, revenons sur le contenu du spectacle. Nous avons vu que les cousins plaisants abordent la question du pouvoir en soi, ainsi que son impact dans la vie sociale. Ils évoquent les origines du pouvoir sociopolitique. Ils mettent en lumière les personnages qui l'incarnent, tout en déclinant les difficultés que rencontrent ceux-ci. Ils font aussi la peinture des abus et injustices que subissent les gouvernés, sans oublier les difficultés qui existent dans les interactions quotidiennes entre les membres de la société.

Ainsi décrit, le contenu significatif du spectacle montre d'emblée que la théâtralisation est avant tout une œuvre rationnelle. Elle n'est pas une cérémonie culturelle qui se limite à des séances de rites qui transcendent la raison comme les cérémonies de possession³⁵⁰. La théâtralisation est en réalité une manière d'inviter

³⁵⁰ Cf. Les cérémonies de possession reproduisent le plus souvent la société ou communauté, à l'image de la théâtralisation du cousinage. Particulièrement son histoire et son organisation sociopolitique. Les possédés incarnent des divinités qui répondent aux noms des héros, héroïnes et personnes qui ont marqués, en bien ou en mal, l'histoire de ladite société ou communauté. Le Hawka illustre parfaitement cet état de fait. Ce culte reproduit le schéma sociopolitique de la période coloniale. Les divinités portent les noms des colons qui sont en fonction dans la colonie – d'origine du culte. Ils prétendent provenir des régions originaires des colons, et, ils agissent en copiant les statuts et les attitudes desdits colons. La première divinité, par exemple, se définit comme étant le gouverneur – qui était en service en ce moment précis. En plus de son nom, elle réclame son statut et sa région d'origine. Mais le commandant en question va réagir violemment à l'égard de la personne possédée, donc à l'égard de la divinité en question. Après la punition, la divinité, en plus de conserver le nom du commandant ajoute un surnom : le méchant commandant. L'intérêt de ce travail de Jean Rouch réside dans le fait que les cérémonies de possessions reproduisent la société. À la différence de la théâtralisation du cousinage à plaisanterie, la théâtralisation dans les cérémonies de possessions ne vise pas une lecture critique de la société. Au contraire, elle vise tout simplement l'histoire et la

chaque membre de la communauté à se détacher de celle-ci, à s'interroger sur ses propres actes ainsi que sur le fonctionnement de la société. Cette invitation concerne et les gouvernés et les gouvernants. Elle concerne tous les sexes et les âges. C'est donc, un moment de mise entre parenthèses de l'ordre social notamment l'appartenance à une famille, à une catégorie de la société.

De plus, ce contenu significatif montre un double visage de la société. Faut-il le souligner, dans le spectacle, les cousins plaisants évoquent deux catégories principales de la société. Il s'agit évidemment des gouvernés et des gouvernants. Ces deux catégories sont consubstantielles, puisque l'une ne peut exister sans l'autre. Elles n'appartiennent pas, en plus, exclusivement aux sociétés traditionnelles de types africaines, elles existent dans toute société traditionnelle et moderne. Elles ont été au centre de plusieurs recherches. Nous pouvons à titre illustratif nous référer à la théorie matérialiste, particulièrement chez Karl Marx. Celui-ci est l'auteur par excellence qui a abordé la question des deux catégories de la société humaine. En s'inspirant de Hegel et de Feuerbach, Marx s'est intéressé au concept de l'histoire. Il soutient que l'histoire est faite de la lutte de classe. Une classe de dominants et une classe de dominés. Il résume cette question de lutte par le rapport entre infrastructure et superstructure.

Avec Marx, nous n'allons pas seulement nous limiter à la lutte des classes. Nous allons aussi aborder la question de la catharsis. Bien qu'il n'ait pas abordé cette thématique, notons quand même que Marx ouvre une voie importante qui nous permet d'explorer davantage cette notion. L'élément principal de cet état de fait réside dans la notion d'idéologie. Tout comme la catharsis, l'idéologie est en lien direct et continu avec les émotions. Elle est le moyen de la mobilisation psychoaffective des dominés pour les maintenir dans la domination. Plusieurs auteurs se sont intéressés à cette question. Nous allons, entre autres, retenir Bertolt Brecht. Ce dernier s'est particulièrement penché sur la relation entre l'idéologie nazie et ses moyens de domination de la masse. Dans cette démarche, Brecht s'est orienté particulièrement vers le théâtre.

Il convient de rappeler que le théâtre est à la première loge sur la question de

consolidation de celle-ci. Car croire à une divinité c'est aussi intégrer la communauté de référence de la divinité. À travers le hawka, par exemple, la population colonisée s'approprie ce passé et l'intègre dans leurs représentations culturelles. Cf. Jean Rouch, *La religion et la magie songhay*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 80-84.

la mobilisation des émotions. Avec Aristote, nous avons déjà vu que le théâtre est le moyen par excellence de la purgation et de la purification émotionnelles. Il est donc le moyen de la catharsis. En revanche, la purgation et la purification émotionnelles ne se limitent pas exclusivement à une dimension psychologique. Elles ont aussi une vertu intégrative, puisqu'elles renouvellent les bonnes affections et facilitent l'adhésion aux valeurs de la société ou communauté. En ce sens, elles perpétuent le système dominant c'est-à-dire, elles permettent toujours aux dominants de rester maître et, aux dominés de rester soumis. La catharsis devient alors un moyen de domination subtile. C'est cette approche que va développer Brecht. En s'érigeant contre le nazisme, celui-ci montre que le théâtre est une véritable arme de guerre en soi. C'est une prison psychologique dans laquelle se trouve la masse. Or, selon Brecht³⁵¹, la vocation du théâtre c'est de libérer les esprits. Pour cette raison, le théâtre doit porter en lui les éléments de distanciation. En d'autres termes, il doit être un moyen pour chacun et chacune de réfléchir sur soi, sur la société et le fonctionnement de celle-ci.

À partir de cette parenthèse conceptuelle, deux éléments clés sortent de notre parcours de la catégorisation sociale. Le premier est que cette catégorisation dépasse les frontières des sociétés et des communautés. En existant dans chaque société et dans chaque communauté, la catégorisation montre que le cousinage à plaisanterie se base sur des fondamentaux qui tendent vers l'universalité. Cela, au-delà de la distance géographique, des modes de productions et de structurations sociales. Le deuxième élément clé concerne la relation entre le cousinage et la distanciation. Nous avons déjà vu que l'élaboration même de la théâtralisation est un acte de réflexion ; mieux, que le contenu de la théâtralisation ne se limite pas qu'à la catharsis.

Outre la germination des bonnes affections, le spectacle vise aussi la distanciation. Nous allons nous baser sur deux démarches différentes, qui sont géographiquement distantes, pour cerner au mieux la distanciation qui est au cœur du théâtre. Revenons-en aux travaux de Douyon. Dans la présentation de la théâtralisation du cousinage, ce dernier montre que le spectacle est une sorte de décryptage de la société. L'idée est de mettre en évidence les non-dits, pour certes

³⁵¹. B. Brecht, *Petit organon pour le théâtre*, suivi de *Additifs au petit organon*, Paris, éditions L'Arche, 1970, pp. 22-25.

prévenir la désintégration possible de la société, mais aussi pour inciter le changement. Afin de clarifier ses propos, l'auteur évoque l'exemple de la jeune orpheline qui dénonce ses oncles. Il précise qu'après le spectacle, une déclaration publique soutient que les oncles ont décidé de corriger leur erreur en prenant intégralement en charge la fille et sa maman, conformément aux normes sociales.

Alors, la théâtralisation du cousinage n'est pas qu'une simple catharsis qui maintient les dominés dans la souffrance de la domination et de l'exploitation. Elle est aussi une voie pour libérer la pensée, donner la parole à chacun, dénoncer les travers de la société et inciter chacun à la responsabilité. C'est une sorte de justice sans sanction. Une justice de dénonciation et d'interpellation. À cet effet, le travail de Douyon montre la place de l'intelligence mâle dans le cousinage à plaisanterie. En étant le sens de réflexion, l'intelligence mâle se manifeste dans la forme distanciante de la théâtralisation. Elle incarne donc la dimension rationnelle ou distanciation du cousinage à plaisanterie.

À l'issue de ce parcours, on se rend à l'évidence que le cousinage à plaisanterie porte en lui les deux volets que sont l'émotion et la réflexion. Par la dimension émotive, le cousinage apparaît comme une pratique qui vise à renforcer l'intégration de chacun dans sa communauté tout comme dans sa société. En étant alors une force intégrative, l'émotion devient comme la base sur laquelle se constitue et se consolide l'appartenance. Elle est le point de départ et reste le soutien permanent de l'appartenance en général. Par la distanciation, le cousinage à plaisanterie permet à chacun d'utiliser sa raison pour non seulement une autoanalyse, mais aussi pour une analyse de sa communauté et de sa société.

En plus de la mise en évidence du couple émotion-distanciation, la théâtralisation montre aussi la dialectique entre appartenance et distanciation. Nous allons nous baser maintenant sur cette dialectique. En étant la rencontre féconde de deux contraires³⁵², la dialectique constitue l'élément fondamental qui permet au cousinage de devenir effectif, dans son essence, tout en conciliant l'appartenance et la distanciation. Dans le cousinage, singulièrement, c'est par le rire que cette dialectique s'effectue. En effet, par définition, le cousinage à plaisanterie se distingue de toute forme de relation par la charge significative de la plaisanterie. Pour rappel,

³⁵². Georges Politzer, *Principes élémentaires de philosophie*, Paris, éditions sociales, 1975, p.185.

la plaisanterie est l'objet de différence entre cousinage et parenté à respect. C'est donc celle-ci qui semble nous livrer le secret de cette dialectique entre appartenance et distanciation.

Revenons maintenant à la notion des ailes cousines, en nous focalisant sur la notion du couple Mari-Femme. Nous allons cette fois aborder l'élément qui maintient la stabilité du couple et qui libère et renforce à la fois l'intelligence mâle et l'intelligence femelle. Cet élément peut être la clef de voûte qui nous permettra de décrypter le cousinage et de saisir le facteur de l'articulation entre appartenance et distanciation.

C'est à partir des travaux de Calame-Griaule que nous allons commencer cette analyse. Toujours dans la phénoménologie de la parole, celle-ci montre que la parole, particulièrement la plaisanterie, est le moyen par excellence de construire, de solidifier et de conserver un couple. Loin d'être un simple canal de distraction, celle-ci est le symbole de l'amour et du plaisir que l'on a à l'égard du conjoint ou bien futur conjoint. Dans cet esprit, selon les dogons, la parole incarne en soi l'acte sexuel³⁵³ ; c'est pour cette raison qu'un garçon ne plaisante pas avec sa mère, tout comme une fille ne plaisante pas avec son père. Plaisanter avec cette catégorie de personne revient tout simplement à commettre un acte d'inceste, expliquant la relation ou parenté à respect.

À partir de ce constat, nous pouvons aborder la notion de plaisanterie sous plusieurs angles. Dans un premier temps, la plaisanterie favorise la dialectique entre émotion et réflexion. Deux éléments clés vont incarner cette dialectique. Il s'agit de l'intelligence mâle et de l'intelligence femelle. Mais avant, précisons que Calame Griaule n'évoque pas une quelconque relation directe entre le cousinage à plaisanterie et les deux types d'intelligences. En revanche, elle nous donne des pistes assez intéressantes pour aborder leur relation. En effet la plaisanterie, selon Calame- Griaule, libère à la fois deux facultés humaines. Il s'agit des bonnes affections, que l'on a à l'égard de quelqu'un, et la faculté de réfléchir. Elle soutient que la plaisanterie³⁵⁴ facilite et renforce l'amour. Elle est le premier facteur de conquête, de la construction et du maintien d'un foyer conjugal. Toujours en traitant de la

³⁵³. Geneviève Calame-Griaule, op cit., p. 320.

³⁵⁴. Op cit., p.319.

plaisanterie, Calame-Griaule écrit :

« C'est la forme de la parole que les dogons estiment indispensable entre mari et femme pour qu'ils se désirent mutuellement et procréent ensemble. ».

En plus de ce rôle clé dans la stabilité du foyer conjugal, la plaisanterie constitue le point de convergence et de la stabilité des deux types d'intelligences précitées. Calame-Griaule rapporte que dans la vie conjugale, il arrive au couple de remarquer et de souligner les erreurs de leur conjoint. Elle affirme que c'est à ce niveau que la plaisanterie intervient le plus. Et c'est sous forme d'ironie que cette plaisanterie se manifeste. Calame-Griaule³⁵⁵ écrit à titre d'exemple :

Exemple 1. *« Si la femme est en retard pour apporter le repas aux hommes qui travaillent aux champs ; le mari l'accueille par ces mots : "Aujourd'hui le repas vient de bonne heure !" ».*

Exemple 2. *« Le mari va chercher du bois et en rapporte trop peu ; la femme s'exclame : « Aujourd'hui il y a trop de bois ; qui t'a chargé ? », laissant entendre que la charge est trop lourde pour qu'il y ait pu la mettre seul sur son dos. ».*

Ces deux exemples montrent que la plaisanterie existe effectivement dans la vie du couple. Plus, celle-ci permet à chacun de dire ce qu'il pense, non seulement sans heurter son conjoint, mais aussi sans garder longtemps en lui ce qui ne va pas. Calame-Griaule continue en affirmant que l'idée sous-jacente à ce niveau est de lutter contre la querelle ouverte et la rancune dans le couple. Mieux, à travers deux exemples on constate que la plaisanterie ne se limite pas qu'à l'expression des conjoints, elle montre aussi un double jeu entre émotion et réflexion. La femme qui plaisante avec son mari est consciente du travail de celui-ci. Elle est consciente que le bois ramené n'est pas suffisant. Elle fait donc un constat objectif et rationnel. Par contre, sa manière de le dire a plus trait à l'émotion qu'à la raison, puisqu'elle ne lui fait pas une remarque rude et sobrement logique comme : « tu as apporté une petite quantité de bois ! ». Pourtant c'est une possibilité, d'autant plus que la quantité du bois est minime par rapport à l'attente de la femme. En revanche, elle lui dit de manière risible ce qu'elle pense réellement. Elle concilie dans son expression une part de réflexion et une part de la bonne émotion. Et pour reprendre les termes anthropologiques, elle concilie l'intelligence mâle et l'intelligence femelle dans son expression. Dans la même démarche, le deuxième exemple nous montre aussi que le mari concilie les deux intelligences pour parler à sa femme. Il lui fait une observation

³⁵⁵. Calame-Griaule, op cit., p. 321.

rationnelle sur un fond de bonne émotion.

Ces deux exemples montrent aussi que la plaisanterie est porteuse de la catharsis et de la distanciation. Dans chacun des exemples, le partenaire exprime, comme nous l'avons évoqué, de manière rationnelle une situation. En se prononçant, celui-ci expulse les mauvaises émotions, symbolisées par la bête femelle, tout comme il expulse la mauvaise rationalité ou bête mâle symbolisé ici par la colère. Les deux bêtes sont donc intelligemment expulsées de chacun des partenaires. Dans cet esprit, il ne reste dans le couple que l'intelligence mâle et l'intelligence femelle. La plaisanterie constitue donc à la fois une manière, pour chacun, de se purger et de se purifier, mais aussi de mettre sa rationalité en jeu dans la stabilisation de son couple. Elle constitue la voie de renforcer son adhésion à son couple tout en le soumettant à des critiques rationnelles. En plus de cette conciliation, on remarque que dans la plaisanterie, les deux intelligences coexistent pacifiquement. L'une ne supprime pas et n'exclut pas l'autre. Chacune renvoie à l'autre et, vice-versa. Autrement dit, la rationalité a besoin de l'émotion pour s'exprimer et, l'émotion a besoin de la rationalité pour être éclairée.

À suivre sous l'angle du cousinage à plaisanterie, cette dialectique entre émotion et rationalité, catharsis et distanciation est d'une importance capitale. En effet, la notion du couple est au cœur même de cette pratique culturelle. Elle est, comme nous l'avons vu, le noyau central de cette pratique. Elle est l'élément organisateur et générateur de sens aux valeurs qu'incarne le cousinage en question. De surcroît, la plaisanterie joue le même rôle dans le cousinage que dans les exemples que nous venons de voir. D'une part elle manifeste un acte rationnel ou intelligence mâle et d'autre part, elle traduit l'intelligence femelle puisqu'elle permet aux cousins plaisants d'exprimer leurs bonnes émotions les uns à l'égard des autres. L'exemple de la banque illustre à suffisance cet état de fait. C'est au travers de cet exemple, que l'on a pu observer l'acte rationnel qu'avait posé la Djerma, mais aussi l'expression de ses bonnes émotions pour donner une signification positive et à leurs échanges avec son cousin plaisant, et avec l'assistance pour faciliter le dialogue entre tous.

Par ailleurs, l'exemple de la théâtralisation manifeste cette dialectique entre intelligence mâle et intelligence femelle. Par ricochet, il permet de mener à bien le débat anthropologique sur la distanciation au sein de l'appartenance. Mais reste à

savoir si cette dialectique nous permet d'accéder au monde du cousinage à plaisanterie.

Deuxième sous-partie :

Le paradigme du cousinage.

Chapitre 1 : Le monde du cousinage.

La distanciation au sein de l'appartenance nous ouvre la voie qui mène vers le monde du cousinage à plaisanterie. Mais pour accéder à ce monde possible, nous allons faire un détour non seulement dans la pensée de Ricœur, mais aussi par une analyse profonde des ailes cousines. L'intérêt de Paul Ricœur, dans cette approche, réside dans le fait qu'il ait eu la finesse d'élaborer – de manière théorique – la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Cette élaboration constitue pour nous une charpente à partir de laquelle nous pouvons suivre voire mettre en évidence le monde du cousinage. Cela en lien avec la distanciation au sein de l'appartenance dans le cousinage à plaisanterie. À cet effet, nous allons nous appuyer sur la théorie du monde du texte, pour d'une part articuler les deux formes de dialectiques de l'appartenance et de la distanciation, mais aussi pour transcender et aboutir au monde du cousinage.

Section 1. Rapprochement entre le cousinage à plaisanterie et la théorie du texte ricoeurienne.

C'est en révélant le paradoxe du cousinage que nous allons introduire ce sous-point. Nous allons revenir à la notion des « ailes cousines » pour aborder ce paradoxe. Dans le sous-point précédent, les « ailes cousines » ont livré leurs premiers secrets. Ces derniers se sont limités à la relation symbolique entre intelligence mâle et intelligence féminine. En revanche, force est de constater que ce premier secret ne traduit pas totalement le contenu significatif des « ailes cousines ». Élargissons donc notre approche. Les « ailes cousines » faut-il se le rappeler incarnent aussi deux communautés distinctes. Ces communautés sont reliées entre elles par le pacte fondateur du cousinage à plaisanterie. En s'attribuant une identité – suivant la tradition du pacte - chacune est symbolisée par une aile. L'aile masculine pour une partie des cousins et l'aile féminine pour l'autre partie. Cette distinction des ailes cousines bouleverse complètement la première approche.

Posons le problème comme suit. Premièrement, l'émotion et la réflexion existent dans la nature humaine. Elles expriment les deux manières d'appartenir et de vivre la relation avec sa communauté. En revanche, ce format des « ailes cousines »

ne montre pas comment deux communautés ethnolinguistiques ou professionnelles différentes vont incarner une et une seule « aile cousine ». Car à suivre cette logique, la communauté qui appartient à l'aile masculine paraît comme étant une communauté essentiellement rationnelle, c'est-à-dire qu'elle est exclusivement mue par l'intelligence male. Alors que la communauté appartenant à l'aile féminine est spécifiquement émotive puisqu'elle est mue par l'intelligence femelle. Dans cette perspective, les deux ailes deviennent comme des cases dans lesquelles se trouvent emprisonnés des individus. Le cousinage cesse alors d'être une voie pour libérer ces derniers.

Pourtant, le cousinage semble contenir les germes de l'autonomisation de l'individu vis-à-vis de sa communauté ; il vise aussi l'indépendance des communautés entre elles. Tout ceci dans le rapprochement familial des ailes cousines. C'est ce double visage du cousinage que nous allons qualifier de « paradoxe du cousinage ». D'une part, cette pratique culturelle renvoie à la familiarité, puisque les cousins plaisants sont comme des membres d'une même famille. D'autre part, elle manifeste la fixation durable des différences. Et cette oscillation entre « être les mêmes » et « être différents » peut donner un autre visage de la dialectique de l'appartenance et de la distanciation – qui est notre objet d'étude. Cette dialectique déborde les couples émotion/réflexion et intelligence mâle/intelligence femelle. Elle concerne maintenant l'articulation entre l'individu et sa communauté mais aussi l'articulation entre les communautés cousines. Et c'est au cours de cette articulation que nous allons chercher la nouvelle forme que prend la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Pour ce faire, nous allons centrer notre étude sur la substance des ailes cousines.

A. Les ailes cousines comme pseudo-couple.

La création des ailes cousines à partir du pacte marque dans un premier temps la différence entre les cousins plaisants – un premier groupe ou aile dite masculine ou chef, et une deuxième dite féminine ou serviteur. En mettant en relief ces deux catégories, le cousinage à plaisanterie introduit non seulement la différenciation entre les cousins plaisants, mais aussi il cristallise cette

différenciation puisque le cousin plaisant ne peut pas s'affranchir de cette nouvelle catégorie. Tant qu'il est membre de sa communauté ethnique ou professionnelle, celui-ci reste soit mari à l'égard de l'aile féminine, soit femme à l'égard de l'aile masculine. Il ne peut pas être à la fois mari et femme ; tout comme il ne peut être un jour mari et un jour femme.

Notons tout d'abord que l'idée des ailes cousines renvoie au lien de parenté qui lie concrètement les cousins. À suivre le fondement matrimonial, la relation entre cousins plaisants est de deux ordres. Elle est soit verticale, soit horizontale. La relation verticale est celle qui existe entre un petit-fils et ses grands-parents. À titre d'exemple, nous avons le cousinage entre les Arawa et les Kanuri. Les premiers sont les descendants des deuxièmes. Quant à la relation horizontale, elle porte sur la relation entre les enfants du frère et ceux de la sœur ; et c'est sur ce dernier modèle que les ailes cousines ont été élaborées. Dans cette logique, les enfants de la sœur appartiennent à l'aile féminine et les enfants du frère à l'aile masculine. Le couple apparaît donc comme un couple fraternel : « *iyān maza* » et « *iyān mata* ».

Pour clarifier au mieux ce lien, nous allons introduire la question de la dot dans cette étude. Le rôle de la dot est central dans la répartition du statut des ailes tout comme il explicite le sens de la relation entre cousins plaisants. Nous allons nous limiter à ces deux aspects de celle-ci avant de l'aborder de manière exhaustive dans les points suivants. Ce qui est intéressant sur cette question, c'est l'établissement du lien entre les termes mari et chef d'une part et femme et servante d'autre part. Déjà nous avons vu le rôle symbolique de chacun dans la relation avec sa communauté. Nous allons approfondir cette question en interrogeant son fondement.

C'est avec Babacar Sedikh que la relation entre ces termes devient plus claire. En abordant la question de la dot, celui-ci montre qu'il a un lien manifeste entre celle-ci et les termes de chef et de servant. Il part de la théorie de l'anthropologie structuraliste pour établir le lien logique entre la dot et les ailes cousines. Dans une première approche, il se base sur la théorie du mariage comme une sorte de « communication » entre familles. Par l'échange des femmes, les familles et communautés s'emboîtent les unes dans les autres et développent une relation spécifique. Et cœur de cet échange se trouve la dot. En effet, dans les sociétés traditionnelles, la dot est l'élément fondamental du mariage. Elle est l'acte

par lequel un homme s'engage dans une alliance matrimoniale, tout comme elle témoigne de la volonté d'échange entre deux familles différentes. Généralement, cette dot est constituée de biens matériels comme la vache. Et dans l'anthropologie structurale la dot incarne et remplace l'arme de guerre.

