



HAL
open science

Crise du sens et crise identitaire. Pour une herméneutique des signifiants patriotiques

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU

► **To cite this version:**

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU. Crise du sens et crise identitaire. Pour une herméneutique des signifiants patriotiques. Discrimination et conflictualité en contexte africain : Réflexions sur les conflits identitaires, Département de Philosophie et de Psychologie de la FALSH de l'Université de Maroua, Nov 2022, Maroua, Cameroun. halshs-04170953v2

HAL Id: halshs-04170953

<https://shs.hal.science/halshs-04170953v2>

Submitted on 27 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Crise du sens et crise identitaire

Pour une herméneutique des signifiants patriotiques

par

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU *

Résumé

L'objectif de cette réflexion est d'éveiller à la nécessité d'une redynamisation du civisme symbolique par une herméneutique des signifiants patriotiques. De fait, la destruction de la conscience historique est ce qui rend impossible une telle herméneutique au niveau du soi. C'est dire que la conscience historique, mémoire d'un peuple, sert de terreau à l'identité et devrait être toujours entretenue. Ceci étant, toute crise identitaire serait l'expression d'un malaise : celui de la perte du sentiment d'appartenance à une même conscience historique. En effet, il y a crise du sens dès lors qu'il y a conflit des interprétations. Ce conflit émane de ce que la pluralité des interprétations, loin de concourir à la créativité, engendre l'incivisme. Pour des peuples qui jadis vivaient ensemble, une herméneutique des signifiants patriotiques s'impose comme solution pouvant contribuer au recouvrement du sentiment de continuité, caractéristique de toute conscience historique.

Mots-clés : Crise de sens, Conscience historique, Identité, Herméneutique, Signifiants patriotiques.

Abstract :

The aim of this reflection is to awaken the need for a revitalisation of symbolic civism through a hermeneutic of patriotic signifiers. In fact, the destruction of historical consciousness is what makes such a hermeneutic at the level of the self-impossible. That is to say, historical consciousness, the memory of a people, serves as a breeding ground for identity and should always be maintained. This being the case, any identity crisis would be the expression of a malaise: that of the loss of the feeling of belonging to the same historical consciousness. Indeed, there is a crisis of meaning when there is a conflict of interpretations. This conflict stems from the fact that the plurality of interpretations, far from contributing to creativity, generates uncivilisation. For people who once lived together, a hermeneutic of patriotic signifiers is needed as a solution that can contribute to the recovery of the feeling of continuity that is characteristic of all historical consciousness.

Keywords: Crisis of meaning, Historical consciousness, Identity, Hermeneutics, Patriotic signifiers.

* Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, titulaire d'un doctorat/PhD en philosophie, est membre de l'Unité de Recherche de Philosophie et de Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA) de l'Université de Dschang/Cameroun. Ses recherches portent sur la *Réflexivité herméneutique Dans et Par la recherche* autour des thématiques suivantes : herméneutique philosophique et théologique, phéno-herméneutique en philosophie africaine, philosophie du sens, traductologie, herméneutique/épistémologie et herméneutique/science de l'éducation.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8342-2270> E-mail : jacob.defo@gmail.com

Introduction

La crise du sens fait partie de ces problématiques auxquelles il est impossible de demeurer indifférent lorsqu'on s'intéresse aux conflictualités, en général, et aux conflits identitaires, en particulier. De fait, les conflits identitaires qui traduisent l'effectivité d'une crise identitaire conduisent inéluctablement au constat d'une cause majeure, à savoir l'absence de sens ; sa présence étant une condition *sine qua non* d'une coexistence pacifique. Tout d'abord qu'appelle-t-on le sens ? La notion de sens peut s'envisager diversement : d'abord, comme signification ; ensuite, comme direction ; en fin, comme source de norme et de valeur ou comme principe normatif. Pour les philosophes, elle constitue le fondement de toute chose donnée. Le besoin que les personnes manifestent pour cette dernière correspond à leur désir de saisir un « au-delà » des faits et des choses. Ainsi, le sens suppose le respect de trois principes fondamentaux : (1) le principe d'identité qui traduit le pouvoir se référer à une totalité (un projet) ; (2) le principe de causalité qui traduit la capacité de médiation à partir de la possibilité d'expliquer, de relier, et de comprendre les phénomènes sociaux ; et (3) le principe de cohérence (ou de non-contradiction). Il y a donc sens lorsqu'il est possible de retrouver dans les actes et les choses du quotidien la présence et la marque d'un tout cohérent².

La crise du sens se traduit, selon le philosophe Jean-François Mattéi (2006), par cinq aspects : crise spirituelle, crise religieuse, crise de l'art, crise économique et crise culturelle. À notre avis, cela est exact, mais non exhaustif, car cet auteur qui traite d'une crise du sens en Occident ne met pas l'accent sur la crise identitaire, origine des conflits, des revendications et des angoisses qui traversent notre société africaine. Notre thèse se résume à ce que la crise du sens est à l'origine des conflits, des revendications et des angoisses identitaires au sein de notre société. Aussi, nous pensons que la crise de sens affecte l'identité.

L'identité, c'est le sens subjectif du soi. En effet, notre identité est composée de normes, d'expériences, de relations, de croyances, de valeurs et de souvenirs qui constituent le sens subjectif de notre soi. Ce soi s'exprime au niveau personnel, social et collectif. D'où les trois types de soi identitaire que sont : (1) *l'identité personnelle* auxquelles s'intéressent les psychologues, les psychanalystes et les philosophes (Erikson, 1972) qui mettent en exergue la quête de soi, les troubles identitaires et l'identité narrative ; (2) *l'identité sociale* qui est le domaine d'étude des sociologues et psychologues sociaux (Baugnet, 1998) qui mettent en

² Il est vrai que ce recouvrement ne relève pas de l'évidence, car le sens n'est pas évident. D'où la nécessité d'une tâche herméneutique.

exergue l'identité au travail ; et, enfin, (3) *l'identité collective*, domaine d'expertise des anthropologues, historiens et sciences politiques qui mettent en exergue la mémoire collective et l'histoire commune.

Puisque l'idée qui nous intéresse ici se réfère plus à l'altérité, à l'intercompréhension des peuples, nos analyses sont plus le reflet d'une identité collective souhaitée que personnelle, sociale dans une certaine mesure. Elles se réfèrent davantage aux nations, aux minorités culturelles, religieuses ou ethniques. Il y a crise d'identité au sein de ces sphères quand un événement de développement suscite la remise en question du sens de soi ou sa place dans le monde. On a, à ce moment, le sentiment qu'« Il n'y a plus de sens du monde » (Nancy, 1993, p. 13), pour reprendre Jean-Luc Nancy dans *Le sens du monde*. C'est là que nous nous rendons effectivement compte que « l'enracinement, comme l'écrit Simone Weil, est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine » (Weil, 2017) ; ou qu'on peut dire, avec Patrick Buisson, dans *La Cause du Peuple*, que « la crise identitaire, c'est la première souffrance sociale » (Buisson, 2018) ; surtout quand elle résulte pour le cas de l'Afrique, en particulier, d'un *déracinement*. Ici, les besoins d'enracinement sont « des besoins les plus difficiles à définir » (Weil, 2017). La balkanisation ayant contribué à un déracinement profond. De fait, il y a « déracinement toutes les fois qu'il y a conquête, et en ce sens la conquête est presque toujours un “mal” », écrit Simone Weil. Dans le contexte de la crise anglophone au Cameroun, par exemple, l'on pourra se rendre compte, à partir de cette analyse, qu'elle est une crise de sens en tant que résurgence des identités subjectives niant et défavorisant la conscience nationale et le patriotisme. Cette réalité qui se généralise de plus en plus sur d'autres sphères est révélatrice d'une absence d'herméneutique des signifiants patriotiques qui devrait animer les repères communs d'une identité objective.

Toute la question est de savoir comment sortir d'une crise identitaire déjà établie chez des peuples qui ont subi un déracinement profond à travers la traite négrière, la colonisation, la balkanisation et qui peinent à se constituer du fait de la néocolonisation en État-nation. En guise de réponse à cette interrogation, nous nous proposons, dans un premier temps, d'établir les principaux facteurs qui devraient déterminer le symbolisme politique en Afrique en tant que gage de l'identité. Ensuite, nous rendrons compte de l'illusion identitaire en tant que reflet d'un sens exogène, ce qui nous conduira, enfin, à la nécessité d'une reconstitution d'un sens endogène qui rendra possible une herméneutique des signifiants patriotiques qui s'impose, à tout égard, comme processus, à la fois, « curatif » et « préventif » de toute crise identitaire. Aussi, à partir d'une analyse du contenu des données y relative, nous sommes

parvenus à établir la nécessité d'un symbolisme politique en Afrique comme solution à sa crise du sens et identitaire.