Dans la deuxième approche, il s'appuie sur la théorie de la double fonction des faits sociaux. Il s'agit particulièrement de la fonction manifeste et de la fonction latente – comme elles sont développées dans le structuralisme anthropologique. À lire la dot suivant cette théorie, il apparaît deux dimensions. La dot est dans un premier temps la concrétisation du mariage, c'est-à-dire la matérialisation d'une relation de cœur entre un homme et une femme. Dans sa manifestation latente, la dot incarne à la fois le dialogue entre familles et une nouvelle forme d'articulation des liens de parenté entre les enfants de la jeune femme et ceux de son frère. C'est sur cette articulation que Babacar Sedikh va mettre l'accent. Pour simplifier, il prend le modèle de la famille nucléaire c'est-à-dire composée des deux parents, d'un frère et d'une sœur. Il montre que la dot – vache – que celle-ci reçoit est sa propriété. Mais au lieu de la vendre ou de l'utiliser pour d'autres fins, elle la remet à son frère. Dans cette logique, Babacar Sedikh Diouf écrit :

" En termes modernes, les enfants de la sœur sont les propriétaires du capital (la génisse) et ceux du frère, les cousins-bergers, sont les "ouvriers" qui valorisent le placement. En attendant la succession, par héritage, à la mort de leur oncle, les enfants de la sœur, pour récupérer leurs intérêts, sollicitent de leurs cousins des "cadeaux rituels" en se présentant, non pas en "patrons" exigeants et arrogants, mais en humbles demandeurs, usant des farces et des paroles amusantes, pour mériter la faveur de leurs bienfaiteurs. Il se crée ainsi, par l'échange de dons rituels contre des quolibets à détendre un bourreau, les conditions d'une succession sans heurt dès le décès de l'oncle dont les enfants, brusquement appauvris, restent intégrés, malgré tout, au sein de la famille, en toute dignité et en harmonie. Quelles que soient les dimensions de la famille c'est le même principe qui en maintient la cohésion sous le nom de parenté plaisante³⁵⁶ "

La dot devient ainsi un crédit que la sœur octroie à son frère. En revanche, elle ne doit pas récupérer ce crédit ; c'est plutôt à ses enfants qu'il revient de le récupérer graduellement auprès de la famille de leur oncle utérin. À travers cet acte,

³⁵⁶ Babacar Sedikh Diouf : *La parenté plaisante. « Maât » ou règne de l'harmonie sociale originelle*, in "Initiative de valorisation des capacités africaines dans la gouvernance et la prévention des conflits", op cit p. 19.

ces enfants montrent leur reconnaissance à l'égard de cette famille, qui a fructifié leur bien, en se rabaissant et en leur conférant le titre de chef. Ce qu'il faut retenir de ce passage, c'est que le terme « chef » de l'aile masculine exprime la reconnaissance de l'effort fourni par celui-ci. C'est ainsi que les iyan maza ou aile masculine devient synonyme de chef et, les iyan mata ou aile féminine porte le titre de servant.

En revanche cet aspect fraternel ne couvre pas intégralement le contenu significatif des ailes cousines. Car la relation entre cousins n'obéit pas aux règles de hiérarchisation comme la primogéniture. Cette dernière est spécifiquement présente dans la relation parallèle – entre les enfants de deux frères ou bien les enfants de deux sœurs. Pour faire plus clair, prenons l'exemple d'une famille qui est composée de quatre enfants, en plus des deux parents. Deux fils Ali et Sani, deux sœurs Michelle et Amina. La relation entre les enfants de Ali et Sani tout comme Michelle et Amina sont du même ordre. Ils se considèrent comme étant des frères et sœurs au même titre que leurs parents. Les enfants des deux frères sont cousins de ceux des deux sœurs. La relation entre ces enfants est dite croisée, tandis que celle de Sani et Ali – ainsi que de Michelle et Amina – est parallèle. Et cette dernière est régie par la primogéniture. Celle-ci est essentiellement basée sur la relation hiérarchique qui existe entre les aînées et leurs petits frères. En effet, dans les traditions africaines particulièrement, la position de l'enfant dans le repère familial est très symbolique. Singulièrement sur la question d'aînesse. Comme le soutient R. P. Placide Tempels, l'aîné est cette figure proche des parents c'est-à-dire le relais de l'image de la passerelle entre les vivants et les ancêtres. Dans cet esprit, l'aînesse est synonyme de respect au même titre que la paternité.

Une autre particularité de la relation croisée est le double visage de la familiarité et de la différence – comme nous l'avons évoqué dans la première sous-partie. C'est donc sur la relation croisée que le cousinage à plaisanterie jette ses bases. Dans le cousinage, en général, il n'existe que la relation d'égalité et de familiarité dans la différence. Ceci concerne et le cousinage classique – intrafamilial – tout comme le cousinage à plaisanterie. Loin de reproduire la classification hiérarchique, la relation entre cousins vise plutôt la reconstitution du couple primordial.

C'est chez Marcel Griaule que cette particularité va trouver ses éléments de clarification. À la fin de son article, celui-ci met en relief la signification

métaphysique du cousinage à plaisanterie. Pour développer son approche, celui-ci se base sur la lecture mythologique du cousinage à plaisanterie. Il montre que, suivant la tradition dogon, les cousins plaisants forment en réalité une sorte de pseudo- jumeaux. Ils se complètent tout en restant différents les uns des autres. Dans ces passages, Griaule rapporte que le but du cousinage est de reconstituer la gémellité primordiale. En ce sens, il établit un lien entre le cousinage à plaisanterie et le mythe d'origine. Marcel Griaule montre que la mission primordiale du cousinage est de reconstruire le « couple primordial³⁵⁷ », ne serait-ce que sur le plan symbolique. Ce couple est l'image de la gémellité. Une gémellité qui non seulement incarne la volonté de Dieu, mais aussi forme une unité d'essence avec celui-ci. La familiarité traduit en acte le symbole en germe dans le couple mythique. Elle est cet élan qui conduit vers l'unité d'une essence qui se manifeste dans la différence. C'est donc une sorte de débordement de la différence pour aboutir au même ou équivalence des cousins plaisants. Dans cet esprit, les ailes cousines constituent une sorte de « métaphore de couple ».

B. Les ailes cousines comme un système à part entière.

À partir de cette première approche conceptuelle, on observe certains traits de la métaphore dans les ailes cousines. En effet, les ailes cousines constituent en soi un dépassement des liens biologiques. Bien que le mythe montre un certain dépassement desdits liens, d'autres penseurs donnent une signification plus abstraite du cousinage en question. À suivre ceux-ci, on se rend à l'évidence qu'au-delà du symbolisme, les ailes cousines relèvent plus d'un système à part entière.

Pour mener à bien cette étude, nous allons aborder l'approche structuraliste. Nous allons mobiliser des auteurs comme Louis Dumont et Radcliffe-Brown. Dans une large mesure, notons que les anthropologues structuralistes considèrent qu'il serait une erreur de limiter exclusivement la parenté à une résultante biologique. À étendre cette conception au cousinage nous serons tentés d'affirmer, dans un premier temps, que celui-ci ne se limite donc pas au fondement matrimonial. Nous avons vu déjà qu'il est aussi issu d'un pacte sociopolitique.

³⁵⁷ Marcel Griaule, *Alliance Cathartique*, op cit., p. 258.

Et c'est dans cet esprit que des auteurs comme Louis Dumont³⁵⁸ ont mené une analyse particulière de la parenté de manière générale. En se distinguant de Gellner et en s'appuyant sur Claude Lévi-Strauss, il soutient que la nature de la parenté ne se résume pas au biologique. Au contraire, la singularité de celle-ci réside dans sa capacité à transcender les données biologiques pour constituer un système en soi.

Bien que le cousinage soit fondé sur la base matrimoniale et la base sociopolitique, les ailes cousines sont particulièrement conçues à partir du modèle matrimonial. Sans pour autant s'y limiter, celles-ci intègrent aussi le pacte sociopolitique. Voyons avec Louis Dumont comment du modèle matrimonial, les ailes cousines sont devenues un modèle à part entière. Nous allons pour ce faire, nous fier au modèle du système de parenté. Le choix de ce dernier est lié au fait qu'en étant à la fois lié intimement au modèle patrimonial et constitue en soi un système, la parenté peut servir de passerelle entre les deux formes de modèles précités. Nous n'allons pas revenir sur la dimension matrimoniale de la parenté. Nous allons plutôt nous focaliser sur l'aspect systémique de la parenté.

En s'appuyant sur la théorie structuraliste, Louis Dumont définit ce système comme étant un ensemble structuré des usages sociaux – qui sont observables à travers les comportements des personnes apparentés. Ces usages sociaux peuvent être extraits du comportement d'une personne par rapport à une autre personne. Dans le souci de précision, il soutient que le « mot » système renvoie à l'idée d'une structure. À partir de cette première définition, il soutient que la parenté ne se différencie en rien de la vie sociale. En d'autres termes, la société est une sorte de prolongement du cercle parental. Ce qui veut dire que les deux sont régis par les mêmes valeurs tout en formant le même type de système.

Bien avant Louis Dumont, Radcliffe-Brown aborde la question du système de parenté. En se basant sur Montesquieu, ce dernier montre que la société en général est basée et fonctionne comme un système. Il définit le système comme étant un « tout » c'est-à-dire, un ensemble de corrélation entre des faits et événements sociaux. Ceci, à l'image d'un système logique. Pour expliciter sa théorie, il prend l'exemple du système bancaire britannique. Il le définit comme étant l'ensemble d'actions,

³⁵⁸ Louis Dumont, *Groupes de filiation et alliance de mariage, introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris éditions Gallimard, 1997, pp. 23-40.

d'interactions et de transactions financières et monétaires qui s'effectuent dans le pays. Il montre que c'est la relation logique entre éléments qui constitue ledit système bancaire.

À lire sous l'angle de la parenté, Radcliffe Brown soutient que celle-ci est configurée comme un système à part entière. Et pour mettre en relief le système de parenté, il suffit, selon l'auteur, d'isoler soit réellement ou conceptuellement le tout que forment les actions et interactions entre parents. À titre illustratif, il soutient que la parenté à respect qui existe entre un homme et sa belle-mère ou son père traduit avant tout la place que celui-ci occupe dans la structure familiale une place et un statut précis. C'est donc dans une relation plutôt juridique que le système de parenté se manifeste – en lieu et place d'une place du simple symbole³⁵⁹.

Dans la même lancée, l'auteur se penche sur la conduite des personnes qui composent une famille. Il s'intéresse particulièrement à la relation qui se crée à partir du mariage. Il constate qu'il existe deux manières de se comporter – en fonction de la personne – interlocuteur. Une relation de familiarité entre l'enfant et son oncle maternel ; une relation de respect entre l'enfant et ses oncles et tantes paternels. En s'appuyant sur cette lecture, il tire les conclusions suivantes :

« Peut-être est-il utile de dresser un bref bilan de notre hypothèse, avec les suppositions qu'elle comporte et quelques-unes de ses implications les plus importantes.

1. *Dans la plupart des sociétés que nous appelons primitives, la parenté est la base essentielle de la réglementation des conduites des individus les uns envers les autres, grâce à des modèles de comportement déterminés et correspondant à chaque type de relation de parenté.*

2. *On trouve quelquefois associée à cette caractéristique, une organisation segmentaire de la société globale (lignée, clans).*

3. *Tandis que la relation de parenté est toujours et nécessairement bilatérale (cognatique), l'organisation segmentaire exige l'adoption d'un principe unilinéaire impliquant un choix entre les institutions patrilineaires ou matrilineaires.*

4. *Dans un type déterminé de sociétés patrilineaires, le modèle particulier de comportement du fils de la sœur à l'égard de l'oncle maternel et réciproquement, découle du modèle de comportement liant l'enfant à sa mère, lui-même produit de la vie sociale à l'intérieur de la famille restreinte.*

5. *Ce même type de comportement s'étendra à tous les parents maternels, c'est-à-dire à la famille entière ou au groupe auquel l'oncle maternel appartient.*

³⁵⁹ Radcliffe Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, traduction française : Les Éditions de Minuit, 1968, traduction de Françoise et Louis Martin Présentation et notes de Louis Martin, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, p. 41.

6. *Dans les sociétés où existe le culte de l'ancêtre patrilinéaire (telles que les BaThonga et les habitants des îles Friendly), le même type de comportement s'étendra aussi aux dieux de la famille maternelle.*

7. *Le type spécifique de comportement envers les parents maternels (vivants et morts) ou envers le groupe maternel, ses dieux et ses objets sacrés, s'exprime dans des coutumes rituelles précises ; la fonction du rituel est, ici comme ailleurs, de fixer et de rendre permanents certains types de comportement, avec les obligations et les sentiments qu'ils impliquent.*³⁶⁰»

Ces points montrent que les comportements qui réglementent la famille constituent le premier modèle du règlement d'une société. Par ricochet, la famille devient la plantule ou la société en miniature. Et ce qu'il faut retenir de cette démarche de Radcliffe-Brown, c'est que les règles transcendent les liens biologiques. D'ailleurs, il précise que la dot est la condition sine qua non d'intégration de l'enfant dans la lignée de son père. Car sans celle-ci, l'enfant reste exclusivement comme membre de la lignée maternelle. On voit donc que les règles – incarnées par la dot ici – sont plus importantes que le lien biologique. C'est à partir de cette approche que Brown va décliner sa conception de « système ». Il soutient que dans un système, le lien de parenté n'est pas forcément lié à une quelconque relation généalogique. Deux personnes – appartenant à des lignées distinctes – peuvent être parentes. Ceci rompt voire s'oppose à la conception ordinaire de la parenté biologique. Dans cet esprit il écrit :

« Certaines sociétés considèrent que des personnes sont liées par des parentés de même type, sans avoir aucun lien généalogique réel. Par exemple les membres d'un clan sont « parents », bien qu'on ne puisse pas toujours préciser leur ascendance à partir d'un ancêtre commun. Par-là, le clan se distingue de la lignée. Ainsi un système de parenté est en premier lieu, un système de relations dyadiques entre deux personnes à l'intérieur d'une communauté que régleme alors, d'une certaine façon, la coutume sociale.

Un système de parenté implique aussi l'existence de groupes sociaux définis. Le premier est la famille domestique, groupe de personnes vivant ensemble à un moment donné, dans une même habitation, ou un ensemble d'habitations, et prenant certaines dispositions économiques constituant une « économie domestique commune ». La famille domestique varie selon sa forme, sa dimension et sa manière de vivre en commun. Elle peut consister soit en une simple famille élémentaire, soit en un groupe d'une centaine de personnes ou même davantage, comme la zadruga des Slaves du Sud ou la taravad des Nayars. Le rassemblement local de familles domestiques joue un rôle important dans certaines sociétés ; de même que dans de nombreux systèmes de parenté les groupes unilinéaires de parents : lignée, clan, groupe et moitié.

Aussi le système de parenté est-il un réseau de relations sociales d'un type exactement défini et constitue-t-il par là une partie de ce réseau total des relations sociales que j'appelle structure sociale. Font partie du système, les droits et devoirs réciproques des

³⁶⁰ Radcliffe-Brown, op cit., pp : 59-60.

parents et les coutumes sociales observées dans leurs contacts sociaux, qui permettent la description des relations sociales. Le culte des ancêtres, là où il existe, est une partie réellement significative du système de parenté, puisqu'il est constitué par les relations liant les personnes vivantes à leurs parents défunts et qu'il affecte les relations réciproques de ces personnes vivantes. Les termes qu'une société emploie pour désigner les parents font partie du système ; tout comme les idées que les gens eux-mêmes se font de leur parenté.³⁶¹»

On constate alors une sorte de transition voire un dépassement de l'aspect matrimonial de la parenté pour aboutir à l'aspect purement juridique. Ce ne sont plus les liens biologiques qui déterminent la parenté, c'est plutôt les règles qui régissent les comportements des uns à l'égard des autres. Et à revenir au niveau des ailes cousines, on observe cette même variante. Loin d'être exclusivement matrimoniales, les ailes cousines sont régies par un certain nombre de comportements codifiés. Ces comportements prennent le contre-pied de la relation de respect qui existe entre un enfant et sa famille paternelle. Dans cette logique, les ailes cousines cessent d'incarner le couple biologique pour devenir un couple symbolique – comme nous venons de l'évoquer.

À partir de cette étude, on constate une convergence entre l'approche symboliste de Griaule et l'approche structuro-fonctionnaliste de Radcliffe-Brown. Bien que les deux approches soient distinctes, en effet, force est de constater qu'elles mènent vers un même point. En s'appuyant sur le symbolisme, Griaule montre que les ailes cousines supplantent le couple ordinaire en érigeant ses « valeurs » au niveau du couple mythique. Dans la même perspective, Radcliffe-Brown montre que la parenté se fonde certes sur le lien biologique, mais celle-ci ne se limite pas tout simplement à ce lien. Tout comme prôné dans le symbolisme de Griaule, la parenté est prolongée par les valeurs de la société. Ce qui pousse à préciser que les ailes cousines ne traduisent pas nécessairement l'existence du lien biologique. Et ceci facilite l'extension de ces liens avec la signature du pacte du cousinage. En résumé les ailes cousines présentent, d'une part, le mode de relation inter-communautés sous l'angle de la parenté biologique, d'autre part, elles érigent la parenté biologique en modèle sociopolitique.

C'est à partir de cette convergence que le rôle métaphorique des ailes cousines apparaît. Certes, il peut paraître un peu exagéré de donner une même

³⁶¹ Radcliffe Brown., p. 78.

signification à ces deux notions. Pourtant, à creuser davantage, on se rend à l'évidence que celles-ci se recouvrent valablement. Et pour approfondir cette question, nous allons nous rapprocher de Paul Ricœur. Particulièrement ses travaux sur la notion de métaphore. Il n'a certes pas traité la question du cousinage à plaisanterie ainsi que du rapprochement entre ailes cousines et métaphore ; mais son étude sur la métaphore est d'un intérêt capital. Et ce sont les caractéristiques de la métaphore qui nous intéressent spécifiquement. Nous allons progressivement mettre en exergue celles-ci tout en vérifiant leurs concordances avec les ailes cousines.

Appuyons-nous sur les quatre traits spécifiques de la métaphore chez Ricœur. Il soutient que la métaphore concerne essentiellement les idées. Dans la suite de I. A. Richard, Ricœur précise que par définition, la métaphore énonce une idée en la manifestant sous une autre idée. C'est donc dans un mouvement d'idée qu'apparaît la métaphore puisqu'elle implique constamment le déplacement du sens, par exemple, d'un mot à autre. Cette caractéristique n'est pas sans rappeler l'idée de la parenté – portée par le système de parenté cher à Radcliffe-Brown et celle de pseudo-jumeau de Griaule. En étant spécifiquement fondé sur l'idée de parenté, cette conception montre que les ailes cousines relèvent des idées et non des liens biologiques tout simplement.

Par la suite, Ricœur montre que le mouvement des idées s'effectue suivant deux phases. Dans la première phase, la métaphore évoque l'idée d'emprunt de sens. Ce dernier s'oppose au sens propre. Mais la métaphore suppose non seulement l'absence du sens propre, mais aussi, elle suppose le remplacement de celui-ci par le sens métaphorique. Dans la même suite, Ricœur soutient que la métaphore est en lien avec le concept d'allotrios, c'est-à-dire qu'elle est une transposition d'un nom étranger. Nous voici alors de plain-pied dans la convergence entre Griaule et Radcliffe-Brown. Nous venons de montrer que leur convergence réside dans le déplacement de « l'idée » de famille biologique à celle de famille juridique. Le premier ayant servi de modèle au deuxième c'est-à-dire, le système de la parenté tout comme le mythe emprunte l'idée de parenté biologique pour l'introduire dans la formation institutionnelle de la société en question. Ainsi, à l'issue de cette lecture, il appert que les ailes cousines constituent une métaphore du « couple familiale ».

Par ailleurs, cette métaphore du couple ouvre un autre volet de notre étude sur les ailes cousines. Ce premier rapprochement entre les ailes cousines et la pensée

ricœurienne, loin d'épuiser notre curiosité ouvre d'autres interrogations. En incarnant la convergence entre structuralisme et symbolisme, le contenu significatif des ailes cousines ne semble pas se limiter à un simple transfert formel d'idée qui va d'un système biologique à un système juridique. En étant un symbole en soi, les ailes cousines peuvent contenir d'autres informations qui dépassent ledit transfert. Dans cette lancée, nous allons, dans le point suivant, approfondir la lecture de ce contenu significatif.

Section 2. Du monde du texte au monde du cousinage.

C'est par un rapprochement entre le cousinage à plaisanterie, de manière générale, et la pensée ricœurienne que nous allons boucler cette analyse. Dans un premier temps, nous allons partir d'un rapprochement entre les ailes cousines et la théorie du texte. Le projet de faire ce rapprochement peut paraître inadéquat et stérile. Pourtant c'est par celui-ci que nous pouvons saisir au mieux le contenu significatif des ailes cousines et, par ricochet, approfondir l'étude du cousinage à plaisanterie. Le choix de nous tourner vers cette théorie s'explique pour deux raisons. La première raison, c'est de partir du premier croisement entre les ailes cousines et la métaphore chez Ricœur. C'est l'opportunité d'établir significativement le lien de convergence entre l'approche anthropologique et celle de la philosophie ricœurienne. La deuxième raison consiste à tirer profit du résultat dudit croisement. Il s'agit d'interroger l'aspect symbolique des ailes cousines, cela, dans la suite des études ricœuriennes du symbole et de la théorie du texte. Par la suite, nous allons voir comment la théorie du texte peut nous permettre d'expliquer le monde que le cousinage déploie devant lui. Pour ce faire, nous allons passer par le symbole qu'incarne le cousinage.

A. Les ailes cousines et la théorie du texte Chez Ricœur.

Après ce premier parcours conceptuel de la métaphore, nous allons voir dans quelle mesure les ailes cousines peuvent correspondre à celle-ci. Franchissons l'obstacle de la différence qui existe entre la métaphore – telle que nous venons de la définir – et les ailes cousines. La première est une figure de style qui relève du

langage, donc de la linguistique. Les ailes cousines relèvent de l'anthropologie. Mais cette différence n'est qu'apparente. Claude Lévi-Strauss montre déjà qu'il y a une convergence entre l'anthropologie et la linguistique. Toutes les deux portent sur l'interaction langagière entre les humains. En plus de la démarche méthodologique, Lévi-Strauss montre que la parenté est en soi une communication. Au-delà de la circulation des femmes entre communautés, la parenté est un moyen de briser l'insularité des communautés. C'est donc une sorte de « voix » par laquelle les communautés se rapprochent, interagissent et transcendent la distance culturelle et souvent géographique. Par conséquent, la parenté est une sorte de « texte » que nous pouvons lire au même titre que le texte écrit.

Pour mieux clarifier notre démarche, mobilisons Ricœur. Dans son herméneutique, Ricœur fait une lecture singulière de la notion du texte. Dans une approche positive à l'égard de l'écriture, Ricœur soutient que le texte est un discours fixé par l'écriture. Cette fixation du discours oral ne constitue pas en soi un péril de la civilisation et /ou un simulacre de la sagesse humaine. Plutôt, l'écriture est une porte ouverte vers le déploiement d'un monde nouveau. Dans la suite de Gadamer, Ricœur souligne que le texte laisse apparaître une signification qui n'est pas l'intention de l'auteur. Il y a donc une dissociation entre l'intention de l'auteur et la chose du texte. Il résume cette disjonction par les deux questions³⁶² suivantes : what does the text mean ? what do you mean ?

Seulement, Ricœur ne confine pas la signification de la notion du texte à l'écriture. Loin de là, il estime que le symbole constitue aussi un texte. L'objectif de l'herméneutique ricoeurienne dépasse, en effet, le simple débat sur la méthodologie dans les sciences humaines. À travers celle-ci, Ricœur mène une archéologie du « Soi », en brisant le « je pense, donc je suis » cartésien. Particulièrement dans son ouvrage « De l'interprétation », en faisant une extension du concept d'interprétation, Ricœur développe une nouvelle définition de la notion de texte en question. Il soutient que le texte ne se limite pas uniquement à l'écriture, il concerne aussi les mythes et symboles. Il écrit :

« ... La notion du texte en effet peut être prise elle-même en un sens analogique. [...] Dans la mesure où la notion de « texte » déborde celle « d'écriture ». [...] Cette notion de « texte » – ainsi affranchie de celle d'« écriture » – est intéressante/ Freud y fait recours

³⁶² Paul Ricœur, *Écrits et Conférences* 2, Paris, Éditions du Seuil, 2010 p. 37.