1. Symbolisme politique et identité

À partir de la conscience de ce que l'esprit humain fonctionne symboliquement (Whitehead, 2002, p. 21), la multiplication des symboles dans un système politique est un atout majeur dans la cohésion sociale. La cohésion sociale étant le reflet d'une identité commune assumée. Elle ne se concrétise qu'au moment où il existe une réelle politique symbolique. En effet, les politiques symboliques font partie des instruments utilisés par le pouvoir pour manifester sa présence et exercer son emprise (Ory, 2000, 525). Elles font également partie des formes de domination légitime (Weber, 2004, p. 123-137). Toutefois, la démonstration de puissance qu'elles traduisent suppose que l'on admette, « à titre d'axiome, une croyance en l'efficacité du symbole que viendrait corroborer la place jugée désormais capitale de l'émotion dans le champ politique contemporain » (Aupiais, 2005, p. 17-22).

De fait, les éléments de l'expérience du citoyen, les éléments de sa vie, doivent faire surgir en lui la conscience, les croyances, les émotions et les usages, en relation avec d'autres éléments de son expérience au sein de sa cité. Il s'agit de ce qu'il doit être, tout le temps, confronté à un ensemble symbolique qui lui ramène à son identité socio-culturelle et politique. C'est donc la *référence symbolique*, le fonctionnement organique par lequel il y a transition du symbole à la signification (Whitehead, 2002, p. 21), qui garantit son lien social. Il importe donc, pour prévenir toute crise identitaire, d'avoir des dispositifs sensibles qui ont pour rôle de créer, d'entretenir ou de renforcer le lien social par l'agrégation du groupe autour de signes de reconnaissance. Le symbolisme politique traduit cette volonté de mettre en œuvre ces dispositifs qui jouent un rôle central dans l'affirmation du soi identitaire.

Toute société se constitue autour d'un ensemble symbolique qui la détermine. La première, la plus obvie, est le symbolisme de la langue, écrite ou parlée, qui constitue un liant majeur. En effet, comme le précise Alfred North Whitehead, « le simple son d'un mot, ou sa forme sur le papier, [étant] indifférent [...] : le mot est un symbole, et sa signification est constituée par les idées, les images et les émotions qu'il fait naître dans l'esprit de l'auditeur » (Whitehead, 2002, p. 17). Ainsi, l'auditeur ou le lecteur qui se reconnaît dans une langue développe, indépendamment de lui, un sentiment d'appartenance qui, au-delà de l'intercompréhension qu'il traduit, conforte en lui un lien interculturel. Au-delà de ce premier facteur qu'est la langue, il existe d'autres facteurs et déterminants du symbolisme politique. Il s'agit des *Méta-récits* (métaphysique), des symboles de mémoires (monuments, des effigies,

personnalités, de grands hommes), des emblèmes ou symboles nationaux (devise, drapeau, hymne national, armoiries, sceau de la République) et les fêtes nationales.

Si la particularité des *Méta-récits* ou grand-récits est d'entretenir un sens et un but commun à tous au sein de la société³ et ceux des emblèmes ou symboles nationaux étant de développer un sentiment d'attachement à la nation tout en renforçant la cohésion et la distinction (Mach, 1993) entre son groupe (*endogroupe*) et les autres groupes (*exogroupe*) (Marinthe et al., 2021), les fêtes nationales doivent absolument faire l'objet de célébration pour la vivification de l'identité nationale. De fait, toute célébration est un moment de communion où l'on fait l'expérience de la présence de l'absence à travers le phénomène de contemporanéité⁴ ; « présence à », qui se produit par le simple fait d'assister. L'herméneute Gadamer précise le sens de ceci en ces termes :

La fête n'existe que célébrée. Non qu'elle soit pour autant de caractère subjectif et qu'elle n'ait son être que dans la subjectivité de ceux qui la célèbrent ; au contraire, on célèbre la fête parce qu'elle est là. [...] Assister à quelque chose (*Dabeisein*), c'est plus que la simple co-présence à quelque chose qui est également là. Assister à, c'est prendre part. Celui qui a assisté à quelque chose est parfaitement au courant de ce qui s'est passé réellement. Ce n'est qu'en un sens dérivé qu'être présent à quelque chose désigne un comportement du sujet, celui qui consiste à être au fait. Être spectateur est donc un mode authentique de participation (Gadamer, 1996, p. 142).

Ainsi, la célébration de fêtes nationales permet aux citoyens de communier à ce qui y a de mémoriel dans sa nation, à son essence.

Il va s'en dire que les symboles nationaux permettent de renforcer et d'activer toute volonté d'unité de la nation. Ils opèrent en construisant une mémoire et une histoire commune (Bell, 2003, p. 63-81 ; Connerton, 1989) ; un renforcement de la cohésion de la nation. Or, on peut se rendre compte que l'attention aux symboles nationaux et les célébrations nationales sont plus administratives que civiles. Et même au niveau administratif les jours dédiés aux fêtes nationales sont vus comme un férié de plus. Ce qui traduit un manque d'affection à l'égard de la nation. Par contre, il y a des peuples profondément nationalistes, à l'instar des

³ Les méta-récits ont cette particularité de procurer une reconnaissance en suscitant un pâtre, saisissement et ravissement du sujet qui exprime lors de l'expérience réflexive son sentiment d'appartenance.

⁴ La célébration opère la médiation de la contemporanéité. « La "contemporanéité" en revanche veut dire ici qu'une chose unique qui se présente à nous, si lointaine qu'en soit l'origine, acquiert pleine présence dans sa représentation. La contemporanéité signifie donc non pas une manière d'être donnée à la conscience, mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées. Elle consiste à se tenir près de la chose de façon telle que celle-ci devienne "contemporaine", c'est-à-dire que toute médiation soit « sursumée » (*aufgehoben*) en présence totale » (Gadamer, 1996, p. 145).

Juifs. Spinoza en fait d'ailleurs l'éloge en soulignant leur conception affective de l'État (Weill, 1904, p. 49-98).

Cependant, nous pouvons observer qu'il y a des sphères régionales au sein des nations qui célèbrent des festivals culturels à forte connotation ethnique. Mais toute la question est de savoir s'il faut célébrer les particularités sans équivalant au niveau national. Voulons-nous une conscience affective ethnique/nationale, régionale/africaine ou subsaharienne/Africaine holistique ?

À *minima*, la référence symbolique devrait être nationale. Si elle est ethnique ou tribale, elle peut engendrer de l'hostilité à l'égard de sous-groupes minoritaires au sein de la nation. Elle caractérisera l'endogroupe de manière inclusive, selon le critère ethnique, mais aussi de manière exclusive selon le critère national. Là au lieu d'un renforcement de la cohésion nationale on peut assister à un schisme, car on fera face à une conception de l'identité qui n'est pas fondée sur des critères civiques ou nationaux.

À la vérité, la référence symbolique doit être l'élément synthétique actif auquel collabore la nature de celui qui perçoit (Whitehead, 2002, p. 22). D'où la nécessité d'un consensus national pour une politique efficiente du symbole. En effet, comme le souligne Alfred North Whitehead, la référence symbolique

doit être établie sur un fondement commun à la nature du symbole et à celui de la signification. Mais un tel élément commun aux deux natures n'exige pas par lui-même de référence symbolique, et il ne décide pas non plus quel sera le symbole et quelle sera la signification, et il n'assure pas davantage que la référence symbolique ne sera pas susceptible de produire des erreurs et des désastres pour celui qui perçoit. Nous devons concevoir la perception à la lumière d'une phase préliminaire dans l'autoproduction d'une occasion d'existence actuelle (Whitehead, 2002, p. 22).

En définitive, le symbolisme politique ne trouve une articulation adéquate avec l'identité nationale que s'il n'est pas étranger ou étrange aux citoyens. Or, dans des États d'acquisition qui sont pour la plupart ceux du continent africain, victime de l'impérialisme occidental et de la balkanisation, on observe un comportement étrange à l'endroit des symboles. Et même, parfois, une atteinte aux symboles nationaux. Ce phénomène croissant traduit la faillibilité d'éléments symboliques. Ce qui signifie deux choses : la perte de sens ou l'absence d'un sens consensuel et véritable. D'où l'urgence d'une prise de décisions éclairées et d'action vers le changement inéluctable, tout en restant focalisé sur où nous voulons aller et pourquoi. Car, la crise de sens engendre la crise identitaire.

Quoiqu'il en soit, nous nous proposons de diagnostiquer cette crise identitaire au sein de l'État-nation. Si celui-ci se trouve confronter aux crises identitaires aujourd'hui n'est-ce pas à cause d'une illusion identitaire que confère son statut d'État d'acquisition ?

2. Du sens perdu à l'illusion identitaire

Disons-le d'emblée. La crise identitaire que traversent les États-nations aujourd'hui en Afrique est due à leur statut d'État d'acquisition. D'ailleurs le concept d'« État-nation » le traduit effectivement. Devenus État au détriment d'eux, ils espèrent se constituer en « Nation » (Person, 1981, pp. 274-282). Ce qui est une démarche paradoxale au regard du processus de constitution d'un État qui se traduit généralement en une érection de la Nation en État. Loin d'une posture fataliste, nous pensons qu'il soit possible de bâtir des Nation-État en Afrique. Il convient tout simplement de se référer à ce qui caractérise une nation et de le reconstituer. Il s'agit des éléments de *sens*. Mais toute la question est de savoir comment recouvrer ces éléments de sens dans une Afrique qui a subi le *mal* de la conquête, pour reprendre Simone Weil. Pour certains, ce sens se trouve dans l'Afrique antique, voire pharaonique. Ce qui nous amène à nous interroger sur la possibilité d'un voyage effectif jusqu'à *la Nouvelle Atlantide* (Bacon, 1995) africaine, pour ce besoin de sens. À la vérité, y a-t-il un sens à restaurer ou à construire ? Pour des besoins d'explicitation, référons-nous à un cas pratique.