*souvent, en particulier lorsqu'il compare le travail de l'analyse à la traduction d'une langue dans une autre ; le récit du rêve est un texte inintelligible auquel l'analyse substitue un texte plus intelligible.*³⁶³ »

Dans la suite de cette approche, Ricœur montre que ce n'est pas seulement l'écriture qui s'offre à l'interprétation, c'est plutôt tout signe, mythe ou symbole. En d'autres termes, tout comme l'écriture s'émancipe de l'auteur, le texte s'affranchit de l'écriture. D'ailleurs, Ricœur, ne s'est-il pas appuyé sur le modèle du texte pour élaborer les modèles de l'action et de l'histoire ?

Revenons-en au cousinage à plaisanterie. Nous venons de montrer que les aïles cousines constituent le symbole de la parenté biologique. Sans pour autant revenir sur cet aspect, nous allons donc établir directement un deuxième parallèle avec la pensée de Ricœur. Faut-il le rappeler, Ricœur ne cesse de rappeler cette assertion kantienne « le symbole donne à penser ». Au cœur de celle-ci, Ricœur constate qu'il existe un lien intrinsèque entre le symbole et la réflexion. Dans l'optique d'analyser au mieux cette articulation, Ricœur inscrit le symbolisme en question dans la linguistique au même titre que la polysémie. Il soutient que ces deux derniers font relèvent de la constitution et même du fonctionnement du langage. Dans cette optique, l'étude du symbole – du fait de son double sens – n'est pas étrangère à l'étude du texte écrit.

C'est à partir du rapprochement entre symbole et texte que la pensée de Ricœur ouvre une voie qui conduit au premier rapprochement entre les aïles cousines et la théorie du texte. Notons tout d'abord, le texte³⁶⁴ permet au discours de prendre corps à travers l'écriture, de rompre avec l'évanouissement de la parole et d'occulter les interlocuteurs. En effet, le discours³⁶⁵ ou « parole vive » porte sur un sujet précis, s'effectue entre des interlocuteurs, sur une thématique donnée et dans un contexte particulier. Et le passage du discours oral au texte écrit se réalise par une métamorphose du discours en question. Il soutient que le premier changement est l'inexistence de la situation commune entre l'écrivain et le lecteur. Dans cette

³⁶³ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Essai sur Freud, Paris, Éditions Seuil, 1965, p. 35.

³⁶⁴ La théorie du texte est la réponse ricoeurienne aux auteurs qui accorde une priorité à la parole vive au détriment de l'écriture... Cf Housamedden Darwish, *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

³⁶⁵ Paul Ricœur, *Discours et Communication*, Paris, éditions L'Herne, 2005, pp.7-9. Aussi, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique, éditions du Seuil, 1986. p. 127.

logique, la « parole » cesse d'être vive. Elle n'existe que par le canal de l'écrit. Aussi, le texte occulte les deux interlocuteurs. Tout comme le contexte – l'ici et le maintenant dans lequel s'effectue le discours ou parole vive – le « discours » est fait par l'intermédiaire de l'écrit. C'est donc l'immédiateté entre celui qui parle et le destinataire qui est abolie.

Établissons un premier parallèle entre les ailes cousines et cette étape de la notion du texte. À l'image du texte, l'élaboration des ailes cousines n'est pas sans engendrer quelques changements dans le pacte fondateur du cousinage à plaisanterie. En effet, aussitôt le pacte effectué, l'émergence des ailes cousines occulte les « signataires » dudit pacte. De tout temps, les récits du cousinage ne donnent pas avec exactitude le nom des signataires. Ils tombent dans l'anonymat, au point où personne ne s'en souvient de leur identité. Le pacte devient non pas le fait des individus, mais le fait des ancêtres. Il sort du cercle classique d'une simple communication entre deux interlocuteurs – puisqu'il intègre les générations avenir. Dans la même lancée, les ailes cousines abolissent la situation d'immédiateté qui existait entre les signataires du cousinage. Ce pacte devient ouvert et concerne tout membre de la communauté – comme nous l'avons montré dans l'extension de la relation entre l'enfant de la sœur et son oncle ainsi que sa famille maternelle.

Ensuite, le texte permet de transmettre le discours à travers les générations, du coup, il est porteur d'une histoire qui lui est propre. Alors, l'émergence de l'histoire du texte s'accompagne d'un nouveau sens qui n'est pas foncièrement ancré dans l'intention de l'auteur. C'est surtout ce dernier point qui intéresse notre réflexion. À ce propos, une notion clé retient notre attention. Il s'agit de la « signification³⁶⁶ ». Ricoeur a mis en relief deux dimensions de la signification. Il y a la signification verbale et la signification mentale. Ces deux dimensions de la signification symbolisent d'une part l'intention de l'auteur, d'autre part l'autonomie du texte. Le premier sens de la signification est ce que l'auteur « veut dire », c'est la dimension psychologique du texte. Le second sens est le contenu dépsychologisé d'un texte. À ce niveau, le texte s'est affranchi de l'intention de l'auteur. Ainsi, il

³⁶⁶ Op cit., p. 37.

naît ce que Ricœur a qualifié de « monde du texte » qui est une double pulsion :
« hors du monde, vers le monde³⁶⁷ ».

Cet affranchissement du texte constitue une parfaite illustration des ailes cousines. À la base le cousinage à plaisanterie, de manière générale, vise soit à faire la paix, soit à établir un rapprochement entre des parents qui semblent s'éloigner voire faciliter la coexistence entre des personnes différentes comme les grands- parents et les petits-fils, pour ne citer que ceux-là. Malgré ce rôle, les ailes cousines – qui constituent le cœur du cousinage – sont porteuses de certaines valeurs et permettent des pratiques nouvelles. Par essence, la plaisanterie porte sur les référents culturels des communautés cousines. Mais avec les ailes cousines, celle-ci dépasse ces référents, cela, en intégrant la plaisanterie dans des nouveaux contextes comme l'exemple de la banque – qui porte sur une thématique qui n'a rien à voir avec les valeurs culturelles des deux cousins plaisants.

Enfin, la singularité du monde du texte réside dans la spécificité de sa relation avec la notion de référence. Revenons donc aux travaux de Ricœur sur la métaphore pour approfondir cette lecture. Cinq sous-points vont marquer cette étude.

Dans le premier point, Ricœur va faire une lecture de la notion de « référence » en question. Il l'intitule « postulat de la référence ». Le choix de ce titre renvoie à la place de la référence dans l'analyse de la métaphore. À l'image du sens, la référence porte-t-elle une double signification ? En d'autres termes, peut-on dire qu'il existe une référence métaphorique ? Pour mener à bien cette démarche, Ricœur s'appuie sur deux approches qui semblent opposées. Il part de la distinction faite entre la sémiotique et la sémantique. Ceci, dans l'esprit de clarifier la théorie de Frege du sens et de la dénotation : *sinn* (sens) et *bedeutung* (dénotation ou référence). Dans cette théorie, il est stipulé que le sens se distingue de la dénotation par leur orientation. Le premier renvoie à la signification ou contenu d'un discours. Le deuxième concerne la prétention de tout discours à saisir le monde extérieur. L'esprit de cette théorie est surtout de mettre en relief le lien étroit qui existe entre le signe, le sens et la dénotation ou référence. Il soutient que pour un signe correspondent un sens et une référence. En revanche, une référence peut correspondre à plusieurs signes. À titre illustratif, il évoque « l'étoile du soir » et « l'étoile du matin ».

³⁶⁷Paul Ricœur, *Op cit.*p.40.

Mais Ricœur ne se limite pas seulement à la pensée de Frege, il s'intéresse aussi à Benveniste. À la différence de Frege, ce dernier soutient une approche dite de « dissociation analytique ». Si chez Frege le nom propre est la passerelle par laquelle la proposition acquiert une dénotation, chez Benveniste, c'est plutôt de la phrase que la dénotation se communique au mot. Il apparaît, dans ce cas, que la pensée de Benveniste prend le contre-pied de celle Frege. Seulement, Ricœur constate qu'au-delà de leur disparité, ces deux approches partagent un point commun. Il s'agit de la polarité de la référence. Cette polarité s'incarne dans, et par l'appellation d'objet – suivant l'approche frégréenne – et l'état de chose – suivant l'approche de Benveniste.

Et c'est chez Wittgenstein que Ricœur va trouver la représentation exacte de cette polarité. En effet, dans le « Tractatus logico-philosophicus » celui-ci conçoit le monde comme une « totalité de faits ». Par la notion de fait, il entend tout simplement l'idée des états des choses c'est-à-dire, la combinaison des objets ou choses. C'est donc dans le couple que forment l'objet et l'état des choses que Ricœur perçoit cette polarité de la référence ; d'autant plus qu'il répond au couple nom- énoncé.

Faut-il le noter, cette double polarité renforce toujours la relation entre référence et prétention à saisir le monde extérieur. Ricœur revient dans ce débat en rapportant le travail de Strawson. Dans la même lancée que Frege, celui-ci distingue la fonction indispensable de la référence. Il s'agit de la fonction identifiante et la fonction prédicative. En étant portée par le nom – qui est logiquement propre – la fonction identifiante est en relation intime avec la référence. Car, comme le stipule John Searle « *quelque chose doit-être pour que quelque chose puisse être identifié* ³⁶⁸ ». En d'autres termes, la référence suppose une évidence – dans le sens de l'existence autonome de l'objet.

Mais ce parcours conceptuel de la référence ne donne pas les différentes facettes de celle-ci. Il manifeste juste une première approche de la notion et, il reste ouvert sur d'autres entités du discours. Ricœur, dans cette démarche, soutient que le changement de modèle du discours – au-delà de la simple phrase – mène vers

³⁶⁸ Paul Ricœur, *Métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975, p. 276.

l'exploration d'une autre facette de la référence. Pour ce faire, il prend l'exemple du texte en tant qu'œuvre³⁶⁹.

Pour clarifier sa démarche, Ricœur reformule l'approche frégéenne. Il postule qu'il ne faut pas se contenter de la structure de l'œuvre, il faut aussi supposer son monde. Ce n'est donc plus du mot et de sa dénotation qu'il s'agit, c'est plutôt de l'œuvre et de son monde. Ainsi, le sens du mot correspond à la structure de l'œuvre et sa dénotation au monde de l'œuvre.

Dans le renouvellement de l'objet de réflexion, Ricœur s'est particulièrement intéressé à l'herméneutique. Dès le début du chapitre « la métaphore et la référence » il évoque l'idée selon laquelle, la question de la référence concerne deux niveaux distincts. La sémantique et l'herméneutique. La première porte sur la relation entre la phrase et la référence, la deuxième porte sur la forme de discours qui dépasse la phrase. En se penchant sur la question de la référence en relation avec les œuvres, Ricœur oriente naturellement son étude vers l'herméneutique. À ce niveau, il va au-delà de la tradition herméneutique qui est issue de Schleiermacher et de Dilthey. Cette tradition vise, à travers l'herméneutique, le décryptage de l'intention cachée derrière l'œuvre. Pourtant, Ricœur estime que la quête du monde déployé devant l'œuvre est moins égarant que le déchiffrement – dont il est question dans la tradition issue de Schleiermacher et Dilthey. Le choix de cette approche est lié à la spécificité de l'œuvre littéraire. À travers celle-ci, la relation entre sens et référence est « suspendue ». Il écrit :

« La production du discours comme « littérature » signifie très précisément que le rapport du sens à la référence est suspendu. La « littérature » serait cette sorte de discours qui n'a plus de dénotation, mais seulement des connotations³⁷⁰. ».

Faut-il le préciser, la suspension n'est pas synonyme d'absence de dénotation ou référence. Plutôt, l'œuvre littéraire déploie une dénotation de second rang. Il y a donc une « référence suspendue » et une « référence déployée ». À l'image du sens littéral et du sens métaphorique, Ricœur soutient qu'à partir de la référence littérale, le texte déploie une référence métaphorique. Celle-ci est construite sur les ruines de la première référence. Dans cette perspective, il

³⁶⁹ Ibid., p. 277.

³⁷⁰ Paul Ricoeur, op cit., p.278.

développe tout un plaidoyer contre la référence. Nous reviendrons sur cette question dans le point suivant. Ce qui nous intéresse à ce niveau, c'est effectivement la présence de ce double aspect de la référence au sein du cousinage.

La spécificité des ailes cousines ne se limite pas qu'à la relation qu'elles établissent entre les cousins plaisants, elle réside aussi dans sa relation avec la différence ethno-professionnelle et culturelle entre cousins plaisants. En effet, l'établissement du pacte et la fixation des frontières entre cousins plaisants semblent donner une valeur particulière à la différence. Partout l'élaboration des « ailes cousines » pose un problème quant à la valeur réelle de la différence matérielle – entre les cousins plaisants. Faisons un détour par la plaisanterie que nous allons cerner au mieux l'enjeu de ce problème.

Dans la première sous-partie, nous avons montré que la plaisanterie constitue l'élément clé du cousinage. À travers celle-ci, les cousins plaisants échangent des satires. Prenons l'exemple de cette plaisanterie

- Le peulh : Esclave Bobo, tu veux du lait pour tremper ta chenille ?
- Bobo : Esclave Peulh, est-ce que je te propose de la bière de mil pour tremper ton bœuf ?

On constate qu'au cœur de cette plaisanterie se situent les préjugés. Les cousins plaisants véhiculent en toute liberté des préjugés sur leurs cousins plaisants. Ils font la peinture de tout ce qui peut paraître négatif dans la culture du partenaire de jeu. Et ce que l'on peut retenir, de manière synthétique de cette plaisanterie, c'est le recours à l'identité collective. Il y a donc l'existence d'une référence au sein du cousinage. Cette référence valide et permet le cousinage. Un Bozo n'est pas le cousin plaisant d'un Breton – par la simple raison que le couple que forme ces communautés n'existe pas dans la dénotation du cousinage à plaisanterie. Le pacte est basé sur la « référence » par exemple du couple « Bozo-Dogon ». Dans cette logique, les satires se font en fonction des valeurs culturelles de chaque cousin plaisant.

Cependant, avec l'institution des ailes cousines on assiste à la coexistence de deux références culturelles. En plus de la référence aux identités communautaires viennent s'ajouter les ailes cousines. Ce qui est important à ce niveau, ce que chaque cousin plaisant se trouve ancré dans deux appartenances différentes. Il appartient à sa communauté initiale, aussi il appartient à la communauté que forment les ailes

cousines. Il est par exemple Kanuri et Mari du Ba'aré ; ou bien il est Ba'aré et femme du Kanuri. Il y a donc une double appartenance tout comme il y a une double référence.

En se basant sur cette double référence, on se rend à l'évidence que le cousinage renvoie à une référence dédoublée, tout comme elle renvoie à un sujet dédoublé. Pour limiter, restons au niveau de la référence dédoublée. Dans la suite de Ricœur, nous pouvons soutenir qu'il serait contreproductif de se confiner dans la quête continue de la référence littérale ou identité communautaire des cousins plaisants. Ce qui est capital dans le cousinage c'est plutôt la référence que celui-ci déploie devant lui. Cette référence est celle qui résulte du pacte et maintient celui-ci durablement. Il s'agit évidemment des ailes cousines. À travers celles-ci, le cousinage met entre parenthèses l'identité ethnolinguistique ou professionnelle. À l'image du texte, il s'exile « *hors du monde ou sans monde* » pour reprendre l'expression de Ricœur. Mais ce dépassement du monde ne signifie pas pour le cousinage être sans référence. Au contraire, les ailes cousines développent une sorte de rapport entre elles. Elles secrètent alors un quasi-monde. C'est par ce quasi- monde que les ailes cousines manifestent une nouvelle spiritualité qui laisse déployer de nouvelles références. Des références qui ne sont pas forcément liées à la référence initiale du pacte. Les ailes libèrent ainsi une référence de « second rang » ; elles proposent un nouveau monde. Et, c'est donc à partir de cette double posture des ailes cousines que nous allons prendre à bras-le-corps la question du monde du cousinage à proprement parler.

B. Le dialogue comme le modèle du monde du cousinage.

C'est par la notion du dialogue que nous allons passer pour mettre en exergue le monde du cousinage. Partons avant tout de la relation qui existe entre le dialogue et le cousinage à plaisanterie. En étant un mode de résolution des conflits, d'ouverture et d'intégration intercommunautaire, le cousinage à plaisanterie utilise le dialogue comme outil permanent de rapprochement entre peuples. Que faut-il

entendre par dialogue ? C'est à cette question que Ricœur nous permet de répondre. Et l'ouvrage de référence ici est *Discours et Communication*³⁷¹.

Dès les premières pages de cet ouvrage, Ricœur fait une délimitation structurelle du discours. Il distingue la linguistique et la communication dans leur forme et dans leur but. Cette distinction est portée par la relation entre la langue et le discours. Selon Ricœur³⁷², la langue est virtuelle et relève de la sémiotique. Elle n'est pas en relation directe avec la vie réelle du sujet parlant. En revanche, le discours est toujours un discours de quelqu'un c'est-à-dire qu'il est la parole vivante d'un sujet. Dans cet esprit le discours, différemment de la parole, est intimement lié à la vie réelle du sujet parlant. Le discours relève ainsi de la vie concrète et de la sémantique. Or la langue n'a pas de sujet parlant.

À suivre Ricœur, soutenir l'idée selon laquelle le discours est intrinsèquement lié à un sujet parlant c'est aussi admettre que tout discours est une parole qui porte sur une chose ou un qualificatif d'une chose ; une parole qui est adressée à un sujet autre que celui qui parle. Pour résumer, c'est transmettre un message à un destinataire. Dans cet esprit, le discours brise l'insularité du sujet parlant pour établir une passerelle entre lui et autrui. D'où l'idée du discours comme étant une communication. Et cette dernière se construit à partir d'une dyade composée du locuteur et de l'interlocuteur. Une dyade ou « relation d'altérité » qui germe à partir d'un tissu de facteurs qui incarnent à leurs tours la « transgression³⁷³ ». Par transgression, Ricœur évoque le franchissement de la distance qui sépare les interlocuteurs. Du coup, la communication, en tant que transgression, apparaît comme une « ouverture », contrairement à l'incommunicabilité.

À partir de ce premier parcours, nous allons établir la relation entre la communication telle qu'elle est définie par Ricœur et le dialogue tel qu'il est utilisé au sein du cousinage à plaisanterie. Et l'élément clé ici est la notion de plaisanterie –

³⁷¹Paul Ricœur, *Discours et communication*, éditions de L'Herne, Paris, 2005.

³⁷² Pour préciser davantage la nuance entre la langue et le discours Ricœur, en se référant à E. Benveniste, souligne que : « Discours et langue, disait-il, ne reposent pas sur les mêmes unités : l'unité de la langue est le signe – d'où l'adjectif sémiologique qu'il réserve à tout ce qui concerne l'ordre du signe ; l'unité de discours est la phrase, laquelle seule a un signifié, ou mieux un intenté [...]. L'intenté, c'est ce que le locuteur veut dire ». Ibid., p. 17.

³⁷³ Paul Ricœur, op cit., p. 12-13.

telle qu'elle apparaît dans le cousinage à plaisanterie – c'est-à-dire la dérision, la raillerie et les injures qui accompagnent l'assistance mutuelle entre les cousins plaisants. La pertinence que nous pouvons noter, à propos de cette pratique culturelle, est tout simplement la charge positive assignée au rire. À cet effet, le cousinage à plaisanterie apparaît comme étant le contenant et la manifestation d'un rire intégrateur. Car en plus d'incarner le cousinage à plaisanterie, la notion de plaisanterie a pour substance le rire.

À travers, effectivement, les différentes manifestations de la plaisanterie évoquée ci-dessus, le rire n'est pas exclusivement une simple mécanique de l'organisme humain. Au contraire, il est une voie d'ouverture d'un sujet envers autrui. En ce sens, la plaisanterie constitue en soi une dimension dialogique du rire.

Faut-il le préciser, le rire est porteur de deux sens principaux. En plus du sens littéral c'est-à-dire l'acte humain qui traduit la joie individuelle et la détection de la dimension comique des choses, le rire renvoie aussi à un sens secondaire. Ce dernier concerne le sentiment de gêne ou de joie qui se déploie derrière la mimique physique du rire. Il s'agit effectivement de l'émotion et de l'entente tacite³⁷⁴ entre un groupe de personnes. À ce titre, le rire dans sa manifestation peut-être défini comme un symbole, suivant la définition que donne Paul Ricœur : « *J'appelle symbole toute expression caractérisée par le phénomène du double sens, selon lequel la signification littérale renvoie à un sens second qui n'est lui-même accessible que par ce renvoi du sens premier au sens second* ». ³⁷⁵

À travers son sens secondaire, le rire peut-être conçu comme étant une expression de l'affect : le rapprochement et la distance. Ces deux tendances sont

³⁷⁴Henri Bergson écrit : « *Notre rire est toujours le rire d'un groupe. Il vous est peut-être arrivé, en wagon ou à une table d'hôte, d'entendre des voyageurs se raconter des histoires qui devaient être comiques pour eux puisqu'ils en riaient de bon cœur. Vous auriez ri comme eux si vous eussiez été de leur société. Mais n'en étant pas, vous n'aviez aucune envie de rire. Un homme, à qui l'on demandait pourquoi il ne pleurait pas à un sermon où tout le monde versait des larmes, répondit : « je ne suis pas de la paroisse. » Ce que cet homme pensait des larmes serait bien plus vrai du rire. Si franc qu'on le suppose, le rire cache une arrière-pensée d'entente, je dirais presque de complicité, avec d'autres rieurs, réels ou imaginaires. Combien de fois n'a-t-on pas dit que le rire du spectateur, au théâtre, est d'autant plus large que la salle est plus pleine ; Combien de fois n'a-t-on pas fait remarquer, d'autre part, que beaucoup d'effets comiques sont intraduisibles d'une langue dans une autre, relatifs par conséquent aux mœurs et aux idées d'une société particulière ?* », Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*.

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, Page 11.

³⁷⁵Paul Ricœur, *Écrits et Conférences 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2010 p. 23.

respectivement incarnées par le sentiment d'« amour » qui facilite les bonnes relations et le sentiment de « haine » qui est un sentiment de négation de l'autre. Dans cette logique, il appert évident que le second sens du rire est, pour simplifier, essentiellement relationnel. Et dans sa forme intégrative, le rire se concrétise effectivement dans et par la plaisanterie. Cette dernière est l'expression par excellence des sentiments de joie et un mode spécifique d'échange et de compréhension mutuelle. Dans cette optique, la plaisanterie est essentiellement un rire qui décrispe, rapproche et crée ainsi les conditions du dialogue. Par contre, elle ne se limite pas à ce rôle de « condition du dialogue », elle incarne aussi une autre forme de dialogue. Pour saisir cette seconde caractéristique de la plaisanterie, nous allons effectuer un rapprochement entre les deux notions.

Le dialogue porte sur l'échange d'une pensée au contenu précis et fécond entre deux interlocuteurs. Il est intimement lié d'une part au sens, en tant que contenu de la pensée, et à la parole qui est le moyen d'extériorisation et d'échange par excellence. En ceci, le dialogue est la permanence de l'intention de l'auteur à travers ses dires, ses faits et gestes. De ce fait, concevoir la plaisanterie comme une forme de dialogue incarné par le rire, c'est montrer en quoi celle-ci dépasse effectivement les mots et la mimique pour atteindre le sens secondaire du rire. Pour ce faire, nous allons, dans la suite de Paul Ricœur, revenir sur le paradigme que nous offre le « monde du texte ».

Ce que nous pouvons avoir comme gain à partir de cette notion de « monde de texte » est le suivant : Premièrement, par l'abolition de la référence exclusive au monde, le texte permet d'ériger la fiction comme une référence possible ; Deuxièmement, le monde ostensif – qui peut être remplacé par le monde possible issu du texte - peut s'évanouir à l'image de la parole vive ; Troisièmement, nous constatons que le texte s'autonomise doublement : autonomie vis-à-vis de l'auteur et à l'égard du monde ostensif, Quatrièmement, l'écriture n'exclut pas forcément la parole, au contraire, à partir du « monde du texte » il y a effectivement un rapprochement³⁷⁶ entre ces deux formes du discours. Et le point commun principal

³⁷⁶ Ricœur ne défend pas une opposition pure et dure entre l'écriture et le discours oral. Il ne fait pas non plus une hiérarchisation entre l'écriture et le discours verbal. Car lui-même se réfère à des écrits qui sont, à la base des paroles à l'image de la Bible, de l'évangiles etc. Cf Housamedden Darwish, op cit., p. 114-115.

ici est la référence à un monde possible. Une communication verbale ou plaisanterie³⁷⁷ peut s'effectuer sur la base des mythes ou légendes etc. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas toujours ostensive. La singularité de ce dernier point est que le texte – qu'il soit un discours verbal ou bien un discours écrit – ne se limite pas uniquement à l'abolition du monde réel. Plutôt, une troisième autonomisation apparaît à ce niveau. Il s'agit de l'autonomisation du discours vis-à-vis du sens des mots. En d'autres termes, les mots perdent leurs significations à travers la plaisanterie. Ceci nous permet d'affirmer - sans coup férir - qu'au-delà de l'amusement, la plaisanterie permet aux cousins plaisants d'exprimer leurs pensées, d'échanger en toute liberté et dans la compréhension réciproque. Ce rôle montre bien que la plaisanterie est une forme de dialogue basée sur la mobilisation d'un sentiment de proximité et de confiance.

Cependant, cet affranchissement de la « chose du texte » ne signifie pas l'évanouissement de l'intention de l'auteur. Ricoeur a tout simplement mis l'accent sur le côté de l'autonomie du texte. Mais, faut-il le noter, Ricoeur – en tant que penseur de l'ouverture - a pris le soin de ne pas fermer ce côté intentionnel de l'auteur. Et ce dernier point, est celui à partir duquel nous allons construire notre réflexion sur le cousinage à plaisanterie. En effet, tout comme la « chose du texte » s'affranchit de l'intention de l'auteur, l'intention de l'auteur a aussi la possibilité de s'affranchir de la chose du texte. Comment cela est-il possible ?

Nous allons partir de la pensée anthropologique pour expliquer cet état de fait. Dès 1926, Marcel Mauss nous fait la peinture d'une forme de relation de parenté qui se distingue de la parenté dite de respect. Ce nouveau type de parenté – que Mauss nous décrit – se singularise par le fait que les différents cousins plaisants échangent des railleries, des jeux, en somme de la plaisanterie. Et la particularité de cette relation de plaisanterie est l'usage de tous les mots pendant la plaisanterie. Ils s'injurient, se critiquent sans pour autant tomber dans le conflit. Or, faut-il le rappeler, ces injures et ces insultes que peuvent se faire les cousins plaisant sont à la limite insupportable entre les individus ordinaires. Le constat que nous pouvons faire est comme suit : Les mots perdent leurs significations verbales à travers le cousinage à plaisanterie. Le dialogue ici n'est pas exclusivement un

³⁷⁷ Le cousin plaisant ne se réfère pas toujours à la réalité lors des satires.

échange de mots, plutôt un échange d'intentions. Cela sous-entend que l'injure ne vaut que ce que vaut l'intention qu'il y a derrière elle. Dans une telle optique, le cousinage à plaisanterie montre qu'il y a la possibilité d'affranchissement ou permanence de la signification mentale ou intention à l'égard de la chose du texte.

Comprenons surtout que l'intention est non seulement l'expression du locuteur, mais aussi c'est le contenu du message ou intenté. En tant que sens du discours l'intenté est l'élément transposable à travers les différentes langues comme le soutient Paul Ricœur : « *Seul l'intenté est traduisible* »³⁷⁸. Par cette notion, Ricœur, d'une manière limpide, dégage le lien étroit qui existe entre le discours et le dialogue dans un premier temps. En étant la substance du discours et le tissu à partir duquel se construit le dialogue (la communication), l'intenté est aussi l'objet de l'échange entre les deux interlocuteurs. Ce qui fait de l'intenté l'élément clé du dialogue. Or, pour que le dialogue se réalise, il faut au moins qu'il y ait la possibilité de conversion de ce que l'on reçoit et celle de ce que l'on donne.

Un autre point de vue se dégage à partir de cette approche. Il s'agit du rapprochement entre le dialogue et la traduction. En effet, étant à la fois le noyau du dialogue et l'élément traduisible d'une langue à une autre langue ou bien même de l'esprit d'une personne à celui d'une autre, l'intenté devient ipso facto le point de concours entre le dialogue et la traduction. En ce sens on peut dire que dialoguer, c'est traduire. Dans cette logique, l'intenté est le moyen par excellence du rapprochement, de la médiation et de la compréhension. Et c'est surtout par et dans la catharsis que l'intenté, en tant qu'intention de l'auteur joue pleinement son rôle. Pourquoi la catharsis ?

D'une manière générale, la catharsis est une voie qui permet d'extérioriser une décharge intérieure d'une manière pacifique. C'est l'expression de la violence d'une manière symbolique. Et c'est à travers le cousinage à plaisanterie que l'on constate effectivement la catharsis comme le défend Marcel Griaule :

« L'injure aspire une force maléfique. En effet, pénétrant le foie et la vésicule biliaire – dans lesquels sont emmagasinées les bonnes et les mauvaises paroles – l'injure oblige ces dernières à sortir. Elle les remplace en quelque sorte par de mauvaises paroles de parodie, par de pseudo-mauvaises paroles. De plus, on se libère soi-même de mauvaises

³⁷⁸ Paul Ricœur, op cit., p 19.

paroles. Ainsi le foie est-il purgé de ce que nous appellerions ses impuretés, à la fois par ce qu'on en extrait soi-même et par ce qu'on reçoit du partenaire³⁷⁹ ».

Cette assertion de Marcel Griaule montre comment, par les injures, on se « dépoussière » et « dépoussière » son cousin plaisant. Une telle lecture du cousinage à plaisanterie met en relief la valeur du dialogue comme étant un moyen de décrispation et d'allègement. À intégrer dans le croisement du dialogue et de la traduction, on observe effectivement une manière subtile de traduire la colère, les mauvaises paroles en bien-être. Loin d'être une force de destruction, le mal dont l'individu est capable s'événue par la plaisanterie. De plus, le dialogue entre cousins plaisants est une marque de complémentarité. Il est le dépassement de la finitude et de l'individualisme exclusif. Il permet ainsi de constater la tension vers autrui : l'intersubjectivité. Finalement l'individu se transpose au sein de l'autre, qui est son partenaire, tout en restant lui-même. En ceci, le dialogue fait apparaître le couple « fidélité-trahison ». Fidélité à soi, en restant soi-même, en même temps trahison de soi en accueillant l'autre. Cela s'effectue dans les deux sens : Fidélité et trahison vis-à-vis de l'autre. Ce qui aboutit ainsi à ce que Ricœur, en traitant de la traduction, évoque comme étant « *l'équivalence sans identité* ». Par cette équivalence, se matérialise la dialectique fidélité-trahison c'est-à-dire, ancrage en soi et exile hors de soi. En d'autres termes, cette équivalence porte le cercle : Appartenance – fidélité à soi – et distanciation ou trahison de soi. Par conséquent, la dialectique entre fidélité et trahison traduit concrètement la distanciation au sein de l'appartenance.

À l'issue de ce parcours, on se rend à l'évidence que le monde du cousinage à plaisanterie est essentiellement tissé à partir du dialogue dans et par la plaisanterie. Loin d'être construit à partir d'une pure distanciation, le monde du cousinage incarne parfaitement la distanciation au sein de l'appartenance. Seulement, il est à noter que cette dialectique portée par l'équivalence sans identité ne devient effective qu'en incarnant une dimension sociopolitique. Ce qui sera l'objet du chapitre suivant.

³⁷⁹ Marcel Griaule, op cit.: <http://www.jstor.org/stable/3180447>.

Chapitre 2 : L'implication politique du monde du cousinage.

Ce chapitre va porter sur la concrétisation du travail théorique de la première partie. Il portera essentiellement sur la régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance. C'est donc le lieu du double éclairage entre théorie et pratique – que nous venons de commencer dans les points précédents. Ce double éclairage se fera en deux temps. Dans un premier temps, il fera objet de l'enjeu sociopolitique du cousinage. C'est l'occasion de voir l'apport du cousinage dans le débat sociopolitique moderne. Par la suite, ce travail va porter sur l'élaboration du paradigme du cousinage. Ce paradigme sera l'incarnation concrète de la distanciation au sein de l'appartenance.

Section 1. Le cousinage comme un complément du contractualisme.

Il serait illusoire de confondre le pacte du cousinage et le pacte ou contrat social – issue de la philosophie politique moderne. Si déjà le premier est lié à la pratique, le second est purement théorique mais tout ayant impacté significativement l'histoire sociopolitique de l'Europe et du monde. Dans cette section, il sera question de la convergence entre ces deux formes du pacte. Pour démontrer cette convergence, nous nous focaliserons sur trois traits principaux qui sont positivement présents dans les deux courants. Par la suite, nous verrons le complément politique que peut apporter le cousinage au contractualisme.

A. La convergence entre cousinage et contractualisme des Lumières.

Tout d'abord, intéressons-nous à la place de l'individu. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, la notion d'individu est le point commun aux trois principales théories du contrat. De Hobbes à Rousseau, bien que les contenus de leurs théories soient différents, nous avons vu que le contrat social est né de la volonté des humains. Aussi, ces théories visent la protection de l'individu, de son bien et la garantie de sa liberté.

Cette conception n'est pas en soi étrangère au cousinage à plaisanterie. Dans la deuxième partie, nous avons vu que le cousinage à plaisanterie n'a pas pour objectif d'étouffer et de supprimer totalement les manifestations des individualités ainsi que leurs libertés. Au contraire, le cousinage est une démarche personnelle comme l'écrit Raphael Ndiaye :

« Un ensemble de liens conviviaux, privilégiés établis par l'ancêtre, activé dans une démarche personnelle renouvelée et qui fonctionne sur la base de l'humour et de la dérision courtoise³⁸⁰ ».

Cette démarche personnelle, n'est en soi ni une obligation ni une application aveugle de la tradition. C'est un choix individuel du cousin plaisant de pratiquer ou non le cousinage. C'est évidemment au cousin plaisant de choisir ses moyens et le moment de la plaisanterie. Il peut lutter avec son partenaire, se limiter à la satire ou bien carrément prendre en otage son cousin jusqu'à l'obtention d'une rançon. À titre illustratif, nous pouvons revenir sur l'exemple de la Banque – qui met en scène le Bagobir et sa cousine plaisante Djerma. Dans cet exemple, on constate effectivement que les deux cousins ont le choix entre plaisanter ou non. La Djerma peut tout simplement se ranger derrière la foule et condamner le Bagobiri pour son geste. Pourtant, elle ne le fait pas pour choisir la plaisanterie. Tout comme le Bagobiri peut ne pas répondre à la plaisanterie et concevoir la plaisanterie comme étant une remarque ethnocentriste et désobligeante. En revanche, il choisit de répondre par la plaisanterie. Ce retour sur l'exemple du cousinage à la banque nous montre qu'effectivement cette pratique n'est pas en soi un rite obligatoire qui s'impose aux individus par la force de la tradition.

En plus d'être une démarche individuelle, le cousinage vise aussi l'autonomie de l'individu. Toujours dans notre deuxième partie, nous avons vu que l'objectif de la plaisanterie est d'inviter à la réflexion. En effet plaisanter, le cousin plaisant doit connaître sa communauté d'appartenance. Autrement dit, il doit être quelqu'un qui connaît les valeurs culturelles et historiques qui régissent sa communauté. Connaître la singularité de sa communauté vis-à-vis des autres communautés voire de la communauté cousine. IL doit donc faire un travail de retour

380

Raphaël Ndiaye, Pluralité ethnique, convergences et citoyenneté en Afrique de l'Ouest. Enda Tiers-monde, p. 29.

sur soi, un retour critique et rationnel. Un retour qui lui permettra d'apprendre sur lui-même sur son histoire et son lien personnel et collectif avec les membres de sa communauté. La plaisanterie suppose donc un travail solitaire, un travail rationnel d'objectivation et d'analyse. Un travail de réflexion.

Ce travail de réflexion ne se focalise pas exclusivement sur sa communauté d'appartenance, c'est un véritable travail de fourmi qui pousse le cousin plaisant à scruter pour comprendre profondément la communauté de son cousin plaisant, l'idiosyncrasie de cette communauté ainsi que les communautés qui ne sont pas forcément cousines. Dans cette logique, il faut comprendre que derrière cette idée de plaisanterie se cache en réalité un rationalisme qui a une vocation sociologique, puisqu'il pousse chacun à étudier profondément les communautés avec lesquels il est en contact, par ricochet la connaissance de son milieu sociologique. On voit, donc, que la plaisanterie est une sorte de pendant pratique de l'appel à faire usage de la raison que l'on observe chez les théoriciens des Lumières – notamment Kant qui demande d'avoir le courage de faire usage de la raison à travers son expression : *sapere aude*³⁸¹ !

À la suite du rationalisme, la plaisanterie marque aussi l'existence d'une image positive de l'humain au sein du cousinage. En étant une démarche individuelle, la plaisanterie montre que chaque cousin plaisant – en tant qu'individu – est digne de confiance et d'adaptabilité. Premièrement, à travers la plaisanterie on remarque qu'il y a une assurance – théorique qu'elle soit – sur la bonne intention du cousin plaisant. Non seulement du côté de sa communauté, mais aussi du côté de la communauté cousine. Du côté de sa propre communauté, il y a une confiance en tout membre pour porter, avec honneur et dans le respect des valeurs, et incarner les vertus du pacte fondateur du cousinage. Car agir au nom de la communauté, c'est aussi agir pour préserver la dignité et l'honneur de celle-ci. Et par le cousinage, chaque communauté semble confier ce rôle à ses membres. Nous reviendrons sur cette relation avec la communauté dans le point suivant.

Du côté de l'adaptabilité, il n'est point à rappeler que la plaisanterie est en soi une porte ouverte sur le monde extérieur. Elle est la voie par laquelle l'individu

³⁸¹ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris, éditions GF-Flammarion, 1991, p. 43.

s'affirme, affirme son génie et s'accommode avec les données du monde extérieur. Nous pouvons nous inspirer de l'intentionnalité de Husserl pour expliciter cet état de fait. Pour rappel, Husserl soutient que la spécificité de toute conscience réside dans sa prétention à saisir le monde extérieur. De notre point de vue, cette conception porte théoriquement le cousinage à plaisanterie en question. Par sa dialectique de la distanciation et de l'appartenance – que nous avons vue dans la deuxième partie – le cousinage nous montre qu'en réalité les communautés cousines traduisent dans un champ sociologique la posture de la conscience comme l'explique Husserl. À l'image de la conscience, en effet, la plaisanterie est en soi l'acte par lequel toute communauté se dépasse et saisit le monde sociologique – qui lui est extérieur. C'est une démarche qui la décentre de ses seules et uniques valeurs pour la connecter à d'autres valeurs – qui proviennent d'autres communautés. Des valeurs qui peuvent être similaires, complémentaires voire opposées à ceux de ladite communauté.

Mais cette prétention à saisir le monde extérieur passe nécessairement par les membres de la communauté initiale. Ce sont effectivement ces deniers qui sont à la fois porteurs de la valeur de leur communauté, et ils sont en contact – dans la vie de tous les jours – avec des individus issus des autres communautés. En d'autres termes, la connexion des communautés s'effectue toujours par le biais des individualités. Et dans le cousinage, cette mise en relation s'effectue par la plaisanterie. À ce niveau, le contact se fait en fonction des événements, des moyens – cadeau et autre – pour ne citer que ceux-là. Ce sont donc les circonstances qui dictent et donnent les moyens de la plaisanterie. À la banque par exemple, c'est le non-respect de la file d'attente et l'argent qui étaient en jeu. Dans d'autres circonstances, l'objet du jeu peut être de la viande, l'alcool et c. Toujours avec l'exemple de la Banque, la Djerma peut rester et agir comme les pigeons de Rousseau c'est-à-dire, se limiter à une réaction instinctive et grégaire. Sans chercher à résoudre librement et intelligemment la situation. Mais comme, chez Rousseau³⁸², l'humain peut aller contre son instinct et se nourrir de la viande, la Djerma pouvait aussi activer le cousinage en lieu et place de s'énervier comme la foule présente. Chose qu'elle a faite.

³⁸² Nous avons évoqué cet exemple dans la première partie pour montrer la différence entre l'humain et l'animal.

En plus de cela, notons que l'adaptabilité ne se limite pas seulement à la capacité de choisir des moyens de la plaisanterie. Elle concerne aussi la possibilité du perfectionnement chez l'humain. À la différence des autres animaux, l'humain ³⁸³ est le seul qui est à même de s'améliorer : combattre ses instincts, se maîtriser, apprendre avec l'expérience et inventer en s'appuyant sur le passé. Cette facette de l'adaptabilité est bel et bien existante dans le cousinage à plaisanterie. Pour l'explicitier, nous allons revenir sur l'exemple de la banque. Nous allons nous intéresser au comportement du Bagobiri. Loin de se mettre en colère, celui-ci choisit dans un premier temps la plaisanterie, en suite il choisit de s'expliquer, enfin il demande à l'assistance de bien vouloir l'excuser. Cette demande marque le perfectionnement du cousin plaisant, puisque celui-ci peut refuser toute explication et ne faire aucun examen de conscience voire se racheter à l'égard des personnes qui sont présentes. Dans cette perspective, on comprend que dans le cousinage à plaisanterie, il existe une conception optimiste de l'être humain. Ce dernier n'est pas une bête dangereuse et vouée exclusivement au mal. Au contraire il est un être capable de bien.

Le dernier point de la convergence entre le cousinage et le contractualisme des Lumières est la constitution du corps sociopolitique. Nous allons nous appuyer sur Rousseau pour étudier ce dernier. Il n'est point à rappeler que celui-ci fit de la volonté générale³⁸⁴ l'élément clé de la constitution du corps socio-politique. C'est par celle-ci que se manifeste concrètement le contrat social en question, mais surtout, c'est par le respect de cette volonté que la gouvernance de la cité peut se réaliser dans le respect de l'humain et la garantie de sa liberté. Évidemment, cette volonté générale ne constitue pas une sorte de corps qui phagocyte complètement les individualités. Du point de vue rousseauiste, cette volonté générale est non seulement porteuse de la cohésion de tous, mais aussi elle constitue une forteresse qui protège chacun. Elle est donc à la fois un tout et l'expression de la liberté individuelle.

On constate que cette théorie de Rousseau porte en elle une sorte de circularité. En soutenant que la volonté générale vise la garantie des libertés

³⁸³ Cf. Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot, Paris, éditions ENS, 2002, p. 242.

³⁸⁴ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat Social*, Paris, éditions GF. Flammarion, 2012, pp. 64-65.

individuelles tout en constituant un corps sociopolitique, Rousseau peut apporter ou servir de caution théorique au monde du cousinage. Car tout comme la volonté générale, le monde du cousinage incarne en soi l'expression d'une volonté générale et garantit les libertés individuelles. Comme nous l'avons montré, à travers le monde du cousinage, on assiste à un dépassement des différentes communautés et des individualités. On accède à une dimension qui met en œuvre l'aspiration commune aux cousins plaisants – qu'ils soient hommes, femmes, enfants, vieillards, riches ou pauvres – tout en transcendant les aspirations particulières des communautés. Aussi, le monde du cousinage garantissait la liberté de chaque cousin plaisant. Liberté de penser, de dire et d'agir.

Mais, une lecture critique qu'effectue Marcel Mauss³⁸⁵ laisse apparaître une nuance entre la volonté générale et le monde du cousinage. Dans ses travaux sur la sociologie, il soutient que les théories politiques issues, particulièrement des Lumières, oscillent entre le socialisme et l'individualisme ; par ricochet entre communautarisme et libéralisme. En d'autres termes, ces théories prônent soit un corps social qui dépasse et absorbe les individualités, soit une société dans laquelle l'individu est au cœur de toutes les préoccupations sociopolitiques. Cette oscillation supprime tout corps intermédiaire à l'image des communautés ethniques et professionnelles par exemple.

En face de ces théories politiques, Mauss oppose les sociétés dites segmentaires aux sociétés européennes occidentales. Ces sociétés segmentaires – qui constituent l'objet central de l'ethnologie, sont dans la plupart des cas des sociétés africaines, indiennes et océanes. Ces sociétés³⁸⁶ sont soit anarchistes – sans pouvoir central – soit dotées d'un corps sociopolitique qui est bâti à partir du concours des différentes communautés spécifiques – comme les sociétés multiethniques. Loin de voir des communautés éparses et congénitalement incapables de bâtir une nation, Mauss perçoit au contraire, des entités autonomes qui participent à une sorte d'universalisme pratique et concret. Il estime que ces modèles de sociétés peuvent servir de paradigme pour les sociétés modernes³⁸⁷ – issues du paradigme des

³⁸⁵ Marcel Mauss, op cit., pp. 133 – 147.

³⁸⁶ Op cit., pp. 134 – 135.

³⁸⁷ Op cit., p. 147.

Lumières. Car, bien que les théories politiques des Lumières soient les fruits d'une érudition, force est de reconnaître que leur mise en œuvre n'est pas sans difficultés. Difficultés qui ont conduit à la nécessité des corps intermédiaires³⁸⁸ pour non seulement garantir la liberté individuelle, mais aussi pour contrecarrer toute dérive de l'État central.

Il n'est évidemment pas question de rejeter la théorie du corps social issue des Lumières, c'est plutôt lui apporter des éléments de compléments. C'est en nous tournant vers le cousinage que nous pouvons proposer des éléments d'apport. Faut-il le rappeler, la spécificité de l'esprit des Lumières est sa prétention à l'universalité. Cette visée rime avec le rejet plus ou moins tacite du particularisme. Dans cet esprit, la pensée des Lumières est devenue comme le miroir de la lutte contre le particularisme. Cela, avec comme conséquence le creusement d'écart entre l'universalité théorique – essentiellement basée sur la rationalité – et la réalité incarnée par les communautés professionnelles et ethniques – qui est à son tour tissée à partir des appartenances. Cette opposition entre universalisme rationnel et le particularisme irrationnel n'est pas sans rappeler le contraste entre la distanciation aliénante gadamérienne et l'appartenance. En nous référant à Gadamer, on constate que le rationalisme politique des Lumières coupe effectivement l'humain de la réalité vivante – qui est ici le milieu sociologique. Elle fait de celui-ci une sorte de « mort- vivant » qui déambule au cœur des particularismes culturels, linguistiques et historiques.

Pour dépasser ce contraste, nous allons faire un détour dans l'idée de la constitution des communautés. Nous allons voir comment celles-ci se construisent pour, enfin, voir comment le cousinage peut être un complément au contractualisme des Lumières. C'est avec le concept de nation que nous allons approfondir cette étude. Le choix de ce concept est non seulement lié au fait que l'idée de nation renvoie à la fois à l'esprit des Lumières, mais aussi, elle évoque deux formes d'appartenance : Appartenir de manière rationnelle et, appartenir de manière émotionnelle.

³⁸⁸ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, éditions du Seuil, 2004, pp. 179 -184.

B. Le monde du cousinage comme un complément du contrat.

Dans ce point, nous allons commencer par étudier le processus de la constitution du corps politique en question. Nous allons introduire par la notion d'émotion. Bien que cela ne soit pas explicite, c'est pourtant l'anthropologie philosophique qui va donner le ton à cette étude de l'émotion en relation avec la politique. Des philosophes comme Husserl, Saint Thomas d'Aquin, Aristote voire Platon ont évoqué la question de la disposition chez l'individu – concept porté par le terme *habitus*. Ce concept traduit l'ensemble de dispositions naturelles ou acquises par l'humain. C'est en soi le trait d'union entre l'individu et son milieu.