La question d'une restauration ou d'une reconstruction du sens se pose parce qu'à l'évidence, il y a un sens perdu qui peine à être retrouvé. En effet, il y a eu rupture entre la société précoloniale et la société contemporaine, bien qu'on observe au niveau culturel une certaine pérennité. Le fait que ces éléments culturels ne contribuent pas à une structuration de sens est dû au prolongement des structures coloniales par l'élite africaine au lendemain des indépendances. Ces structures, justement, se sont constituées à partir d'un processus d'aliénation des colonisés de tout ce qui était lié à la tradition, au culturel et au cultuel. Ces derniers perdirent tout élément de sens tout en se voyant imposer d'autres éléments de sens qui leur étaient étrangers. Cette aliénation de sens qui s'est invitée sous le prétexte d'une *mission civilisatrice* (Røge et Leclair, 2012, pp. 117-130) à créer, au sein de la conscience africaine soumise au joug de l'impérialisme occidental (Grimal, 1999, pp. 166-219), une illusion de sens. L'installation naïve dans cette illusion de sens a créé, au fil du temps, une illusion identitaire.

Or, dans un contexte de balkanisation où des peuples sont mis ensemble, indépendamment d'eux-mêmes, l'on ne saurait espérer qu'il ait une identité réelle. Ce

simulacre identitaire a été cautionné par des penseurs, sans doute soucieux de l'éventualité d'une crise identitaire qui pouvait naître à tout moment étant donné le contexte d'aliénation culturelle. Conscient de ce que toute crise de sens devrait, *ipso facto*, engendrer une crise identitaire, il fallait qu'ils démontrent qu'il y a une certaine homogénéité au sein des cultures africaines. Hélas, il s'agit d'une illusion quoiqu'il soit vrai que ce n'est qu'à partir de l'homogénéité des cultures que l'on pourrait parvenir à une réalité identitaire. Mais, toute la question est de savoir ce qu'il faut faire dans un contexte où les éléments constitutifs de la réalité identitaire ne sont pas donnés. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Jean-François Bayard critique *L'illusion identitaire* (Bayard, 1996) entretenue par les anthropologues « essentialiste » des années 80 qui nous ont nourris de ce que les « cultures » africaines ont des réalités homogènes, relativement closes sur elles-mêmes et stables au fil du temps. L'africaniste Jean-Loup Amselle (1990), tout comme Elikia M'Bokolo (1993) critique également cette vision figée des réalités culturelles africaines.

Le dynamisme culturel auquel font face les États africains ne nous permet pas de partir de l'idée d'une homogénéité culturelle pour trouver une solution à la crise identitaire que sévissent les peuples du continent noir. À la vérité, si nous partons de l'hypothèse selon laquelle toute crise identitaire découle d'une crise de sens, il serait évident que la solution à la crise passe, nécessairement, par un recouvrement de sens ou par une construction de sens. Aussi, la question centrale de la crise identitaire, comme épuisement du sens, peut se formuler ainsi : est-il possible de restaurer un sens oublié ou d'instaurer un sens inédit qui permettrait aux hommes d'habiter en commun un même monde ? Est-il possible de penser la crise identitaire, et non seulement de la subir, afin de proposer des remèdes ?

Il nous semble que notre tâche comme philosophe est de penser la crise. Penser la crise c'est anticiper son avènement à travers des mesures à la fois préventives et prospectives. La première mesure, sans doute la plus capitale, à notre avis, est la promotion d'une herméneutique des signifiants patriotiques.

3. Promotion d'une herméneutique des signifiants patriotiques

De Kant à Hegel, en passant par Marx si l'on put concevoir qu'il y a un rapport entre la crise et le progrès, en accord avec toute la philosophie moderne qui a porté et pensé la crise comme un progrès dans l'Histoire, c'est qu'il s'y opère une fécondité dialectique. C'est dire que le fait pour l'Afrique de traverser une crise identitaire ne devrait pas à être considéré comme une situation apocalyptique en soi. Car, toute crise invite à la réflexion et à l'issue

d'un tel acte l'on parvient à une claire vision de ce qui fait défaut et à des résolutions efficaces.