Dans la même lancée, Bourdieu va donner une signification particulière à ce concept. Celui-ci soutient que l'*habitus* est une sorte de réservoir dans lequel se trouve enregistré l'ensemble des valeurs sociales. C'est donc dans ce réservoir que l'individu puise de manière consciente et inconsciente les moyens nécessaires pour ces actions. Dans cet esprit, l'*habitus* apparaît ainsi comme un fil conducteur qui permet d'entrevoir la relation plus ou moins tacite entre le conscient et l'inconscient ; entre l'individu et son groupe. C'est en somme une passerelle entre l'individu et son appartenance.

Au-delà du statut d'une simple passerelle, l'*habitus* constitue aussi un bon levier pour cerner en profondeur le comportement inconscient de l'humain. C'est donc un pan de la psychologie des sociétés qui est ouvert à partir de cette thématique. Dans cette nouvelle démarche, Philippe Braud creuse davantage en interrogeant le travail de Michel Crozier sur l'étude du stratège. À ce niveau il soutient qu'en plus de la simple rationalité, il existe aussi une logique sous-jacente, inconsciente mais efficace qui intervient dans la « logique calculatrice de l'acteur³⁸⁹ ». Ce qui veut dire qu'en plus de la dimension rationnelle, il existe chez l'individu une dimension irrationnelle qui est plus guidée d'une part par les émotions ; d'autre part, par l'ensemble des valeurs sociales et culturelles. L'humain se trouve dans ce cas dans un maillage de valeurs sociales. Il se construit et se maintient dans ce maillage

389 Philippe Braud, *l'émotion en politique*, Paris, éditions des presses de science politique, 1996, p. 55.

comme l'écrit Hans-Georg Gadamer : « Bien avant que nous accédions à la compréhension de nous-mêmes par la réflexion, sur le passé, nous nous comprenons de manière spontanée dans la famille, la société et l'État où nous vivons³⁹⁰. »

Cette intrication de l'humain au sein du réseau des valeurs sociales se manifeste par la relation qui existe entre l'humain et le symbole social. C'est effectivement ce dernier qui permet, selon Braud, de mieux décrypter le rôle de l'émotion dans le champ sociopolitique. Par émotion, il ne faut pas seulement entendre l'expression d'une forte intensité d'affect, l'émotion – comme le soutient Braud – constitue un ensemble complexe qui est socialement et culturellement entretenu et travaillé. C'est donc toute une rationalité à part entière qui est perçue à travers cette question d'émotion.

Dans la suite de cette lecture, Daniel Goleman³⁹¹ soutient que l'émotion est en soi une véritable intelligence. En rupture avec les conceptions traditionnelles, chez Goleman, l'émotion occupe une double place dans la nature humaine. Elle est une intelligence à part entière, tout comme elle est un stimulateur d'action. Dans sa dimension d'intelligence, l'émotion favorise dans la plupart du temps l'intégration, la formation et le maintien durable d'un groupe. Cette double nature de l'émotion montre qu'elle est un facteur stabilisateur d'une société tout comme elle est porteuse du changement. Concernant la question de la stabilisation, notons que l'émotion traduit le sentiment d'attachement de l'humain vis-à-vis de certaines valeurs sociales. Particulièrement les valeurs religieuses, historiques, culturelles pour ne citer que celles-là. Ces valeurs constituent le noyau central³⁹² de la communauté en question. Et c'est dans cette lancée que l'émotion apparaît comme l'élément indispensable pour la construction d'une nation, d'une communauté et c.

Si l'émotion constitue – comme le soutient Braud – l'élément stabilisateur d'une communauté, il est important aussi de noter que ce rôle ne se limite pas

390 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 298.

391 Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle tome1, accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*, Paris, éditions Robert Laffont, 1997, p. 424.

392 Patrick Rateau, *L'approche structurale des représentations sociales*, in *Psychologie sociale*, sous la direction de Nicolas Roussiau, Paris, Press Editions, pp. 79-88.

seulement à une communauté restreinte. Au contraire, le sentiment qui nourrit l'appartenance est aussi à la base de la constitution d'une nation. Pour rappel, deux conceptions majeures ont servi de trame dans le débat sur le concept de nation. Un courant qui conçoit la nation comme une entité objective c'est-à-dire, qu'elle existe au-delà du choix individuel et s'impose aux individualités par le poids de la culture et de l'histoire. C'est avec Fichte³⁹³ – dans la continuité de Herder – que cette conception de la nation va prendre son élan. L'histoire, la culture et la langue constituent le socle à partir duquel germe une nation, donc un État. À l'opposé, le concept de nation est aussi perçu comme étant un plébiscite quotidien³⁹⁴. En toile de fond de ce positionnement conceptuel, on constate une interaction exclusive entre la pensée d'une société d'homme libre de toute contrainte historique, culturelle voire même géographique d'une part, d'autre part, une pensée qui fait de l'humain un être déterminé par son héritage socioculturel et historique. C'est donc une opposition entre le choix et le non-choix, le particulier et l'universel ; le rationnel et l'irrationnel.

Seulement, ce débat autour du concept de nation – au-delà de la divergence – s'effectue sur un fonds commun. En effet, l'esprit de tous ces beaux discours vise la mise en commun des hommes. Que cela soit par le canal de l'héritage ou bien par celui du choix individuel. C'est donc la question de l'appartenance qui est en jeu. Question dans laquelle s'affrontent les deux approches que nous venons de souligner. Il peut paraître certes paradoxal de penser à une idée de convergence entre ces deux approches. Pourtant, à regarder de plus près, appartenir à une nation ne se limite pas exclusivement à une simple idée d'héritage tout comme elle ne se limite pas à celle d'un choix individuel. Elle est aussi un sentiment partagé, ce qui veut dire que derrière cette question d'appartenance se situe aussi celle de l'affect. C'est en réalité à partir du sentiment d'appartenance à la nation que se justifie l'argument de l'héritage tout comme celui du choix. Naître des parents français n'exclut pas de parler et de vivre comme un anglais.

393 Cf. J.G. Fichte, *Discours à la Nation Allemande*, traduction de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, éditions Montaigne, 1975.

394 Cf. Ernest, *Qu'est-ce qu'une Nation ? et autres essais politique*, éditions Presses Pocket, Paris, 1992.

On constate alors que les deux conceptions convergent vers l'attachement aux croyances comme étant la voie d'appartenir. On ne force pas quelqu'un à devenir un citoyen d'une nation, au contraire, il l'intègre en intériorisant les symboles fondateurs et stabilisateurs de cette nation. C'est donc faire sien la représentation du monde que fait un peuple particulier. Que cela soit un héritage ou bien une acquisition. C'est aussi ressentir, au plus profond de soi, toute profanation des symboles de cette nation. Mais, faut-il le préciser, cette intériorisation ne se fait pas exclusivement de manière rationnelle. Elle s'effectue, en plus, de manière inconsciente. Donc, c'est sur une dialectique entre raison et émotion que repose l'appartenance à une nation.

Cette dialectique entre raison et émotion réoriente notre étude vers le cousinage – à savoir, la distanciation au sein de l'appartenance. Intéressons-nous, particulièrement, à la conciliation entre bonne émotion et bonne rationalité. Nous avons vu que le cousinage à plaisanterie est non seulement une conception optimiste de l'être humain, mais aussi, il permet à celui-ci de rester libre ou bien de recouvrer sa liberté. Puis, nous avons vu que le cousinage à plaisanterie est une œuvre de la bonne volonté des ancêtres dans le but de créer un monde harmonieux et du bien-être de chacun. Cela, par un retour vers le couple primordial c'est-à-dire l'œuf de l'humanité tel que nous l'avons décrit ci-dessus. Ce couple ne symbolise pas une appartenance tranchée à un sexe précis (être du sexe masculin ou féminin), ce couple est en chaque individu, il est intrinsèque à la nature humaine. Autrement dit, chaque personne est d'une part mâle, d'autre part elle est femelle.

C'est à ce niveau que nous allons retrouver la théorie des kikinu telle qu'elle est développée chez les Dogons. En effet, pour rappel, Geneviève Calame-Griaule écrit :

« Les principes spirituels que, faute d'un meilleur terme, on a jusqu'à présent appelés « âmes » sont au nombre de huit. Le terme dogon qui les désigne est kikinu ; il présente un redoublement de la racine, mieux attesté encore dans le dialecte tòmbo où la forme est Kindu Kindu. Les Dogons mettent ce mot en rapport avec kinu, « nez, souffle, vie », car ces principes se déplacent sous forme de vent et pénètrent dans l'individu avec la respiration. Divisés en deux groupes de quatre, affectés respectivement au corps et au sexe, ils sont mâles (ana) ou femelles (ya), « intelligents » (say) ou « bêtes » (bomone), ce dernier mot étant interchangeable avec bùmone, « rampant », ce qui constitue encore un jeu de mots, les principes bêtes étant supportés par l'ombre de la personne, qui « rampe » sur le sol (et qui est dite également « bête » car elle « imite tous les mouvements du corps sans rien

pouvoir faire par elle-même »). Les huit kikinu sont jumeaux deux à deux, ce qui selon les Dogon, serait marqué par le doublement du mot³⁹⁵. ».

À travers ce texte, Geneviève met en relief toute cette représentation des kikinu. Dans cette représentation on remarque que l'être humain est composé de deux dimensions essentielles. En effet l'homme est composé de 8 kikinu qui sont en paire donc : 2 4. D'une part nous avons une bipartition en fonction du sexe et, d'autre part les couples sont qualifiés d'intelligent et de bête. Pour mieux cerner cette représentation essayons de décrypter les symboles qui y sont présents. C'est la bipartition des éléments en deux grands groupes qui sera notre porte d'entrée. Il s'agit du groupe dit « intelligent » et du groupe « bête ».

Le premier groupe symbolise la bonne nature. Cette nature symbolise le côté actif de l'homme. Mais ce côté actif est consubstantiel à la bonne volonté notamment les bonnes affections et la bonne rationalité. Par bonne rationalité et bonne affection il est ici question de l'aspect constructif c'est-à-dire que la bonne rationalité et la bonne affection constituent la dimension qui participe au maintien de la vie. Le second groupe est relatif à la mauvaise nature. Il concerne les mauvaises affections et la mauvaise rationalité. Cette dimension est celle du chaos. Elle ne participe pas au maintien de la vie. Au contraire, elle contribue à la destruction. En somme les deux dimensions symbolisent la dualité entre le bien et le mal. C'est donc à partir de l'articulation de la bonne rationalité à la bonne affection que l'humain se stabilise et s'intègre convenablement dans le corps sociopolitique. Dans cette logique, on constate que le corps sociopolitique est une résultante de cette conciliation. Il est à la fois raison et affection : Rationalité et émotion.

Cette conciliation ne met pas seulement en relief les bases du corps sociopolitique, elle vient mettre un terme au débat entre les tenants des deux types de nations – précitées. Elle donne une nouvelle grille de lecture de la notion de nation en question. Au lieu de se focaliser sur l'alternative entre la nation de type ethnique ou bien de type élective, nous pouvons plutôt nous pencher sur une troisième voie – il s'agit de définir la nation comme étant à la fois appartenance à une communauté transcendante et un plébiscite quotidien. Elle est une appartenance passive, parce que chaque individu reste et demeure inclus dans une famille, une culture, une

395

Geneviève Calame-Griaule, op cit, p. 33-34.

communauté voire une nation. Mais, comme nous l'avons vu, cette appartenance ne doit pas phagocyter totalement l'individu. Elle doit, au contraire, lui permettre de s'affirmer en tant qu'individu. Et, c'est par et dans le monde du cousinage que la proposition de cette forme de nation existe. En effet, comme nous venons de le voir, le monde du cousinage est tant une convergence des communautés particulières, qu'il est aussi une affirmation individuelle.

Cette relecture du concept de nation nous rapproche davantage du paradigme du cousinage. En dépassant le clivage nation ethnique et nation civique, nous aboutissons à une nouvelle forme de nation qui concilie les deux – sans pour autant les annuler. Cette conciliation s'effectue par une sorte d'ancrage au sein d'une communauté historique et l'exile vers une communauté de choix. Elle est donc à la fois une restauration de l'héritage et une émancipation vis-à-vis de cet héritage. Ainsi, par cette conciliation, on revient vers la dialectique de la tradition restauratrice et de la tradition émancipatrice. Dialectique qui porte en elle la distanciation au sein de l'appartenance – comme nous l'avons développé dans la première partie. Reste donc à vérifier si cette dialectique peut intégrer un lieu d'expérience concret comme le monde du cousinage.

Section 2. De l'éthique du soi au paradigme du cousinage.

Dans cette section, nous allons partir la question de l'éthique de soi chez Ricœur pour aboutir au monde du cousinage. Le choix de cette démarche est lié au fait que cette approche rioceurienne ouvre la dimension politique de l'agir humain. Aussi, elle permet de faire une transition vers la constitution du corps sociopolitique. Dans cette perspective, nous allons faire une lecture du cousinage sous le prisme de cette éthique. Dans le point suivant, nous allons nous appuyer sur l'impact sociopolitique de cette pensée afin d'élaborer le paradigme du cousinage.

A. Éthique du soi chez Ricœur et le monde du cousinage.

C'est avec la question de l'éthique chez Paul Ricœur – notamment dans l'ouvrage « *soi-même comme un autre* » que nous débuter ce point. Nous allons particulièrement nous concentrer sur la septième et la huitième partie de cet ouvrage. L'intérêt ici est de nous appuyer sur non seulement la relation de l'éthique en question avec le « Soi », mais aussi de l'implication politique de ladite éthique.

Rappelons qu'au début de la septième étude du « Soi-même comme un autre », Ricœur aborde la thématique de l'éthique en la mettant aux prises avec la notion de la Morale. Il soutient que malgré la différence de leurs origines, l'éthique et la morale renvoient toutes les deux toutes les deux à l'idée de mœurs. Ce qui établit d'emblée une proximité de sens entre les deux notions. En revanche, en poussant davantage la réflexion, Ricœur décompose le concept de mœurs en « estimé bon » et « obligation ». Cette double dimension laisse transparaître la nuance entre la notion d'éthique et celle de la morale. Il écrit :

« C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de la morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par prétention à l'universalité et par un effet de contrainte³⁹⁶ ».

Ricœur montre déjà la délimitation entre l'éthique et la morale. La première porte sur le contenu et la visée de ce qui est bon, l'autre facilite l'articulation et la forme des mœurs. On observe, à cet effet, la présence au cœur du concept de mœurs d'un aspect téléologique (éthique) et d'un autre aspect déontologique. Les deux dimensions sont représentées par des courants de pensées – portés par Aristote et Kant. Et pour mener à bien son étude, Ricœur s'appuie, dans un premier temps, sur les travaux d'Aristote à savoir, l'Éthique à Nicomaque. Il prend pour fil conducteur la « visée éthique ». Il définit cette dernière comme suit :

« Appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans les institutions justes³⁹⁷ ».

À partir de cette définition, Ricœur effectue une sorte de phénoménologie de la notion d'éthique. Il met, d'abord, en relief la nature et le rôle de la “vie bonne”

³⁹⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op cit., p. 200.

³⁹⁷ Ibid., p. 202.

chez Aristote. Il soutient que le concept de vie bonne constitue l'objet central de l'éthique en question. Car ce concept incarne en soi la fin ultime de toute action humaine. Aussi, le concept de vie bonne est un élément clé et fondamental de la liaison entre l'éthique et la praxis. En effet, Ricœur affirme qu'Aristote a tenté de trouver un ancrage de la vie bonne dans la praxis – bien qu'il y ait paradoxe sur la question de la bonne praxis – qui n'est pas centrale pour notre travail. En s'appuyant sur l'éthique à Nicomaque, Ricœur analyse le concept de vie bonne par le prisme de la théorie de l'action. Comme le prône McIntyre, celle-ci est axée sur un étalon d'excellence. Par cet étalonnage on assiste à la résurgence d'une hiérarchie des actions. Sachant que l'action est la charpente de la praxis, la hiérarchie des actions aboutit, au final, à une hiérarchie de la praxis – lien avec la vie bonne.

Le recours aux étalons d'excellence permet, selon Ricœur, de décentrer l'action voire la praxis de son aspect solitaire, ainsi que le solipsisme de l'agent. Dans cette optique Ricœur montre que ces étalons facilitent la mise en commun des agents au cœur d'une même action, comme le souligne bien Ricœur :

« On voit combien est précieux ce recours aux étalons d'excellence de la pratique pour réfuter ultérieur toute interpellation solipsiste de l'estime de soi, sur le trajet de laquelle nous plaçons les pratiques³⁹⁸. ».

En étant intimement lié à l'action, par ricochet à la praxis, les étalons d'excellence se rapportent à la visée éthique d'une double manière. Dans un premier temps, ces étalons donnent un sens à l'idée de bien immanent à la pratique. En d'autres termes, la valeur de l'action traduit à la fois la substance de ladite action et, permet d'amorcer l'étape réflexive de l'estime de soi. Toute action, effectivement, apparaît comme un miroir de la personne agissante. Sa valeur traduit en réalité la valeur de son auteur.

Deuxièmement, la notion de vie bonne déborde la dyade – moyen-fin. Elle concerne plutôt la globalité de la vie humaine. Par vie, Ricœur entend évoquer le sens éthico-culturel notamment la vie professionnelle, la vie active... Dans cet esprit le concept de vie transcende la dimension exclusivement biologique. C'est donc l'homme en entier qui est concerné au détriment des pratiques fragmentées³⁹⁹. Plus,

³⁹⁸ Paul Ricœur, op cit., p. 207.

³⁹⁹ Op cit., p. 209.

cet aspect global de la vie déborde les étalons d'excellence, puisqu'elle implique, selon Ricœur, un ergon qui vaut pour la vie ce que l'étalon vaut pour l'excellence. L'ergon est en soi un étalon, cette fois-ci, qui sert à évaluer l'homme en entier, non des actions ponctuelles ou fragmentaires.

C'est à partir de cet ergon que Ricœur analyse non seulement la question des hiérarchies de valeurs, mais aussi le triple rôle de la notion de vie. Concernant la hiérarchie des actions et l'ergon, Ricœur soutient que c'est le lien entre les deux notions qui résolvent la discordance qui existe entre livre III et le livre VI. Il s'agit, d'une part, de la cohérence entre l'ancrage de la vie bonne dans la praxis, d'autre part, il s'agit de l'élaboration d'une téléologie qui structure la vie bonne Ricœur affirme à ce niveau :

« À cet égard, il n'est pas certain qu'Aristote ait résolu le paradoxe apparent selon lequel la praxis, du moins la bonne praxis, serait à elle-même sa propre fin, tout en visant une fin ultérieure. Le paradoxe serait résolu si l'on trouvait un principe de hiérarchie tel que les finalités soient en quelque sorte incluses les unes les autres, le supérieur étant comme l'excès de l'inférieur. Or la suite des livres de l'Éthique à Nicomaque ne semble pas offrir une analyse cohérente de cette hiérarchie des actions et des fins correspondantes. Nombreux sont les commentateurs qui voient une discordance entre le livre III et le livre VI. Les uns la tiennent pour insurmontable, les autres non⁴⁰⁰. ».

Ricœur voit, alors, la résolution de ce paradoxe par une hiérarchisation que nous pouvons qualifier de cumulative c'est-à-dire, les actions s'emboîtent les unes les autres de manière exceptionnelle. Cet emboîtement se réalise dans la cohérence de la vie globale de l'homme. Et c'est par la notion de « vie » que Ricœur trouve le lieu du déploiement de cumulation de la hiérarchie des actions. En effet Ricœur écrit :

« C'est dans le rapport entre pratique et plan de vie que réside le secret de l'emboîtement des finalités, une fois choisie, une vocation confère aux gestes qui la mettent en œuvre ce caractère de « fin en elle-même » ; mais nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux ; parfois nous le renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace du plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie, aussi vagues soient-ils et pourtant plus impérieux parfois que la règle du jeu d'un métier que nous avons tenue jusque-là pour invariable. Ici la phronésis suscite une délibération fort complexe où le phronimos n'est pas moins impliqué qu'elle.

⁴⁰¹».

⁴⁰⁰ Paul Ricœur, op cit., p. 203.

⁴⁰¹ Op cit., p. 209.

C'est à ce niveau qu'intervient la phase herméneutique – qui explique l'estime de soi. Ricœur continue, en effet, en soutenant que le va-et-vient entre la visée de la vie bonne et les choix particuliers favorise la formation du cercle herméneutique. Il s'agit du double renvoie du tout vers les parties et, des parties vers le tout. Dans le cas d'espèce de cette étude, c'est le renvoie de visée de la vie bonne vers les choix particuliers et, le mouvement qui va des choix particuliers vers la vie bonne qui constitue ledit cercle.

Au cœur de ce cercle, l'auteur de l'action interprète ses actions, aussi s'auto-interprète par le prisme de ses actions. Comme le soutient Ricœur « *Interpréter le texte de l'action, c'est pour l'agent s'interpréter lui-même* ». D'où le cercle herméneutique engendre la réflexivité. Seulement, bien qu'elle soit féconde, l'auto-interprétation n'échappera pas, selon Ricœur, aux conflits des interprétations. D'autant plus que l'expérience de la vie ainsi que les actions de l'agent ne relèvent pas de la science – au sens dur du terme – elles sont plutôt soumises à des évaluations subjectives. À cet effet, le caractère de l'estime de soi comme acte réflexif se situe à cheval entre le solipsisme et le conflit des interprétations. Et pour dépasser cette dyade Ricœur s'oriente vers le deuxième axe de sa définition de la visée éthique. Il s'agit de l'interaction entre à la fois l'action et l'estime de soi, plus la sollicitude ou ouverture de soi-même vers les autres.

En plus du caractère réflexif de l'estime de soi, Ricœur met en relief la dimension suivante de la vie bonne : la sollicitude. Pour mener à bien cette nouvelle démarche, il revient sur la nuance entre le soi et le moi. Il précise que la question de l'estime porte sur le soi et non le moi. L'insistance sur cette nuance permet à Ricœur de mettre en évidence le possible transfère sur les pronoms personnels, donc sur les autres. Aussi, Ricœur soutient qu'en plus de la distributivité, l'estime de soi intègre la question de l'amitié ; En s'appuyant sur Aristote, Ricœur retient singulièrement l'idée de la mutualité – qui constitue le moteur de l'amitié. D'autant plus que la mutualité suppose l'égalité, la réciprocité et la convergence de l'un vers l'autre dans le bien vivre ensemble.

À nous fier à cette démarche ricoeurienne, on constate que l'éthique vient renforcer le monde du cousinage. En effet, départ sa définition, cette éthique est basée sur une visée de la vie bonne, elle crée un espace ouvert entre les individualités

et se réalisent dans des institutions justes. En d'autres mots, le contenu significatif de l'éthique projette un monde – qui est soit existant, soit utopique. Et cette projection nous ramène dans la question de la fiction telle que nous l'avons étudié dans la première partie.

Le point de convergence entre la visée éthique et le monde du cousinage réside dans l'ambition de dépasser le solipsisme de l'ipséité par la sollicitude, d'être chargé d'une téléologie – au détriment d'une déontologie sans but précis – mais aussi et surtout de favoriser le bien vivre ensemble. Les deux notions renvoient à quelques nuances près aux mêmes valeurs et au même projet. Dans cette optique, le monde du cousinage apparaît comme une visée éthique appliquée – qui au-delà de concilier les individus et de les orienter vers un bien vivre ensemble – concilie, en plus, les communautés culturelles.

Mais, pour élargir cette conciliation du niveau de l'individu au niveau des communautés culturelles, nous allons revenir à la thématique de la reconnaissance mutuelle. Nous l'avons effectivement introduite dans la première partie, seulement, nous nous sommes limités à son rôle de lieu privilégié de la distanciation au sein de l'appartenance. Nous allons dans le point qui suit établir le lien possible entre ce lieu d'expérience de la distanciation au sein de l'appartenance et du monde du cousinage.

B. Le paradigme du cousinage.

L'étude de l'éthique en lien avec le soi nous a permis d'établir une première relation entre le monde du cousinage et l'éthique ricoeurienne. Dans cette relation, nous avons vu que le monde du cousinage constitue en soi une éthique appliquée. Seulement, nous nous sommes limités au soi – dans le sens de l'individu. Pourtant, notre objectif est de partir de cette éthique pour établir pleinement le lieu privilégié concret de la distanciation au sein de l'appartenance dans le cousinage.

Le point précédent nous donne une base sur laquelle nous pouvons mener notre étude. Cette base se trouve dans la définition même de l'éthique : La visée du bien vivre avec autrui et dans les institutions justes. Cette définition suppose d'une part un objectif, d'autre part une ouverture sur l'autre tout comme il implique l'intérêt de la justice – en tant qu'institution. Nous avons déjà abordé la thématique de la visée de la vie bonne. Nous allons maintenant nous focaliser sur l'ouverture

vers l'autre et les institutions justes.

Dans une première lecture nous dirons, en étudiant l'estime de soi individuel, que l'éthique ricoeurienne a déjà couvert la moitié du monde du cousinage. Car, le cousinage concerne à la fois les individualités et les communautés. Reste donc à étudier l'autre versant du monde du cousinage. Pour réaliser cette étude, nous allons reprendre la discussion sur la reconnaissance mutuelle – telle que nous l'avons laissée dans la première partie. Pour un petit rappel, nous sommes partis de la distanciation au sein de l'appartenance – avec comme toile de fond la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. L'apport de cette dialectique réside dans le fait qu'elle brise le solipsisme d'une communauté donnée ; en la mettant dans une relation de réciprocité avec d'autres communautés. Nous avons vu que c'est particulièrement dans et par cette relation de réciprocité que ladite communauté va se réapproprier elle-même. Et c'est par la reconnaissance mutuelle que ce processus se réalise.

Dans ce point, nous allons revenir sur cette notion – cette fois-ci en lien avec le cousinage. Nous allons toujours rester dans la pensée ricoeurienne. Dans la troisième partie de son ouvrage intitulé « *Parcours de la reconnaissance*⁴⁰² », Ricœur se consacre à l'étude de la reconnaissance mutuelle. Lors de cette étude, Ricœur part, dans la suite de Hegel et Axel Honneth, à la recherche d'un fondement de l'ordre politique aussi originaire que différent de la théorie politique hobbesienne – de la peur et de la violence. Dans cette démarche, il porte son intérêt sur le concept d'*Anerkennung*⁴⁰³ qui est porteur de la reconnaissance. Dans un premier temps, selon Ricœur, ce concept établit le lien entre l'autoréflexion et l'orientation vers autrui. Dans un deuxième temps, il observe un changement de la dynamique de la reconnaissance. Celle-ci se décharge de sa connotation négative ou méprisable pour devenir positive en incarnant la considération et le respect. Dans le troisième temps, il met en relief l'aspect systématique de l'*Anerkennung*. Cet aspect apparaît chez Hegel dans son articulation avec les strates hiérarchiques des institutions.

À partir de cette lecture, Ricœur met en exergue trois éléments principaux. Le premier élément est que l'état civil ne naît pas de la volonté des individus dans une situation atomisée. Au contraire, chaque individu est nécessairement inclus dans

⁴⁰² Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, op cit., pp. 221-356.

⁴⁰³ Ibid., p. 255.

une communauté donnée ; la vie éthique selon Hegel⁴⁰⁴. Aussi, l'individu se découvre en tant que membre d'une communauté. Dans un sens gadamérien, la communauté est antérieure à l'individu, elle le transporte et l'affecte de manière continue. Le deuxième élément est que ce n'est pas par la peur de la mort et de la violence que les humains acceptent de constituer un état civil, c'est plutôt par le désir de reconnaissance. Ce point sape complètement le fondement même de la théorie contractualiste de Hobbes. Dans le troisième élément, la vie sociale est engluée dans la toile de l'interaction non seulement entre individus, mais aussi entre communauté. Dans cette interaction la question de la reconnaissance est présente jusque dans la charpente des institutions.

En changeant l'acception de la reconnaissance, Ricœur⁴⁰⁵ met en relief une connotation positive à la diversité et du fondement même de l'état civil ou pacte social. Concernant la diversité, la notion de « communauté politique » chez Hegel montre que la communauté n'écrase pas les individualités. Au contraire, elle est l'espace adéquat pour l'éclosion et l'épanouissement de ces individualités. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'intégration du nouveau-né dans la communauté est le point de départ de son existence. Car, c'est par cette intégration qu'il acquiert une identité propre – avec la nomination – mais aussi une identité communautaire puisqu'il devient Kanuri, par exemple. Aussi, nous avons vu que la constitution d'un corps social n'est possible que par l'interaction positive des différentes communautés. Et cette intégration est l'un des buts que vise la pratique du cousinage. En permettant aux communautés de s'accepter et de se reconnaître comme étant complémentaires, le cousinage ouvre la voie vers la constitution d'un espace social solide et fécond. C'est pour cette raison que certains théoriciens et politiques ont fait de cette pratique culturelle un modèle irénique.

Par la suite, on a aussi observé que le cousinage n'est pas nécessairement le résultat d'une guerre. Il a certes été utilisé dans l'empire du Mali pour répondre à la situation de guerre de tous contre tous ; mais force est d'admettre que le cousinage implique avant tout un élan de reconnaissance. L'exemple le plus illustratif est celui des frères chasseurs. Dans ce modèle du pacte du cousinage, on constate que ce n'est

⁴⁰⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, éditions Aubier, Paris, 1991, pp. 299-314.

⁴⁰⁵ Ricœur, op cit., pp. 264-272.

pas pour éviter un état de guerre que les deux ont contracté le pacte. C'est plutôt sur une base de reconnaissance mutuelle. L'aîné qui reconnaît son cadet comme humain accepte de lui donner sa propre chair pour le sauver d'une mort imminente. À son tour, le cadet reconnaît par et dans la promesse le sacrifice de son aîné – pour avoir bravé la mort – afin de la sauver de cette mort. On voit donc, dans ce pacte, une sorte de désir de reconnaissance. Un désir qui fait de celle-ci le cœur même du cousinage. À ce niveau, l'esprit du cousinage apparaît comme un fondement même du projet politique hégélien. Fondement que Ricœur résume comme suit :

« On vient de donner au motif originnaire, qui désormais fait face à la peur de la mort violente, l'appellation qui lui convient, celle du désir d'être reconnu⁴⁰⁶. ».

En plus de cette acception fondatrice de la politique, il faut dire que c'est par la reconnaissance que le corps sociopolitique se maintient et se stabilise durablement. Ce maintien durable se manifeste dans et par une sorte d'élasticité ou autoréflexion. C'est dans un autre texte ricoeurien que nous allons trouver cette approche. Dans son étude sur la relation entre le socius et le prochain⁴⁰⁷, Ricœur ouvre une nouvelle grille de lecture de l'interaction entre les humains et l'interaction de leurs différents statuts sociaux. Ricœur part de la parabole du bon samaritain pour aboutir à un paradigme de l'action. Dans ce paradigme, il montre que l'institution – de manière générale et l'institution ecclésiastique qui sert d'exemple – ferme la voie qui mène à l'évènement c'est-à-dire, à la rencontre spontanée de l'autre. En ce sens, l'homme de l'institution appartient à la catégorie des hommes indisponibles, des hommes qui ne peuvent aller à la rencontre des autres. Qui sont bloquée par leur charge officielle. Par contre, le bon samaritain incarne cette catégorie de non- catégorie qui est libre et disposée à la rencontre spontanée avec l'autre c'est-à-dire

« d'homme à homme ». Par cette parabole, Ricœur montre que le socius est la personne que l'on rencontre à l'issue de la médiation des institutions. À la différence du prochain que l'on rencontre de manière immédiate. Sans détour par une quelconque institution.

Dans ce texte, Ricœur supprime subtilement le mur qui existe entre la société naturelle et la société civile. Il donne une nouvelle lecture de la question du

⁴⁰⁶ Op cit., p. 255.

⁴⁰⁷ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, éditions du Seuil, 1955, pp. 213-228.

contrat social. Ce dernier n'est plus une rupture avec l'état de nature, plutôt une continuité qui, le plus souvent porte en elle une dialectique permanente entre l'état naturel et l'état civil. Il écrit :

« Il est naturel qu'il en soit ainsi ; car la nature de l'homme est de rompre avec la nature et d'entrer dans l'état "civil", comme on disait au XVIIIe siècle. Il n'y a pas là quelque chose de nouveau ni de soudainement malfaisant ; le départ de l'homme, c'est à la fois le départ du langage, de l'outil et de l'institution : à partir de là il n'y a plus que des questions de degrés, mais pas de question de différence de nature entre existe sociale soi- disant naturelle et une existence sociale artificielle. Nous sommes seulement devenus plus sensibles à ce progrès des "médiations" sociales⁴⁰⁸ ... ».

En somme, il y a une sorte de continuum entre l'état naturel et l'état civil. L'existence de ce continuum sous-entend que l'humain a la possibilité de minimiser ou de maximiser sa sensibilité aux médiations sociales. Aussi, l'entrée dans l'état civil n'abolit pas forcément cette rencontre immédiate entre les humains ; une rencontre qui s'effectue dans l'entre-aide, la compassion et le soutien mutuel.

Mais, faut-il le noter, le continuum ne signifie pas ici une sorte de voie linéaire dans laquelle on ne peut qu'aller ou revenir. Au contraire, elle est une sorte d'articulation de la médiation et de l'immédiateté. Et c'est dans la notion de charité que Ricœur⁴⁰⁹ trouve la convergence du socius et du prochain. En l'inscrivant dans la théologie du prochain, il décentre cette question en intégrant les communautés. Il soutient que l'Évangile ne se limite pas exclusivement au bon samaritain – en tant qu'individu – il traite aussi des « Nations » voire de l'État. La charité concerne donc les individus et les nations ou communautés⁴¹⁰. Dans ce sens, le statut du prochain peut aussi être élargi de l'individu jusqu'aux communautés, en passant par la nation. Nous allons revenir sur cette question dans les paragraphes suivants.

Notons que la notion du prochain manifeste une rencontre en marge ou en opposition avec l'état civil/artificiel – et ses institutions. Au niveau de cette rencontre, on observe une sorte de posture critique vis-à-vis des institutions ou socius. La notion du prochain renvoie, en effet, à une démarche d'émancipation

⁴⁰⁸Ibid., p. 218.

⁴⁰⁹ Op cit., p. 223.

⁴¹⁰ Ricœur utilise seulement le terme de Nation et de l'État. C'est nous qui introduisons le terme de communauté, parce qu'il est dans la même configuration que les deux premiers c'est-à-dire, il porte l'identité de plusieurs personnes et fonctionne comme un ensemble d'institutions – avec les différentes hiérarchies comme le chef et c.

contre ce que Ricœur qualifie de maléfice des institutions⁴¹¹ ; sans pour autant les supprimer. En étant une rencontre, la notion du prochain manifeste implicitement une mise entre parenthèses des institutions de l'état civil. Cette mise entre parenthèses se traduit par les termes « en marge de » et « en opposition de ». En se soustrayant de ces institutions, elle semble montrer une insatisfaction vis-à-vis de la réalité ; puis procède par une sorte d'exil en dehors de ladite réalité. En ces termes, nous pouvons dire que la notion du prochain est une forme de distanciation positive. Une distanciation qui s'effectue au sein même de l'état civil c'est-à-dire, dans l'appartenance aux institutions qui incarnent ledit état. En ces termes, nous pouvons soutenir qu'il y a, dans la dialectique du socius et du prochain, une distanciation au sein de l'appartenance.

L'intérêt de cette parabole ne se limite pas seulement au fait de mettre en évidence une distanciation au sein de l'appartenance. Son intérêt réside dans l'éclairage qu'elle peut apporter au décryptage du monde du cousinage. Sans revenir sur les détails, nous avons vu que la plaisanterie incarne la facette distanciatrice du cousinage. L'exemple de la banque illustre ce rôle de la plaisanterie. Plus, il donne aussi une nouvelle information sur le cousinage en question. En effet, après l'approche sur fond identitaire, les deux cousins plaisants ont entretenu une discussion sérieuse autour de l'acte en cause. Aussi, le Bagobiri – qui était en cause – a réceptionné son argent en marge voire en opposition des règles établies. Le fonctionnaire, bien qu'étant conscient du non-respect de la règle, a acquiescé et rendu service au Bagobiri. Cela paraît certes comme une sorte de complicité générale et généralisée. Mais là n'est pas la question. Ce qui est assez particulier, c'est le fait que tout s'est passé en marge du règlement même qui stipule de servir le premier venu. La priorité a été donnée à l'urgence du besoin et non au premier arrivé.

Cet exemple de la banque montre que le cousinage peut introduire une élasticité dans la vie sociale. Cette élasticité se manifeste dans le double jeu du respect et du non-respect de loi. On a l'impression de revivre la situation du bon samaritain et de la victime des brigands. Au début du grognement dans la file d'attente, c'est la cousine Zarma qui intervient pour interpellier son cousin plaisant. Mais cette interpellation est aussi une manière implicite de le protéger de la colère de

⁴¹¹ Op cit., p. 224.

la foule, de l'aider à s'en sortir. Ce n'est pas le personnel de la banque qui intervient, ce n'est pas quelqu'un d'autre – dépositaire de l'autorité public comme le policier ou le gendarme. C'est sa cousine plaisante.

Ce qui est intéressant à ce niveau, c'est le fait que le cousinage à plaisanterie a permis de mettre entre parenthèses l'ordre social. En secourant le Bagobir, la Zarma le soustrait de la règle du respect de la file d'attente. En plaidant pour son cousin, elle le soustrait, encore, du respect de la règle institutionnelle. Dans cet esprit, cette mise en scène du cousinage brise l'anonymat de l'administration. Anonymat dont Ricœur déplore, lorsqu'il évoque les maléfices des institutions.

Aussi, dans la théâtralisation du cousinage, on a assisté à une mise entre parenthèses de l'autorité des gouvernants. Nous avons vu que le cousinage a libéré les dominés, leur a créé un espace d'expression, de dénonciation et de revendication. On a assisté à une sorte de démythification et de démystification du pouvoir politique. C'est, en somme, la possible dérive dominatrice du politique qui a été attaquée, pourfendue et effritée. Dans cette logique, le cousinage réapparaît, davantage, comme étant un espace qui s'oppose à l'espace et à l'ordre civil. Un espace qui est englobé et fortifié par le même espace civil.

Ces deux illustrations montrent effectivement que le « monde » que propose le cousinage est non seulement un monde civil, mais aussi il reste et demeure un monde naturel. Un monde naturel qui existe et subsiste en marge, souvent même, en opposition avec le monde civil. Un monde qui interagit et reste incrusté dans ce monde civil ; un monde qui appelle à une rencontre « d'homme à homme » c'est-à-dire immédiate : Un monde du prochain. À cet effet, par ces illustrations, on se rend compte que le cousinage porte en lui les germes de cette parabole du bon samaritain. Sans pour autant se confondre à elle. De l'autre côté, cette parabole nous permet d'accéder à une nouvelle dimension du monde du cousinage ; en apportant des éléments conceptuels qui clarifient ce dernier.

En plus d'apporter une lumière sur le monde du cousinage, la thématique du prochain permet de voir la manière par laquelle le cousinage favorise une complémentarité entre l'état naturel et l'état civil ou artificiel. Comme nous l'avons vu avec Ricœur, le va-et-vient entre ces deux états ne constitue pas en soi une contradiction, au contraire, cela traduit tout simplement l'élasticité du corps sociopolitique. Dans cet ordre d'idée, on aboutit au dépassement de la dichotomie

entre état de nature et état civile. Une dichotomie qui est chère aux théoriciens du contrat notamment Hobbes, Locke et Rousseau. De plus, c'est l'occasion de rompre avec le fondement fictif ou hypothétique de la construction de l'état civil.

Enfin, pour aboutir définitivement au paradigme du cousinage, nous allons aborder le tournant du don et contre don. Nous avons vu avec le chara que le cousinage partage des éléments de convergence avec les autres théories du don et contre-don. À la différence, nous avons vu que dans le cousinage, l'assistance matériel ou chara se distingue de la réciprocité, telle qu'elle apparaît dans le potlatch par exemple. Sans pour autant revenir sur le détail de cette différence, nous allons directement introduire la discussion avec Ricœur sur cette thématique. En effet, dans la troisième partie du « Parcours de la reconnaissance », Ricœur aborde la question du don et contre don. À ce niveau, il introduit cette thématique dans son étude de la reconnaissance. Dans cette approche, Ricœur vise l'établissement d'une relation entre « la lutte pour la reconnaissance et les états de paix » ou agapè.

Dans cette étude⁴¹², Ricœur procède par définir la notion d'agapè. Nous pouvons résumer cette définition en trois points essentiels. Premièrement, c'est en lien avec la notion de justice que Ricœur aborde la thématique de l'agapè. Il soutient que celle-ci déborde la notion de la justice, parce qu'elle traite d'une forme d'équivalence qui est soustraite à la justice. Cette équivalence parce qu'elle ne prend pas en compte la comparaison et le calcul. Elle juge sans condamner et, elle ignore « l'obligation de donner en retour⁴¹³ ». Deuxièmement, il souligne que l'agapè se distingue de l'éros platonicien par le fait qu'elle désire l'abondance. Contrairement audit éros qui invite à la privation. Par ce désir d'abondance, l'agapè se manifeste comme un désir de donner. D'un don désintéressé et libre. C'est dans la figure de l'idiot de Dostoïevski que Ricœur⁴¹⁴ perçoit l'incarnation de l'agapè. Il explique que l'action du personnage répond toujours aux préoccupations du moment, cela, « *sans faire le détour de la règle général* ». Troisièmement, l'agapè est inscrit dans la temporalité. Elle n'est pas un simple acte ponctuel, elle est une sorte de persévérance dans la bienveillance.

⁴¹² P. Ricœur, op cit., 320-327.

⁴¹³ Op cit., P ; 322.

⁴¹⁴ Op cit., p. 326.

Ce qui intéresse particulièrement notre étude, c'est le caractère libre et désintéressé de l'agapè. Introduite dans le débat sur le don et contre-don, l'agapè ébranle la notion de réciprocité. Faut-il le rappeler, cette dernière instaure une sorte de contrainte dans l'effectuation même du don. Car, elle implique nécessairement une réplique sous forme de contre don. À cet effet, elle stimule des fois l'ego des donateurs et des récepteurs, aussi elle conduit à une véritable rivalité tacite ou même manifeste.

Dans la comparaison entre le cousinage et la théorie du don et contre don, nous avons montré que les prestations matérielles entre cousins plaisants n'impliquent pas obligatoirement un contre don. D'ailleurs, faire un don à son cousin plaisant, c'est se donner soi-même ; c'est faire du bien à soi-même. De plus, faut-il le rappeler, Sedikh Diouf montrait que les prestations matérielles entre cousins plaisants sont une sorte de partage d'héritage entre, d'une part, ceux qui ont le « capital » - l'aile féminine – d'autre part les enfants de l'oncle qui fructifie le capital. En somme, ces prestations incarnent une sorte de salaire que se partagent les membres de la même famille. Dans cette logique, donner, ce n'est pas viser un intérêt, c'est plutôt rendre à l'autre son dû. C'est le mettre dans son droit. Alors, par l'exclusion de la réciprocité, on constate qu'il y a une convergence entre le cousinage et l'agapè. Bien que ces deux thématiques ne relèvent pas de la même culture et du même contexte, force est de constater que toutes les deux sont sceptiques voire critiques vis-à-vis de l'esprit de réciprocité.

En excluant chacune la réciprocité, ces deux thématiques convergent encore dans une sorte d'économie non-marchand. Dans son étude sur le don, Ricœur montre que le don et la circularité du don – que l'on qualifiait jadis de réciprocité – sont en réalité une sorte de mise en œuvre d'un modèle : le modèle du don. Il souligne que le premier don n'implique pas un contre don, il sert plutôt de modèle⁴¹⁵ pour le contre don. Autrement dit, le don est une action qui donne un étalon d'agir et de manière d'être ; un appel vers le bien et la bienveillance. C'est une démarche qui permet d'affirmer l'abondance du cœur c'est-à-dire, une sorte de trop-plein de l'amour du prochain. C'est pour cette raison que Ricœur attribue à cet appel le terme de

⁴¹⁵ Op cit., p. 350.

gratitude⁴¹⁶, puisque ce terme réduit le poids de l'obligation et appelle à une générosité du même ordre que la première.

Ainsi épuré de la réciprocité, Ricœur finit sa démarche en élaguant le cérémoniel du don de toute forme de récupération ou détournement moralisant. Il établit un parallèle entre ce cérémoniel festif de don et une demande solennelle de pardon. Il prend l'exemple du Chancelier Brandt qui s'agenouille à la mémoire des victimes de la Shoah. Des gestes qui s'effectuent en marge des institutions mais, qui traduisent les limites de la justice d'équivalence ; tout en déployant un monde possible d'espérance au croisement de la politique et du droit post national et international. À cet effet, il montre que le contenu significatif de ces gestes rime particulièrement avec le cérémoniel du don. Et, il donne une dimension concrète à la reconnaissance en écrivant :

« C'est eu égard à cette question existentielle que nous avons fait l'hypothèse que, dans l'échange des dons, les partenaires sociaux faisaient l'expérience d'une reconnaissance effective⁴¹⁷ ».

En plus de son statut non-marchand et de non-réciprocité, le don est aussi en lien intime avec la confiance. Dans une étude sur le don, Alain Caillé et Jean- Édouard Grésy⁴¹⁸ soutiennent que le don suppose une relation de confiance entre les personnes voire la confiance comme fondement de la société. Ils soulignent que « *Le don est un pari de confiance, un pari sur la confiance⁴¹⁹* ». À travers un acte de don, il y a une précarité, un risque que la relation dégénère. Seulement, les partenaires agissent en occulte cette précarité. Pour illustrer cette conception, les auteurs prennent l'exemple d'une invitation à la fête. Ils soutiennent que les invités prennent le risque de s'exposer aux flèches surprises de leurs hôtes. Cette prise de risque montre que la question du don est synonyme d'une abstraction du danger – qui provient de l'autre. On suppose que le partenaire est bon et fiable. Qu'il ne peut aucunement trahir ou travestir la confiance placée en lui. Dans cette perspective, la question du don renvoie à une alliance tacite entre les partenaires. Une alliance basée

⁴¹⁶ Op cit., pp.351-352.

⁴¹⁷ Paul Ricœur, Op cit., p. 354-355.

⁴¹⁸ Alain Caillé et Jean-Édouard Grésy, La révolution du don, éditions du Seuil, Paris, 2014.

⁴¹⁹ Ibid., p. 97.

sur une « absolue inconditionnalité » et le « pur désintéressement », puisqu'elle est exempte de toute forme d'instrumentalisation. En s'appuyant sur cette lecture, Caillé et Grésy montrent que cet aspect du don constitue en soi le fondement même d'une bonne alliance. En effet, toute bonne alliance nécessite le rejet de toute forme de ses suspicions, et une considération positive de l'autre. Elle dissout la compétition destructrice, crée un équilibre dans la relation et établit donc une sorte de familiarité entre les partenaires. Ce tissu de confiance permettra non seulement de construire une base solide, mais aussi de projeter une agréable communauté de destin. Pour ce faire, Caillé et Grésy tirent la leçon suivante :

« Retenons donc l'idée qu'aucune alliance et donc également aucune organisation ne peuvent se former et fonctionner sans une part d'engagement et d'adhésion inconditionnels. Sans un moment créateur, instituant, dans lequel tous les comptes sont suspendus. Ce n'est qu'une fois l'alliance scellée, la communauté politique instituée, l'organisation acceptée en son principe, la confiance première obtenue, qu'il sera possible, après, de commencer à entrer dans les considérations d'utilité et d'efficacité fonctionnelle et de faire les comptes. Chacun alors pourra légitimement se demander ce qu'il gagne ou ce qu'il perd dans l'affaire, et entrer dans le registre de la conditionnalité⁴²⁰. ».