Eu égard à la complexité du phénomène et des approches possibles pouvant concourir à la résolution d'une telle crise, nous nous proposons de nous référer à l'approche herméneutique qui a une propension assez efficace en ce qui concerne la médiation symbolique. En effet, comme le souligne Maria Luísa Portocarrero,

l'herméneutique représente [...] un savoir tout à fait particulier : un type de sagesse, la sagesse pratique, située tout près de la formation éthique. C'est à travers les œuvres dont elle s'occupe, c'est-à-dire par la médiation de ces monuments culturels, qui témoignent de la hauteur humaine, que se constitue une dignité de l'homme et une idée de ce qu'est l'estime de soi, en tant que condition première de l'agir éthique (Portocarrero, 1972, p. 385).

Ainsi, promouvoir une herméneutique des signifiants patriotiques revient à aborder les crises identitaires que sévissent les pays africains en envisageant une certaine fécondité dialectique. En effet, les crises sont une occasion d'user de notre dernière énergie pour repenser et faire valoir ce qui fait sens pour nous. Il s'agit d'introduire ou de rendre possible des liens patriotiques qui contribueront à la construction d'une même conscience historique. De fait, toute société qui se détermine par des éléments de sens a généralement un récit commun qui pourrait être, dans le cas des États, un hymne ou un mythe fondateur. Vouloir définir ou redéfinir nos signifiants patriotiques revient à investir dans le symbolique, dans les symboles patriotiques qui, par le biais d'une herméneutique déterminera l'agir éthique. C'est dire que le constat d'une crise identitaire à partir du phénomène conflictuel est une opportunité majeure. L'opportunité de restaurer, de concevoir un sens qui nous sied. L'opportunité d'élargir le répertoire des possibilités symboliques qui assureront, en permanence, un retour, par la voie d'une interprétation, au *sens des choses* (Grondin, 2013) pour le bien-être individuel et collectif.

Une herméneutique des signifiants patriotiques définir permettrait d'anticiper sur un éventuel « choc de civilisation » (Huntington, 1997), sur la montée des fanatismes religieux, sur la recrudescence des replis culturels ou civilisationnels, sur les situations conflictuelles relatives aux religions et aux cultures. Aussi, une culture herméneutique nous semble indispensable. De fait, la philosophie herméneutique s'occupe de la réflexion sur la compréhension et le rapport interprétatif de l'être humain au monde, aux autres et à soi-même. Ce qui l'autorise à intervenir, avec plus d'habileté, dans le contexte des problèmes sociaux, éthiques et politiques.

À la vérité, il est question pour le politique de se rendre compte, à partir du postulat heideggérien (Heidegger, 1985), de ce que l'existence humaine est essentiellement herméneutique pour lui donner une orientation de son interprété. De fait, notre être au monde repose sur notre interprétation de celui-ci à l'égard de nous-mêmes. C'est dire que nous sommes tout le temps animé par le souci de comprendre la réalité autour de nous pour en tirer un sens vital. « Notre pratique quotidienne est donc herméneutique en ce sens qu'elle consiste en une interprétation permanente qui détermine notre relation aux gens et aux choses. Comprendre ne consiste pas [...] à élucider la réalité du monde, mais à lui conférer une cohérence. Comprendre est donc un acte local et existentiel » (Simo, 2004, p. 27-39).

À partir d'une herméneutique interculturelle on peut traduire le type de relation herméneutique à l'État. En effet, la construction du sens interpelle les dimensions politiques et éthiques. Elle ne se limite pas à des aspects strictement techniques (Debono et Goï, 2012, pp. 7-22). Si l'interprétation et la compréhension déterminent la relation à la réalité, nous pouvons traiter la réalité pour faire valoir le type de relations herméneutiques à l'altérité et aux choses.

La relation herméneutique liée à l'altérité et aux choses doit sa réalité à la nécessité d'une coexistence pacifique pour des peuples qui ont été « contraints » d'être ensemble pour constituer un État. Il sera question de jouer sur les postulats que nous offre gracieusement l'herméneutique. Le premier postulat est celui de l'existence d'une « structure d'anticipation » du comprendre (Grondin, 2022, p. 37). Étant donné que « toute compréhension possède : 1/ un "pré-acquis", un horizon à partir duquel elle comprend ; 2/ une "pré-vision" (*Vorsicht*), car elle s'effectue dans une certaine intention ou une certaine visée ; 3/ une "pré-saisie" puisqu'elle se déploie au sein d'une conceptualité qui anticipe sur ce qu'il y a à comprendre et qui n'est peut-être pas innocente » l'on peut construire un ensemble symbolique qui suscite une cohésion au sein de l'État. Le second postulat est celui de l'interprétation explicite qui permet d'user de la structure d'anticipation ainsi construite pour, à partir de ce que l'on ne comprend que *dans l'inter*, organiser des relations avec une altérité. Ce dernier devient l'objet d'interprétation par laquelle se révèle une relation herméneutique à l'autre.