Le don a donc deux aspects principaux. Le premier est l'aspect économique et financier. Le don implique aussi une organisation particulière de la société ou de la communauté. Ces deux aspects montrent que la question du don implique la constitution même de la société. Plus, le lien intrinsèque entre le don et la confiance jette les bases d'un pacte fondateur d'une communauté – composées de partenaires fiables. Ce lien fonde, solidifie et maintient la constitution d'une société ou bien d'une communauté de partenaire.

À ce niveau, la question du don et celle du cousinage semblent se recroiser. En effet, comme nous l'avons soutenu avec le cousinage, en plus d'exclure la réciprocité, le cousinage incarne et traduit la reconnaissance par le don. L'approche faite par Diouf illustre effectivement cette lecture. En étant un échange intrafamilial⁴²¹, le chara est un moment singulier qui concrétise et finalise la reconnaissance entre cousins plaisants. En étant une pratique du don, le chara porte

⁴²⁰ Op cit., p. 98.

⁴²¹ Nous faisons allusion à la famille qui naît de la familiarité entre cousins plaisants.

en lui les deux aspects précités. Ce qui sous-tend que la pratique du chara vient fonder, solidifier et maintenir le lien entre les cousins plaisants. Dans la même lancée, elle raffermirait la communauté que constituent les cousins plaisants en établissant une confiance tacite entre les cousins plaisants. Dans cette logique, nous pouvons affirmer, en paraphrasant Ricœur, que le cousinage constitue une expérience de la reconnaissance.

En plus d'être un paradigme de la distanciation au sein de l'appartenance, le cousinage est aussi un paradigme politique à part entière. Axé par excellence sur l'organisation dualiste straussienne – incarnée par les ailes cousines – le cousinage traduit concrètement le pacte fondateur d'une société – que nous avons nommée communauté cousine. Dans la suite de Strauss, la contribution de Robert Jaulin permettra de cerner davantage la question de l'organisation dualiste en lien avec le monde du cousinage. Évidemment, l'auteur n'a pas traité cette question. Néanmoins, il donne les outils nécessaires pour approfondir ce sujet. Dans un travail anthropologique, Jaulin aborde la notion du couple primordial. En s'intéressant à la généalogie Mara, il montre que le processus d'engendrement du couple primordial – jumeaux – est le point de départ de la temporalité et de l'histoire des Maras. Naît de Dieu qui est l'être-un, le couple primordial marque la première existence concrète et humaine des ancêtres selon le peuple Mara. Leur naissance est cumulative à la naissance de la temporalité et de l'histoire dudit peuple. Il écrit :

« L'origine de l'humanité est ce premier générateur – le « Un » dit Dieu –, zéro dans l'axe temporel sous-jacent à la lignée et dont la descendance numérotée peut procéder sans discontinuité. Inversement, c'est la nécessité pour cette descendance – une société d'hommes – de se compter afin de s'ordonner qui, cause du schéma à structure numérique de la généalogie du clan, justifie de façon abstraite cet être « Un » qui précéda les deux premiers êtres. Sa valeur est zéro dans l'axe du temps car il engendra les deux premiers êtres, qui forment la première génération « sociale », « humaine »⁴²². ».

On constate avec Jaulin que le couple primordial occupe une place de choix dans l'élaboration d'une identité narrative collective. C'est sur cette identité que non seulement la communauté se constitue, mais aussi que le lien de familiarité entre les membres de ladite communauté se fortifie et se maintient. Ce schéma n'est in fine en rien différent de celui des Dogons – qui voient dans le couple primordial la naissance

⁴²² Robert Jaulin, *Gens de soi, gens de l'autre*, Union Générale des éditions, Paris, 1973, p. 57.

à la fois de l'humanité tout entière, surtout le fondement même de toute organisation sociale, commerciale et politique.

Cette proximité du contenu significatif entre ces deux peuples permet d'éclairer, une fois de plus, l'enjeu du couple primordial dans le cousinage à plaisanterie. Bien avant, Marcel Griaule a montré que le cousinage est une reconstitution du couple primordial. Ce qui est singulier dans un tel projet, c'est la volonté de créer une nouvelle forme d'histoire – dans le sens que lui donne Jaulin. Celle-ci, contrairement à la première, résulte de la volonté humaine et vise la constitution d'une nouvelle forme de communauté. Tout comme le couple primordial déclenche l'histoire sociale des humains chez les Dogons et les Maras ; dans le cousinage, le couple primordial jette les bases d'une communauté supérieure, une communauté des communautés : la communauté cousine. Celle-ci a le même fondement que les deux communautés précitées. D'ailleurs, Jaulin précise que le mythe du couple primordial est à cheval entre histoire humaine et abstraction mythique c'est-à-dire, le croisement de la théorie et de la pratique. Il affirme que le discours mythique⁴²³, tout en précédant le discours historique, théorise ce dernier sans s'y référer directement. Et loin de se limiter à la simple entrée de l'humain dans l'histoire, ce mythe montre aussi le processus du passage d'un statut extra-social à un statut social des Mara. Jaulin résume ce processus comme suit :

« Le récit de la formation du clan mara est un exemple du passage de l'indifférence à l'inceste (étages de Dieu, du premier couple, celui du jumeau, du ménage du frère et des sœurs) à la prohibition de l'inceste (les lignées quartiers exogames), passage de l'indifférencié au différencié, de la formation des sous-groupes dans un groupe⁴²⁴. »

À travers ce mythe, on assiste donc à la constitution des différents sous-groupes au sein d'une même communauté. Une sorte de passage pratique de l'un au multiple. Ce qui est particulier dans ce passage, c'est le fait que la constitution de ces sous-groupes ne signifie pas éclatement d'un même groupe ; plutôt la manifestation de l'un à travers la diversité, d'un même groupe en plusieurs sous-groupes. Et c'est précisément à ce niveau que le travail de Jaulin rejoint le contenu significatif du cousinage à plaisanterie. Comme étudié au préalable, le pacte fondateur du cousinage

⁴²³ Ibid., pp. 60-61.

⁴²⁴ Ibid., p. 61.

engendre la création des sous-groupes – au sein d’une même communauté – ou communautés cousines. Des fois, cette multiplicité est constatée par la création des frontières territoriales, professionnelles et culturelles entre les zones d’influences des cousins plaisants. Entre les Bozos et les Dogons, on a observé par exemple que les premiers se sont distingués par la pêche contrairement à leur cousin plaisant dogon. En revanche, la diversité qui naît du pacte du cousinage ne conduit pas vers une division, une exclusion mutuelle voire un conflit entre les sous-groupes. Plutôt, il manifeste le déploiement de la communauté cousine dans ses différentes composantes, ouvre la voie à plus d’intégration entre les sous-groupes constitués – comme le montre aussi l’exogamie qui naît avec le passage de l’indifférencié au différencié. Ce qui veut dire que la « communauté cousine » permet à chaque sous- groupe, chaque communauté ethnolinguistique et chaque communauté professionnelle d’exprimer librement son idiosyncrasie. Et de manière tolérante. Cette diversification du même n’est pas sans rappeler la notion de choséité en phénoménologie. Dans son ouvrage « *La phénoménologie de l’esprit* » Hegel⁴²⁵ s’appuie sur l’exemple du sel. Il soutient que plusieurs propriétés constituent le morceau du sel. Il s’agit, entre autres de la couleur, de la forme, de la saveur pour ne citer que ceux-là. Ces propriétés sont différentes les unes des autres. Seulement, loin d’être en opposition voire en conflit, elles participent dans la formation du morceau de sel. Cette image de la choséité traduit en théorie l’idée des sous-groupes au cœur de la communauté cousine.

En plus de la dialectique de l’un et du multiple anthropologique, les travaux de Jaulin⁴²⁶ ouvrent la voie vers la question de la relation du soi et de l’autre. Dans une lecture particulière, Jaulin s’appuie sur la réflexivité et le mariage. Il conçoit le soi comme étant le domaine de non-réflexivité puisque le soi est celui qui ne peut pas s’épouser. On peut au contraire épouser autrui. C’est donc sur la ligne de l’inceste que Jaulin pose la frontière entre soi et l’autre. Par contre, cette frontière n’est pas synonyme de rejet et de négation de l’autre. Elle marque une possibilité de croisement c’est-à-dire du mariage. Autrui est donc cet allié. Cet autre qui n’est pas soi, mais qui participe à la construction du soi. À ce propos Jaulin souligne :

⁴²⁵ G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l’esprit*, tom 1, éditions Aubier, Paris, p.95.

⁴²⁶ Robert Jaulin, op cit., pp. 20-31.

« Le soi était déjà donné par une relation de fermeture : ne pas s'épouser. La négation de cette fermeture prend des formes diverses, toutes " positives " et significatives d'autrui. La forme la plus agréable est la paix et le mariage, la forme plate, l'indifférence et la forme désagréable, la violence, la guerre. Il est évident que la non-connaissance de l'autre élimine le problème. Ces trois formes " positives " pourront être vécues simultanément mais à des niveaux de réalités divers – du concret au symbolique – ou de façon consécutive entre deux groupes ou deux individus⁴²⁷. ».

À suivre Jaulin, on se rend à l'évidence que la conception du soi et de l'autre est essentiellement plus conciliante que négative. En d'autres termes, l'autre est perçu avant tout comme un allié possible. Celui avec qui l'on peut construire paisiblement et agréablement un corps social viable. D'ailleurs, au-delà de cette conception positive de la relation du soi à autrui, le travail de Jaulin permet de saisir avec plus de clarté la gestation et la naissance d'une société – en tant que communauté sociopolitique – sur la base du cousinage à plaisanterie.

La dimension conciliante de la relation entre le soi et autrui, rend plus pratique la dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Faut-il le rappeler, le soi renvoie au statut de la parenté. On est parent à soi et à tous les membres de sa famille. L'autre, c'est celui qui n'est pas un parent – puisque l'on peut l'épouser – mais un allié. Il est celui avec qui on peut échanger les liens de sang, former une communauté qui dépasse la simple famille – qui est la société la plus naturelle et basique selon Rousseau. Dans cet esprit, l'autre est celui qui apporte l'étrangeté au cœur de l'appartenance. Il permet d'ouvrir la famille – qui est la société la plus naturelle – vers un regroupement humain encore plus large. L'autre est celui qui permet au soi de sortir hors de lui-même, de s'exiler hors de soi et de son appartenance. Cet exil n'est pas une sorte de voyage sans retour ; c'est au contraire une perte de soi pour mieux se réapproprier.

En somme, cette relation du soi et de l'autre nous ramène à la logique de l'interaction entre communautés – tel que développé à la fin de la première partie. En effet la régionalisation de la distanciation au sein de l'appartenance, dans l'interaction entre communautés, s'illustre pratiquement dans cette interaction entre le soi et autrui. Comme nous venons de le voir, l'interaction entre le soi et l'autre est le point de la formation et de l'élargissement de la famille. Elle est la première

⁴²⁷ Op cit., p. 306.

rencontre avec le monde extérieur ou non-soi. Et c'est par cette interaction que la famille s'élargit pour tendre vers le lignage, le clan voire la communauté. Dans la même lancée, elle constitue la charpente de l'interaction entre communautés. Par ricochet, elle incarne la distanciation au sein de l'appartenance – tout comme le monde du cousinage. Et c'est à ce niveau que se réalise la connexion entre la théorie de Jaulin et le cousinage à plaisanterie.

Subséquemment, la connexion entre l'interaction entre soi-autrui et le cousinage ne se limite pas à la simple incarnation de la distanciation au sein de l'appartenance. Elle se prolonge dans le paradigme politique en question. Pour rappel, le monde du cousinage porte en lui la dialectique de la nation objective/ ethnique et de la nation subjective/civique. Cette dialectique est intimement liée à la distanciation au sein de l'appartenance. Dans cet esprit, le monde du cousinage est porteur d'une « communauté politique ». Cette communauté est construite sur des bases juridiques et éthiques solides. Avec l'empire du Mali, par exemple, on se rend compte que le cousinage avait joué et continue de jouer le rôle de ciment pour le corps politique en question. Chaque membre de cette communauté politique nouvelle se sent attaché à l'autre de manière familiale. Dans une telle perspective, l'autre est considéré comme un allié, comme le développe Jaulin⁴²⁸. Il est celui avec qui le soi peut se croiser, faire la paix et vivre agréablement. D'ailleurs, la plaisanterie traduit concrètement cette ouverture positive du soi vers l'autre. À cet effet, l'interaction du soi et de l'autre transforme la relation avec l'autre en une relation familiale. Pour cela il écrit : « *L'allié d'un allié est un parent, c'est-à-dire un élément de sa classe, ou soi-même*⁴²⁹ ».

Cette assertion de Jaulin montre, une fois de plus, que la notion de parenté ne signifie pas seulement une relation exclusive de sang entre deux personnes. Au contraire, elle concerne le partage des mêmes valeurs entre lesdites personnes. La parenté est, dans cet esprit, plus symbolique/ spirituelle que biologique. Nous avons déjà évoqué cette question en montrant, dans le cousinage, que la question de parenté transcende les liens biologiques. Ces liens sont aussi symboliques. Et lors de l'analyse de la gémellité, nous nous sommes rendu compte le lien de parenté est

⁴²⁸ Op cit., p.

⁴²⁹ Robert Jaulin, op cit., p. 309.

essentiellement fondé et maintenu sur la bonne raison et la bonne affection. Ces deux fondements sont respectivement incarnés par les normes qui régissent le cousinage et l'affection qui constitue le moteur. Dans la même logique, on observe chez Jaulin les prémisses de cette dualité entre normes et affection positive. En effet, l'allié est avant tout quelqu'un avec qui on partage des liens purement juridiques. Il est mon allié parce que les lois qui régissent la relation entre nos deux communautés font de nous des alliés et non des ennemis. Aussi, ces lois font que nous avons mutuellement des bonnes intentions et de l'estime les uns à l'égard des autres. Et en se muant en parenté, l'alliance concilie et intègre en son sein la dualité de la norme et de la bonne affection, à l'image du cousinage à plaisanterie. Plus, l'alliance au second degré prend carrément la forme de la parenté – dans le sens de la conciliation de la norme et de la bonne affection entre alliés. Ce qui nous ramène davantage dans le système du cousinage.

Finalement, on constate que le monde du cousinage concilie trois dimensions spécifiques de la reconnaissance mutuelle ou mutualité. Tout d'abord, il s'implante dans l'originarité d'un type du contractualisme. Ensuite, le cousinage crée un espace dans lequel les relations entre état naturel et état civil sont dans une complémentarité. Enfin, le cousinage exprime une expérience effective de la reconnaissance mutuelle par le chara. Faut-il le préciser, toutes ces dimensions du monde du cousinage ne sont pas en conflit avec les autres théories – politique, éthique et économique. Au contraire, le monde du cousinage offre en réalité un modèle du pacte social. Un modèle qui a pour toile de fond la reconnaissance mutuelle – tant au niveau des individus qu'au niveau des communautés. Un exemple paradigmatique de la distanciation au sein de l'appartenance.

Conclusion.

La réflexion sur la dialectique de l'appartenance et de la distanciation, nous a permis de traiter la relation qui existe entre la raison et la tradition – entendues comme émancipation et appartenance ou soumission répétitive. L'objectif visé est d'éclairer la pratique représentée par les données anthropologiques du cousinage. Et aussi d'apporter un support concret au concept philosophique – de l'appartenance et de la distanciation. En d'autres termes, notre travail est ancré dans une logique de montrer le caractère paradigmatique du cousinage à plaisanterie. Cela, par un éclairage des théories philosophiques.

Faut-il le rappeler, le point de départ a été un parcours historique et étymologique de l'herméneutique. Ce parcours a permis de mettre en exergue la double définition de cette notion – en tant que science de l'interprétation. Aussi, nous avons interrogé le statut scientifique de cette discipline. Restée durant une longue période en appendice aux disciplines comme la théologie, l'herméneutique prit un tournant décisif à l'ère du mouvement romantique allemand. Un auteur a joué le rôle majeur à ce niveau. Il s'agit de Schleiermacher. En étant à la fois théologien et tenant du romantisme, celui-ci se lance dans le projet de dérégionalisation de cette science ; afin de lui donner un statut de discipline à part entière. À partir de ce projet, l'herméneutique devient une science au même titre que les autres disciplines notamment la théologie.

Dans la même démarche que Schleiermacher, Dilthey approfondit cette approche. Il s'intéresse spécifiquement à la question de méthodologie. Il soutient que l'herméneutique doit être le modèle par excellence pour les sciences de l'esprit. Cela, en opposition avec les sciences de la nature. Et, au cœur de cette posture, il estime que l'approche compréhensive constitue la voie royale pour étudier les sociétés humaines. Dans cette logique, la démarche de Dilthey s'effectue sur fond d'une opposition manifeste entre compréhension et explication. Une opposition qui traduit et porte la différence entre sciences de l'esprit et sciences de la nature. À partir de ce cheminement Gadamer, dans la suite de Heidegger, donne une nouvelle signification à l'opposition initiale entre expliquer et comprendre. Il adopte le tournant ontologique de l'herméneutique heideggérienne. Puis, il rejette le rationalisme issu

des lumières en qualifiant la distanciation – d’aliénante – puisqu’elle coupe l’homme de sa réalité vivante. Ce tournant ontologique fera donc de l’appartenance le lieu privilégié de la connaissance.

Seulement, selon Ricœur, la relation entre appartenance et distanciation est dialectique. Dans un élargissement de la définition de ces concepts, la relation entre appartenance et distanciation concilie deux types de traditions : la tradition restauratrice et la tradition émancipatrice. Cette dialectique traduit le double renvoi entre soumission à un héritage et projection vers un à-venir. Il appert que cette dialectique se tient sur les deux versants d’une communauté donnée. Il s’agit du repli sur soi d’une part, d’autre part, de l’ouverture à la fois vers le futur et vers d’autres communautés. La communauté oscille donc entre la reproduction de la tradition et la production des nouvelles valeurs. À cet effet, le concept de reconnaissance mutuelle ou mutualité devient comme le modèle par excellence – pour cerner au mieux cette dialectique de l’appartenance et de la distanciation.

Dans la deuxième partie, nous nous sommes intéressés au cousinage à plaisanterie. C’est une pratique culturelle qui revient sous la plume de plusieurs anthropologues nommant Marcel Mauss et Marcel Griaule. Chez Mauss, par exemple, cette pratique culture est à l’opposé de la parenté à respect. Elle consiste à une licence de la parole et de l’agir – dans le respect de l’intégrité du cousin plaisant. Elle ne se limite pas seulement à une simple détente, elle concerne aussi un ensemble de prestations matérielles que nous avons nommées « chara ». Ces prestations matérielles se distinguent du potlatch par le simple fait qu’elles ne conduisent pas à une rivalité – tacite soit-elle.

Après une présentation du cousinage, nous nous sommes attelés à la lire sous l’angle de l’appartenance et de la distanciation. À propos de l’appartenance, nous nous sommes penchés sur le processus de l’intégration de l’humain au sein d’une communauté particulière. À ce niveau, nous avons fait appel à des auteurs comme Germaine Dieterlen⁴³⁰ et Françoise-Izard⁴³¹. À ce niveau, nous nous sommes

⁴³⁰ Germaine Dieterlen, la notion de personne, op cit., p. 59.

⁴³¹ Françoise-Izard, op cit., pp. 243 -254.

intéressés à la relation entre le cousinage et l'appartenance du cousin plaisant à une communauté donnée.

Dans la démarche suivante, nous nous sommes orientés vers la notion de distanciation – en lien avec le cousinage. Notre premier choix s'est porté sur Marie-Aude Fouéré. L'intérêt du travail de celle-ci réside dans le fait que le cousinage qu'elle a posé une lecture sociopolitique du cousinage. Elle n'est certes pas l'initiatrice, seulement, son travail permet de démystifier certains paramètres du cousinage. À cet effet, elle met l'accent sur la négociation hiérarchique entre cousins plaisants. Aussi, par le travail de Fouéré, nous avons esquissé le processus de la distanciation au sein du cousinage. Cette distanciation s'observe par non seulement l'affirmation des individualités – au détriment de la communauté – mais aussi par la mise en relief d'un exercice libre de la raison. Pour illustrer cet appel à la rationalité et à la réflexion, nous avons mobilisé l'exemple de la banque. À travers cet exemple, nous observer un modèle de plaisanterie, de plus, nous avons pu et su comprendre que par cette plaisanterie, il y a un appel tacite à faire usage de sa raison.

Dans le même registre, nous avons élargi le champ de notre référence en nous appuyant sur des auteurs comme Cécile et Smith ; Fay pour ne citer que ceux- là. Ces auteurs viennent d'une part confirmer la dimension sociopolitique du cousinage – en montrant l'enjeu irénique du cousinage. En plus, ces auteurs montrent que le cousinage, au-delà d'un simple modèle de prévention et de gestion de conflit ; constitue en soi une voie sociopolitique – afin de répondre aux crises identitaires – qui secouent les démocraties modernes notamment, les pays africains. Pour approfondir cette question, nous sommes intéressés à l'usage institutionnel du cousinage. Lors de la rencontre de Kangba à Kurukan Fuga (Empire du Mali), on assiste à une institutionnalisation du cousinage. À travers cette institutionnalisation, le cousinage devient une véritable loi qui régit le corps sociopolitique de Mali.

À partir de cette institutionnalisation, on constate que le cousinage a un enjeu politique certain. Pour mieux cerner cet aspect, nous nous sommes penchés sur le contexte de l'élaboration de cette loi, plus, nous l'avons intégré dans son contexte général. Il s'agit de la sortie d'une longue période de guerres raciales, communautaires et confessionnelles. De ce fait, nous nous sommes interrogés sur la fécondité d'une telle initiative voire le rôle que cette pratique peut jouer dans les

démocraties modernes. Pour ce faire, nous avons questionné les théories du contrat social. Pour limiter, nous avons effectué une synthèse de ses théories, puis nous avons procédé à une lecture critique de celles-ci. Notre auteur de référence est Hegel⁴³². Ce dernier montre que l'universalisme qui naît du contractualisme est formel. Il n'intègre la dimension concrète de l'existence. Dans la même logique, Ronan Le Coadic critique ces théories issues de la philosophie des *Lumières* en mettant en exergue la polarisation entre le républicanisme – avec la centralisation de l'État – le libéralisme anglo-saxon. Polarisation qui se joint dans l'universalisme des droits humains. Enfin, Michel Cohen approfondit cette étude en montrant que le contractualisme ne résout pas la résurgence du repli identitaire. Au contraire, il devient un véritable processus d'étouffement des identités concrètes ; il alimente significativement la polarité entre universalisme abstrait et particularisme concret. Et, c'est sur cette note que nous nous orientons vers la troisième partie de notre étude.

Dans cette troisième partie, nous avons procédé dès l'abord à concilier les deux disciplines sur lesquelles nous nous sommes basés pour élaborer les deux premières parties. Il s'agit respectivement de l'herméneutique philosophique et de l'anthropologie sociale. C'est par le biais de l'anthropologie interprétative que nous avons effectué cette conciliation. L'auteur de référence est Geertz. Ce dernier a montré qu'en réalité l'anthropologie ne se limite pas seulement à une simple description des traditions. Elle est en soi une méthode particulière qui permet de lire le contenu significatif d'une tradition donnée. Du point de vue de cet auteur, c'est en intégrant dans le monde que projette une culture que l'on peut la cerner. De ce fait, il conçoit l'herméneutique comme étant le modèle par excellence. Il suppose qu'une culture est à l'image d'un texte⁴³³. Elle véhicule un message précis. Dans ce cas, pour la comprendre, il faut procéder par une lecture méthodique. Or, le modèle de lecture par excellence est l'herméneutique ; Raison pour laquelle l'auteur a choisi de fondre cette discipline avec l'anthropologie dans la notion d'anthropologie interprétative.

En étant dans une démarche proche de celle de Geertz, nous avons tenté d'appliquer cette méthode pour décrypter le cousinage à plaisanterie. C'est pour cette raison que nous nous sommes intéressés au mythe des frères chasseurs. Fruit d'un

⁴³² Hegel, principe de Droit, op cit., p. 452.

⁴³³ Geertz, op cit., p. 215.

entretien, ce mythe est présent dans plusieurs cultures du Sahel ; et malgré quelques variantes, ce mythe est porteur d'une même signification. Ainsi, nous avons choisi d'analyser le rôle de la parole dans la promesse – fondatrice du pacte en question. Par cette analyse, nous avons abouti non seulement au dédoublement de Dieu, mais aussi à la découverte de la chair symbolique chez l'humain. Cette symbolique montre à la fois la place de la parole dans ces différentes traditions, en plus, elle met en exergue la dimension ontologique de la promesse.

Loin de nous limiter à cette chair symbolique, nous avons approfondi notre démarche dans l'optique d'aboutir au corps symbolique. Ce même corps qui définira et incarnera le cousin plaisant. En interrogeant la théorie des *kikinu* chez Geneviève Calame-Griaule et Germaine Dieterlen, on se rend à l'évidence que le cousinage n'est pas qu'une simple pratique folklorique. Elle porte en elle une véritable dialectique de l'altérité. Une dialectique que Marcel Griaule va dénicher dans l'analyse du cousinage entre Bozo et Dogon. En effet, étudiant ce cas précis du cousinage, celui-ci met l'accent, certes, sur l'aspect cathartique. Plus, il montre aussi ce lien ontologique qui concilie les cousins plaisants⁴³⁴. Il soutient qu'au sein de chaque cousin plaisant se trouve une part de son partenaire de jeu. En ce sens, plaisanter c'est non seulement libérer le mal qui est en chacun des cousins, mais c'est aussi rentrer en possession d'une partie de soi. D'où le sens des insultes comme la tentative de récupérer la part de soi qui est incrusté dans le corps symbolique du cousin plaisant.

Cette dualité entre cousin plaisant nous conduira dans la dialectique des ailes cousines : Les ailes masculines et les ailes féminines. Ces deux ailes ne se confondent pas aux sexes des cousins plaisants. Elles sont en lien avec le sexe symbolique de chaque communauté cousine. Et, en étudiant ces ailes cousines – sous l'éclairage de la théorie du texte chez Ricœur – on constate qu'effectivement, comme le texte, le cousinage déploie un monde possible. Ce monde, à l'image du monde du texte, transcende la référence primaire pour déployer une nouvelle référence. Cette nouvelle référence permet un exil des cousins plaisants hors de leur communauté respective. Elle met entre parenthèses le quotidien et ouvre le champ de possible.

⁴³⁴ Marcel Griaule, *Alliance Cathartique*, op cit., p. 253.

Cette spécificité du cousinage ne se limite pas exclusivement au simple quotidien des cousins plaisants. Elle concerne aussi la vie sociopolitique en question. En analysant la théâtralisation du cousinage, on constate une mise entre parenthèses non seulement des normes établies, mais aussi un renversement des hiérarchies sociopolitiques. Le pouvoir des gouvernants est démythifié et démystifiés. Le gouvernant est peint comme un solitaire qui est symboliquement mort. Le prestige de son pouvoir est mis en doute – car, il est décrit comme exerçant un pouvoir qui appartient à Dieu et détenu sur terre par des prêtres. Dans cette perspective, le cousinage devient un espace de liberté d'expression, de revendication et de justice – sans punition. C'est l'occasion pour les victimes de réparer le tort subi et permettre à la société de repartir sur des nouvelles bases. C'est donc une sorte de renaissance sociopolitique.

À partir de cette théâtralisation, on se rend compte que le cousinage à une implication politique manifeste. Pour mieux cerner cet enjeu, nous nous sommes orientés vers le processus de la construction d'un corps sociopolitique. Dans cette démarche, nous avons montré qu'à travers le cousinage, la société tire ses racines de la nature humaine. Elle est fondée sur deux axes principaux : l'axe émotionnel et l'axe rationnel. Le premier axe concerne la relation passive entre l'humain et son milieu social. Le deuxième exprime le choix conscient et autonome dont cet humain est capable. Cela, en toute autonomie. De ce point de vue, ces deux axes permettent au cousinage d'apporter un complément – au contractualisme moderne. Il s'agit de la possibilité de concilier les deux conceptions fondamentales de la notion de nation : nation ethnique et nation civique – qui portent tacitement la relation oppositive entre tradition restauratrice et tradition émancipatrice. Par conséquent, concilier ces deux modèles de nations, revient concilier la tradition restauratrice et la tradition émancipatrice.

Cette conciliation faite à partir du cousinage nous permet d'entrevoir un nouveau modèle sociopolitique. Faut-il le rappeler, en étant une pratique culturelle, le cousinage favorise à la fois la conservation de l'héritage culturelle et l'ouverture d'une communauté vers le monde extérieur. Il traduit cumulativement, donc, le repli

sur soi et l'exile hors de soi⁴³⁵. Il facilite, de plus, une relation privilégiée entre les communautés. À travers ce paradigme, on se rend à l'évidence qu'il existe un double renvoie constructif entre la tradition distanciatrice ou émancipatrice et la tradition restauratrice. Cette dialectique permet de toucher du doigt une nouvelle problématique sociopolitique moderne. Il s'agit de la crise du contractualisme. Cette crise s'observe dans l'individualisme poussé⁴³⁶ où le repli identitaire au sein des États-nation modernes : communautarisme confessionnel, communautarisme culturel, linguistique et c. Ces replis conduisent le plus souvent à des conflits d'ordres ethniques⁴³⁷, confessionnels dans plusieurs pays comme le Rwanda⁴³⁸, en Iraq, en Syrie – avec le Djihadisme religieux – et actuellement au Sahel.

En plus des replis identitaires, on observe la résurgence d'une crise tacite entre individualisme et communautarisme⁴³⁹. Opposition qui est portée par le face-à-face entre libéraux et communautariens. Si pour les premiers la liberté individuelle est la clé de toute existence sociopolitique, aux yeux des seconds, l'existence humaine est avant tout concrète. En d'autres termes, l'humain ne peut exister qu'au sein d'une communauté donnée. Mais, cette opposition ne se limite pas au simple fait doctrinal, elle embrasse aussi le corps sociopolitique en question. Car elle interroge le fondement même de toute société. Il s'agit de savoir si une société peut se limiter à la simple liberté individuelle, ou bien, si elle doit simplement définir l'humain comme étant nécessairement membre d'une communauté. Aussi, si une société peut se fonder à la fois sur la fiction et la réalité.

À la différence du contractualisme qui se base à la fois sur l'état de nature fictif et les individualités, le paradigme du cousinage renvoie à la communauté

⁴³⁵ Youssouf Diallo, Identités et relations de plaisanterie chez les peuls de l'Ouest du Burkina Faso, in Cahiers d'études africaines, Parentés, Plaisanteries et Politique, op cit, pp.779-794.

⁴³⁶ En étudiant la démocratie, Alexis de Tocqueville a eu le pressentiment de cette forme d'individualisme. Il soutient que cela peut conduire à une sorte de repli sur soi de chacun, mais aussi à la naissance d'une sorte de despotisme doux. Cf Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Saint-Amande, éditions Presse de l'imprimerie Bussière, 1966, pp. 262-272.

⁴³⁷ Etienne Smith, Le récit des cousinages aux Sénégal, in Cahiers d'études africaines, Parentés, plaisanteries et politiques, op cit., pp. 907-965.

⁴³⁹ Cf. S. Mesure et A. Renaut, *Alter égo. Les paradoxes démocratiques*, éditions Aubiers, pp. 59-100.

concrète – les communautés en dialogue continu entre elles – mais aussi aux individualités. Cela, sans pour autant nier la fiction comme le démontrent certains mythes fondateurs⁴⁴⁰. Si dans le contractualisme moderne, la liberté individuelle – l'appartenance au corps sociopolitique – est plus importante que l'appartenance à une communauté particulière ; dans le monde du cousinage, la liberté individuelle suppose la présence de l'autre et la responsabilité vis-à-vis de cet autre. Elle suppose aussi le fait d'assumer son appartenance à une communauté donnée. À ce niveau, tout en étant l'élément central, l'individu est perçu et compris à la fois comme un être singulier et un être communautaire. Il est un être singulier qui reste et demeure ouvert sur le monde extérieur c'est-à-dire, en interaction continue avec ses semblables et avec les différentes composantes du corps sociopolitique. Il est, comme le soutient Ricœur, dans une dialectique permanente entre autonomie et hétéronomie. Sa nature est donc à cheval entre deux traditions : une tradition restauratrice et une tradition émancipatrice. Et c'est sur la complémentarité de ces deux traditions, au sein de l'humain, que le monde du cousinage permet de fonder le corps sociopolitique. Le contractualisme qui peut en découler reste dans la droite ligne des théories classiques du contrat. À la différence, ce contractualisme que nous pouvons qualifier d'alternatif réintroduit l'humain dans son environnement concret. Il concilie donc le caractère abstrait de la nature humaine et le caractère concret. Par ricochet, le contractualisme du cousinage se veut comme un espace où l'universel abstrait et l'univers concret convergent pour former un corps sociopolitique.

⁴⁴⁰ Alhassane Chérif, *La parenté à plaisanterie (Le Sanankouya). Un atout pour le dialogue et la cohésion sociale en Guinée*, Paris, éditions L'Harmattan, 2014, pp. 23-24.

Bibliographie Générale.

1. Alain Caillé et Jean-Édouard Grésy, *La révolution du don*, éditions du Seuil, Paris, 2014
2. **Albert Piette**, *Propositions anthropologiques pour refonder la discipline*, Paris, Petra, 2010.
3. **Alexis de Tocqueville**, *De la démocratie en Amérique*, Saint-Amande, éditions Presse de l'imprimerie Bussière, 1966.
4. **Alhassane Chérif**, *La parenté à plaisanterie (Le Sanankouya). Un atout pour le dialogue et la cohésion sociale en Guinée*, Paris, éditions L'Harmattan, 2014.
5. **Aristote**, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par richard bodéüs, Paris, éditions GF-Flammarion, 2004.
6. **Aristote**, *la Poétique*, Paris, éditions Gallimard, 1996.
7. **Assane Soumana**, « *air du temps* », in *Sahel Dimanche*, Niamey, 21-04-2007.
8. **Bernard Stevens**, *Les deux sources de l'herméneutique*, in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 87, n°75, 1989 pp.504-515/
https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_num87_6566, généré le 26/04/2018.
9. **Bertolt Brecht**, *Petit organon pour le théâtre suivi de petits additifs au petit organon*, Paris, 1970, éditions L'Arche.
10. **Bokar N'diaye**, *Les castes au Mali*, éditions présence Africaine, 1997.
11. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, éditions Mouton et CO, Paris-La Haye, 1967,
12. **Christian Ghasarian**, *Introduction à l'étude de la parenté*, éditions du seuil, Paris.
13. **Clifford Geertz**, « *La description dense* », *vers une théorie interprétative de la culture*, traduction d'André Mary, mise en ligne le 15 Juillet 2013, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1443>.
14. **Clifford Geertz**, *Savoir local –Savoir Global, les lieux du savoir*, Paris, éditions Presses Universitaire de France, 1986.

15. **Daniel Goleman**, *L'intelligence émotionnelle tome1, accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*, Paris, éditions Robert Laffont, 1997.
16. **Dilthey**, *Critique de la raison historique*, in Introduction aux sciences de l'esprit, traduit et présenté par Sylvie Mesure, Parsi, éditions du Cerf, 1992.
17. **Djibril Tamsir Niane**, *La parenté à plaisanterie : origine historique, fonction préventive et régulatrice dans l'espace ouest-africain" in Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits"* tome 2, octobre 2005, p. 13.(www.oecd.org/dataoecd/59/31/38516109.pdf).
18. **Dominique Zahan**, *La dialectique du verbe chez les Bambara* , Dijon, Imprimerie Darantière, 1963.
19. **Edmund Husserl**, *Méditations cartésiennes*, introduction à la phénoménologie, traduit par G. Peiffer, E. Levinas, Paris, éditions J. Vrin, 2001.
20. **Edmund Husserl**, *Sur l'intersubjectivité I*, traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
21. **Emmanuel Kant**, *Opuscule sur l'histoire*, traduction de Stéphane Piobetta et présentation de Philippe Raynaud, Paris, éditions GF Flammarion, 1990.
22. **Emmanuel Kant**, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Général Française, 2007.
23. **Emmanuel Kant**, *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris, éditions GF-Flammarion, 1991.
24. **Ernest Renan**, *Qu'est-ce qu'une Nation ? et autres essais politiques*, Paris, éditions Presses Pocket, 1992.
25. **Généviève Calame-Griaule**, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, éditions Gallimard, 1965.
26. **Germaine Dieterlen**, *Les Dogon, Notion de personne et mythe de la création*, Paris, éditions Harmattan, 1999.
27. **Germaine Dieterlen** (sous la direction), « *La notion de la personne en Afrique noire* », Paris, éditions Harmattan, 1993.
28. **Hans-Georg Gadamer**, *L'art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*.

29. **Hans-Georg Gadamer**, *l'art de comprendre. Herméneutique philosophique et tradition philosophique*, Paris, éditions Aubier Montaigne.
30. **Hans-Georg Gadamer**, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, éditions du Seuil, 1996.
31. **Henri Bergson**, *Le Rire. Essai sur la signification du comique.* http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
32. **Housamedden Darwish**, *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
33. **Wilhelm Dilthey**, *Le monde de l'esprit, tome 1*, Paris, éditions Montaigne Aubier.
34. **Wilhelm Dilthey**, *La vie Historique*, Villeneuve d'Ascq, éditions Presses Universitaires du Septentrion, 2014.
35. **Giambattista Vico**, *La science nouvelle (1725)*, Paris, éditions Gallimard, 1993.
36. **G.W.F. Hegel**, *principes de la philosophie du droit*, nle traduit par J-F Kervégan, PUF, 1998.
37. - *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, éditions Aubier, Paris, 1991.
38. - *La phénoménologie de l'esprit*, tom 1, traduction de Jean Hyppolite éditions Aubier Montaigne, Paris, 1941.
39. **Georges Gusdorf**, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Éditions Payot, 1988.
40. **Jean Jacques Rousseau**, *Discours sur les inégalités l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*
41. - *Du contrat Social*, Paris, éditions GF. Flammarion, 2012.
42. **Jean Grondin**, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
43. Jean Grondin, *Le passage de l'herméneutique de Heidegger à Gadamer*, apparaît sous la direction de P. Capelle et alt., éditions Cerf, 2003, p. 7. http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/heidegger_a_gadamer.pdf
44. **Jean-François Suter**, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, édition Verlag Für Recht und Gesellschaft AG basel, Bale, 1960.

45. **Jean-Louis de Secondât et de Montesquieu**, *De l'esprit des Lois*, Livre premier, chapitre I et chapitre II, introduction de Victor Goldschmidt, Paris, éditions GF Flammarion, 1979.
46. **Jean Onaotsho Kawende**, *Appartenance et distanciation. De Gadamer et Ricœur à l'herméneutique africaine*, Louvain, éditions Presses Universitaires de Louvain, 2016.
47. **Jean Rouch**, *La religion et la magie songhay*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.
48. **Jean Loup Amsell** (Rédacteur en chef), « *Parentés, plaisanteries et politique* », éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris, 2006.
49. **Johann Gottfried Herder**, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Livres choisis dans la traduction d'Edgar Quinet, préface de Marc Crépon, Paris, éditions Presses Pocket, 1991.
50. **Jürgen Habermas**, *La technique et la science comme « idéologie »*, traduction et préface de Jean-René Ladmiral, Paris, éditions Gallimard, 1973.
51. **J.G. Fichte**, *Discours à la Nation Allemande*, traduction de l'allemand par S. Jankélévitch, Paris, éditions Montaigne, 1975.
52. **Laurent Barry**, *La parenté*, Paris, éditions Gallimard, 2008.
53. **Louis Dumont**, *Groupes de filiation et alliance de mariage, introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris éditions Gallimard, 1997.
54. **Marcel Griaule**,
 - *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, éditions Fayard, 1966.
 - *Alliance Cathartique*, IN Africa/ journal of international African Institue, Vol.18, n°4, octobre 1948.
55. **Marie-Aude Fouéré**, *Les relations à plaisanteries en Afrique : discours savants et pratiques locales*, Paris, éditions L'Harmattan, 2008.
56. **Marie-Cécile et Edmond Ortigues**, *Œdipe africain*, Paris, Union Générale d'éditions, 1973.
57. **Marcel Mauss** :
 - *Parenté à plaisanterie*, Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris, 1928. Texte de communication

présentée à l'Institut français d'anthropologie en 1926,
<http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>.

- Essai sur le don, éditions P.U.F, 2012.
- Essais de sociologie, éditions du Seuil, 1968 et 1969.
- 58. **Martin Twizierman**, Consultable sur :
<http://www.stages.alternatives.ca/archives/409>.
- 59. **Martin Heidegger**, *Être et temps*, traduit par François Vezin, Paris, éditions Gallimard, 1986.
- 60. - *Introduction à la métaphysique*, Paris, éditions Gallimard, 1967.
- 61. **Maurice Godelier**, *L'énigme du don*, Paris, éditions Fayard, 1996.
- 62. **Max Weber**, *Essai sur la théorie de la science*, traduit de l'allemand et introduit par Julien Freund, Paris, éditions Pocket, 1992.
- 63. **Michel Cahen**, *Ethnicité politique, pour une lecture réaliste de l'identité*, éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- 64. **Norbert Elias**, *La civilisation des mœurs*, Paris, éditions Calmann-Lévy, 1973.
- 65. **Ferdinand de Saussure**, *Cours de linguistique générale*, Paris, éditions Payot, 1973.
- 66. **Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher**, *Herméneutique*, traduction de Christian Berner, Paris ,édition du Cerf/PUL.
- 67. **Patrick Rateau**, *L'approche structurale des représentations sociales*, in *Psychologie sociale*, sous la direction de Nicolas Roussiau, Paris, Press Editions, 2000.
- 68. **Paul Ricœur** :
 - *De l'interprétation*, Essai sur Freud, Paris, Éditions Seuil, 1965.
 - *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, éditions du Seuil.
 - *Discours et communication*, Paris, éditions L'Herne.
 - *Écrits et conférences 2, herméneutique*, Paris, éditions du Seuil, 2010.
 - *La métaphore vive*, Paris, éditions du Seuil, 1975.

- *L'idéologie et l'utopie*, traduction de Myriam Revault D'Allones et Joël Roman, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
 - *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, éditions Stock, 2004.
 - *Philosophie de la volonté*, Le volontaire et l'involontaire, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1967.
 - *Philosophie de la volonté*, 2. Finitude et Culpabilité, Paris, éditions du Points, 2009.
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
69. **Philippe Braud**, *l'émotion en politique*, Paris, éditions des presses de science politique, 1996.
70. **Pierre Erny**, *L'enfant et son milieu en Afrique noire, essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, éditions Payot, 1972.
71. **Pierre Rosanvallon**, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, éditions du Seuil, 2004.
72. **Radcliffe Brown**, *Structure et fonction dans la société primitive*, traduction française : Les Éditions de Minuit, 1968, traduction de Françoise et Louis Martin Présentation et notes de Louis Martin, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
73. **René Descartes**, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, édition J. Vrin, 1996.
74. - *Méditations métaphysiques*, Paris, éditions Larousse, 2013.
75. Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot, Paris, éditions ENS, 2002.
76. **Romarc Le Coadic**, (sous la direction) *Identité et démocratie, Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, actes de la rencontre internationale de Rennes, Rennes, éditions Presses Universitaire de Rennes, 2003.
77. **Révérénd Père Placide Tempels**, *La Philosophie Bantoue*, traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949.

78. **Robert Jaulin**, *Gens de soi, gens de l'autre*, Paris, Union Générale des éditions, 1973.

79. **Sigmund Freud**, *Totem et tabou*, traduction de S. Jankélévitch Paris, éditions Payot.

80. **Sylvie Mesure et Alain Renaut**, *Alter ego ; Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, éditions Aubiers, 1999.

81. **Tzvetan Todorov**, *L'esprit des Lumières*, Paris, éditions Robert Laffont, 2006.

82. **Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Dvaouroux**, *La charte de Manden et autres traditions du Mali*, Paris, éditions Albin Miche, 2003.

83. **Centre d'Études Linguistiques et Historiques par la tradition Orale**, *La charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, éditions L'Harmattan, 2008.

84. Entretiens :

- Ali Oumarou, maître spirituel et traditionnaliste à Dosso, quartier Tondobon, Dosso/Niger.
- Djouldé Laya, sociologue nigérien, ancien directeur du CELHTO (Centre d'étude linguistique de l'histoire de la tradition Orale.), Niamey/ Niger.
-
- Guero Wanzam tradipraticien et traditionaliste au quartier Tondobon à Dosso.
- Moustapha Aboulaye dit Abba, maître spirituel et traditionaliste à Sankarana, Tahoua/ Niger.
- Souley Mayenou, historien traditionnel à Birnin Lokoyo/ Dosso/Niger.
- Tani Daouda, ménagère. Personne référente sur l'histoire et les traditions sahéliennes.

Titre : La dialectique de l'appartenance et de la distanciation. Un exemple paradigmatique : Le cousinage à plaisanterie.

Title: The Dialectic of Belonging and Distancing. A paradigmatic example: joking cousinship.

ABSTRACT :

Our research is part of a perspective of articulating hermeneutics philosophy and social anthropology. Its purpose is to create a theory but also a practice of dialogue and understanding in this way. Then we have a look through this example that we believe and we can set up as a paradigm: joking cousinhood or cousinship as practiced in Africa but also, as we will establish, in other cultural areas. (and as far as North America).

Joking cousinhood can be defined as "a set of convivial links, privileged and established by the ancestor, activated in a renewed personal approach and which function on the basis of humor and courteous derision". It is therefore an approach that links the differences while preserving the specific character among people. It brings together, without cancelling them, cousin identities. This approach revolves around two key points. It is, first of all, a taboos made by the ancestors and thus constituting the community; from which it follows that each member of this community finds himself, by virtue of his belonging to it, bound by the pact. But the practice of cousinhood is not only a perpetuation of tradition: it also supposes an act of appropriation whose subject is not entirely defined by the latter (as evidenced by the fact that he can also ignore it or contradict it). It is therefore a continuous construction whose initiative and modalities belong to the individual, to whom falls the task of reviving the tradition and giving it its meaning.

Résumé :

Notre recherche s'inscrit dans une perspective d'articuler la philosophie herméneutique et l'anthropologie sociale. Elle a pour but de fonder une théorie mais aussi une pratique du dialogue ainsi compris. C'est à cette fin que nous nous sommes penchés sur un exemple que nous croyons pouvoir ériger en paradigme : le cousinage à plaisanterie, tel qu'il est pratiqué en Afrique mais aussi, comme on l'établira, dans d'autres aires culturelles (et jusqu'en Amérique du Nord).

Le cousinage à plaisanterie peut être défini comme « un ensemble de liens conviviaux, privilégiés et établis par l'ancêtre, activés dans une démarche personnelle renouvelée et qui fonctionnent sur la base de l'humour et de la dérision courtoise ». C'est donc une démarche qui relie les différences tout en préservant le caractère propre de chacune. Elle rapproche, sans les annuler, les identités cousines. Cette démarche s'articule autour de deux points principaux. Il s'agit, en premier lieu, d'un pacte noué par les ancêtres et constitutif ainsi de la communauté ; d'où il résulte que chaque membre de cette communauté se trouve, du fait de son appartenance à celle-ci, lié par le pacte. Mais la pratique du cousinage n'est pas seulement une perpétuation de la tradition : elle suppose encore un acte d'appropriation dont le sujet n'est pas entièrement défini par cette dernière (comme le prouve le fait qu'il puisse également l'ignorer ou la contredire). C'est donc une construction continue dont l'initiative et les modalités appartiennent à l'individu, à qui revient le soin de revivifier la tradition et de lui donner son sens.

Mots clés : Herméneutique, Philosophie, cousinage à plaisanterie, contrat social, anthropologie interprétative.

Keywords: Hermeneutics, Philosophy, joking cousinhood, social contract theory , interpretive anthropology.