Toutefois, nous ne devons pas perdre de vue que toute relation herméneutique à l'autre est toujours d'ordre conflictuel : Ricœur (1969) parle de « conflit des interprétations ». Mais, cette confrontation du fait de la relation herméneutique est due au fait qu'il y a cette possibilité pour l'autre comme pour moi de « comprendre autrement » (Gadamer, 1996, p. 318), et ce, à cause de la productibilité de toute interprétation qui se veut toujours nouvelle. Il s'agit, en

définitive, de pouvoir comprendre l'autre dans une culture consensuelle au niveau national et de comprendre avec les *autres-en-cultures*. Aussi, pour y parvenir, il faudrait souscrire à ce que Ricœur nomme une herméneutique de la « condition historique »⁵ (Ricœur, 2000) qui est une application de la théorie de l'interprétation à cette condition historique qui, non seulement se doit d'être envisagé comme situation dans laquelle nous nous trouvons chaque fois impliqués, mais aussi en tant qu'elle est pour nous, « une conditionnalité, au sens de condition de possibilité de rang ontologique » (Ricœur, 2000, p. 374). Cette interprétation permettra, à coup sûr, de se confronter à la problématique de la mémoire et de l'histoire en terre africaine ; ceci à l'effet de résoudre l'épineux problème de la représentation de notre passé, ou du moins, sa « représentation suppléance » (Gadamer, 1996, p. 159).

Les prérogatives de l'herméneutique de la condition historique permettent, à notre avis, une investigation historiographique dont les résultats nous donnent les moyens d'une « représentation-suppléance » (Ricœur, 2000, p. 368). La « représentation-suppléance » du latin *representatio* traduit la possibilité d'une présence de l'absence, « celle d'une présence représentée ». C'est donc la matérialisation de ceci, du point de vue d'une politique symbolique africaine qui constituera ce que nous nommons « signifiants patriotiques » et qui requiert, en retour, une herméneutique qui rendra possible la constitution narrative de notre identité propre, et donc, de notre tradition. Cette dernière est un enjeu majeur. Puisqu'il s'agit, en réalité, de pouvoir « faire tradition »⁶ et de s'inscrire dans une continuité historique⁷.

Conclusion

L'herméneutique étant une philosophie de la relation qui met au centre de ses préoccupations la problématique altéritaire, considérant que le sens ne se construit que dans et par le frottement, la rencontre, voire le conflit avec l'autre, une herméneutique des signifiants patriotiques se pose, et s'impose, comme l'alternative principale à la résolution de toute crise identitaire. Ceci trouve sa concrétisation dans la restauration et/ou constitution d'un sens commun, étant donné que toute crise identitaire s'enracine dans une crise de sens. Aussi, importe-t-il de mettre en œuvre des éléments de sens à forte connotation symbolique. Car, les symboles patriotiques constituent un véritable liant qui détermine l'agir éthique.

⁵ « J'appellerai condition historique, pour reprendre Ricœur *in extenso*, ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été » (Ricœur, 2000, p. 367).

⁶ Faire tradition, nous l'entendons comme Eboussi-Boulaga, c'est pouvoir poser un jugement de tradition « quand les circonstances le demandent, de forger des preuves, des récits étiologiques pour rendre acceptable la nouveauté, ou pour écarter ce qui menace la communauté en ses fondements » (Eboussi-Boulaga, 1977, p. 52).

⁷ Car, comme le souligne Cheikh Anta Diop : « Devant les agressions culturelles de toutes sortes, devant tous les facteurs désagrégeants du monde extérieur, l'arme culturelle la plus efficace dont puisse se doter un peuple est [le] sentiment de continuité historique » (Cheikh Anta, 1981, p. 272).

Une herméneutique des signifiants patriotiques, opérationnels dans la conscience collective inhibe la survenance d'une crise identitaire. Il s'agit, à la vérité, d'établir les conditions nécessaires du dialogue interculturel au sein des peuples qui ont été contraints à une coexistence. Ces conditions du vivre ensemble ont fait défaut au Rwanda (Sebunuma, 2016), les pays africains qui font face aux replis identitaires devraient en tirer des leçons. Que l'on puisse identifier la société contemporaine de crisogène dans ses rapports identitaires (Bannel, 2014) ne signifie pas que l'on ne saurait y mettre fin ou d'adopter des mesures préventives. Au fond, la véritable crise, telle que l'a diagnostiqué Arendt (1972), est celle de la culture. Il est question de refonder la tradition culturelle africaine sur ses piliers symboliques. Le premier pas se doit d'être la mise en place d'une politique de restauration de l'héritage postcolonial pour que soit effective cette herméneutique des signifiants patriotique capable de redynamiser le soi dans son rapport à l'autre.

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot.
- ARENDETT Hannah, 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- AUPIAIS Grégory, 2005, « Les politiques symboliques », *Revue Hypothèses*, n°1- Tome 8, p. 17-22.
- BACON Francis, 1995, *La Nouvelle Atlantide* [New Atlantis, 1627], Paris, GF-Flammarion.
- BANNEL Yves, 2014, *La crise identitaire. Révélateur de la société contemporaine*, Teletes.
- BAUGNET Lucy, 1998, *L'identité sociale*, Dunod.
- BAYARD Jean-François, 1996, *L'Illusion identitaire*, Fayard.
- BELL D. S. A., 2003, *Mythscapes : Memory, mythology, and national identity*. *The British Journal of Sociology*, n°54 – Tome 1, p. 63-81.
- BUISSON Patrick, 2018, *La Cause du Peuple*, Paris, Perrin.
- CHEIKH ANTA Diop, 1981, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine.
- CONNERTON Paul, 1989, *How societies remember*. Cambridge University Press.
- DEBONO Marc & GOÏ Cécile, 2012, *Introduction. Pour une approche herméneutique de l'interculturel*. Regards interdisciplinaires sur l'épistémologie du divers. Interculturel, herméneutique et interventions didactiques, Fernelmont : Editions Modulaires Europeennes dans la coll. Proximités { Didactique, pp.7-22. <hal-01376864>

- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris, Présence africaine.
- ERIKSON Erik, 1972, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, New York, Rééd.
- GADAMER Hans-Georg, 1996, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- GRIMAL Henri, 1999, « L'impérialisme en Afrique », dans *De l'Empire britannique au Commonwealth* (), pp. 166-219.
- GRONDIN Jean, 2013, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, PUF.
- GRONDIN Jean, 2022, *L'herméneutique*, Paris, PUF.
- HEIDEGGER Martin, 1985, *Être et temps*, Authentica.
- HUNTINGTON Samuel, 1993, *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, 72, n°. 3. Trad. 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- MARINTHE Gaëlle, KAMIEJSKI Rodolphe & TESTÉ Benoit, 2021, « Les symboles nationaux comme vecteurs d'unité ? Rôle du drapeau dans l'attachement au groupe national et les relations intergroupes », *Revue The Inquisitive Mind*, Magazine, issue 3.
- MATTÉI Jean-François, 2008 (2006), *La crise du sens*. Nantes, Éditions Cécile Defaut.
- M'BOKOLO Elikia, 1993, *Histoire de l'Afrique noire. Histoire et civilisation*, Hatier.
- NANCY Jean-Luc, 1993, *Le sens du monde*, Paris, Galilée.
- ORY Pascal, 2000, « L'histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, p. 47-7.
- PERSON Yves, 1981, « L'État-Nation et l'Afrique », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 68, p. 250-253. *État et société en Afrique Noire*, pp. 274-282.
- PORTOCARRERO Maria Luísa, 1972, « Les enjeux du concept herméneutique d'application : de Hans-Georg Gadamer à Paul Ricœur », dans Portocarrero M.-L., Umbelino, L. A., Wiercinski, A., (dir.), « La rationalité herméneutique », dans *International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*, vol. 3, Berlin, Lit Verlag, p. 381-394.
- RICŒUR Paul, 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 2000, *La Mémoire, L'histoire, L'oublie*, Paris, Seuil, 2000.
- RØGE Pernille & LECLAIR Marion, 2012, « L'économie politique en France et les origines intellectuelles de "La Mission Civilisatrice" en Afrique », dans *Dix-huitième siècle*/1 (n 44), p. 117-130.
- SEBUNUMA Déogratias, 2016, *Rwanda : Crise Identitaire et violence collective*, Éditions Umusozo.

- SIMO David, 2004, « Situation coloniale et relations herméneutiques interculturelles », *Revue germanique internationale*, n°21 p. 27-39 <https://doi.org/10.4000/rgi.992>
- WEBER Max, 2004, *Le Savant et le Politique*, Paris.
- WEIL Simone, 2017, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Ethos.
- WEILL Julien, 1904, « Spinoza et le Judaïsme », *Revue Études juives*, p. 49-98.
- WHITEHEAD Alfred North, 2002, *Le Symbolisme. Sa signification et son action* (1927), Oxford University Press, Trad. J-P Depétris, Marseille.
- ZDZISLAW Mach, 1993, *Symbols, conflict, and identity: Essays in political anthropology*. State University of New York Press.