



**HAL**  
open science

## L'interculturel au risque de l'herméneutique: faire droit aux autres?

Marc Debono, Didier de Robillard

### ► To cite this version:

Marc Debono, Didier de Robillard. L'interculturel au risque de l'herméneutique: faire droit aux autres?. Regards critiques sur la notion d' 'interculturalité'. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle, L'Harmattan, pp.173-190, 2010. hal-01376293

**HAL Id: hal-01376293**

**<https://hal.science/hal-01376293>**

Submitted on 4 Oct 2016

**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.

**DEBONO, M. et ROBILLARD, D. (de), « L'interculturel au risque de l'herméneutique : faire droit aux autres ? », In : BLANCHET, P. et COSTE, D. (dirs.), *Regards critiques sur la notion d' 'interculturalité'*. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle, L'Harmattan, coll. « Espaces Discursifs », 2010, pp. 173-190.**

**L'INTERCULTUREL AU RISQUE DE  
L'HERMENEUTIQUE : FAIRE DROIT AUX  
AUTRES ?**

**DIDIER DE ROBILLARD ET MARC DEBONO  
EA 4246 DYNADIV<sup>1</sup>, UNIVERSITE FRANÇOIS  
RABELAIS DE TOURS**

Et si l' « interculturel » avait un prestigieux et ancien prédécesseur ?

Si on fait, avec G.Gusdorf (1988) l'histoire de la posture herméneutique à travers les siècles, on ne peut qu'être frappé, indépendamment de la diversité des situations et des époques, d'une constante : le rôle de l'herméneutique est extrêmement proche de celui que l'on attribue généralement aux perspectives généralement dites, de nos jours, « interculturelles ».

---

<sup>1</sup> Equipe implantée également à l'Université de Limoges.

On ne pourra que survoler ici cette histoire, pour illustrer ce propos initial. G. Gusdorf fait commencer cette histoire à la création du « mouseion » d'Alexandrie vers l'an 300. Il s'agit, à cette époque, et ce n'est pas un détail, de rassembler en un même lieu et des (éléments de) textes de la tradition grecque, notamment concernant le corpus homérique, et des savants pour les « travailler ».

Ce « travail » consiste d'abord en un recueil des diverses sources, souvent dispersées, fragmentaires, se contredisant, puis en un classement des ces divers textes, à la fois pour les rendre accessibles (mesure de bibliothéconomie élémentaire) et pour faciliter leur étude afin de constituer un texte que l'on va plus tard appeler *canonique*, que l'on appellerait de nos jours probablement "standard". Ces textes sont ensuite (ré-)interprétés au fil du temps pour qu'ils continuent à "faire sens", et cela est considéré comme une priorité, compte-tenu du rôle de pilier culturel de ce corpus. Il est intéressant de constater que le « mouseion » *conçoit les signes en lien indissociable avec leur interprétation*, ce qui fonde une posture herméneutique. Il faut sans doute rappeler qu'entre le moment de l'interprétation de ces textes et les événements qui y sont racontés, s'écoulent près de mille ans, ce qui permet d'imaginer la part d'altérité à laquelle doivent se mesurer les interprètes de ces textes.

Cette perspective et cette méthode de travail vont être mises en oeuvre successivement pour articuler le logos grec et la tradition hébraïque, puis pour travailler les textes bibliques (notamment avec les contributions d'Augustin (354 - 430), considéré comme l'inventeur de l'individualisme occidental et du contextualisme interprétatif, et de Jérôme (346 - 420), traducteur de la Bible). Le processus se poursuit pendant le Moyen Age, puis à la Renaissance, au moment de la Réforme, pour élaborer les traductions de la Bible en langues vulgaires. A cette époque, la technicité philologique élaborée notamment à la faveur de la migration des savants à la chute de Constantinople est mobilisée par les réformateurs et les contre-réformateurs, et se voit donc discréditée puisqu'elle produit des interprétations opposées d'un texte identique. Quelques noms marquants avant

la période moderne : R. Simon (1838 – 1712) puis G.B. Vico (1688 – 1744) vont animer les débats herméneutiques avant la période romantique, où cette tradition va être travaillée par Schleiermacher, puis par Dilthey, qui influence Heidegger, qui a son tour inspire H.G. Gadamer (1976), P. Ricoeur (voir bibliographie).

Il est frappant de constater que cette longue tradition a pour constante le travail de traduction, de médiation entre traditions culturelles pour les rendre mutuellement intelligibles sans les réduire les unes aux autres. Ce courant n'est cependant pas sans perturbations, oscillations, turbulences : des débats, parfois féroces, se nouent autour de questions (tellement familières dans les perspectives interculturelles contemporaines) telles que l'importance à attribuer à la lettre (au signifiant, au corpus), la délimitation du corpus (où s'arrête-t-il, quels textes, quelles versions sont pertinentes, quel est le statut de la traduction par rapport à l'"original", y a-t-il un seul "original", doit-on prendre en compte les commentateurs comme faisant partie de l'œuvre), la part du signe dans la signification (quelle place au contexte, aux commentaires, et si l'essentiel n'était pas dans le signe ?), la part de la technicité dans le processus d'interprétation, etc.

On pourrait donc facilement argumenter que, sans la coupure exercée par la période positiviste des sciences humaines, on n'aurait pas dû réinventer, sous le nom d'« approches interculturelles » ce qui avait déjà constitué une considérable tradition intellectuelle de débats sous l'appellation d'« herméneutique », et se poursuit de nos jours.

### **L'herméneutique contemporaine**

Animé par des figures comme celles de H. G. Gadamer et P. Ricoeur, cette perspective propose de considérer qu'un être humain, lorsqu'il se projette / est projeté dans le monde pour y vivre / exister, y agir, adopte irrationnellement une posture de base, parce qu'il n'a pas le choix : force lui est de faire l'hypothèse que, quand il est précipité dans le monde, pour y

agir, il doit faire le pari qu'il parviendra à donner du sens au monde. Le monde est donc postulé a priori sans signification, puisque c'est l'homme qui catégorise, donne sens, organise, articule les éléments de ce qu'il appelle « monde ».

Cela rappelle ces pages de Proust :

« Toujours est-il que, quand je me réveillais ainsi, mon esprit s'agitait pour chercher, sans y réussir, à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, les choses, les pays, les années. Mon corps, [...] cherchait, d'après la forme de sa fatigue, à repérer la position de ses membres pour en induire la direction du mur, la place des meubles, pour reconstruire et pour nommer la demeure où il se trouvait. Sa mémoire, la mémoire de ses côtes, de ses genoux, de ses épaules, lui présentait successivement plusieurs des chambres où il avait dormi, tandis qu'autour de lui les murs invisibles, changeant de place selon la forme de la pièce imaginée, tourbillonnaient dans les ténèbres. Et avant même que ma pensée, qui hésitait au seuil des temps et des formes, eût identifié le logis en rapprochant les circonstances, [...] j'étais à la campagne chez mon grand-père, mort depuis bien des années; [...] j'étais dans ma chambre chez Mme de Saint-Loup, à la campagne; mon Dieu! »

*Du côté de chez Swann*, Marcel Proust

On y voit une caractéristique importante des hypothèses herméneutiques : le « je », avant de se lever, doit donner sens, organisation, structure à son environnement, pour s'y placer lui-même et y agir (on ne descend pas de la même manière d'un lit et d'un hamac), s'y donner une identité (la construction de l'environnement est présentée comme organiquement liée à des parties du corps même du « je »). On peut comprendre (cela n'est pas flagrant dans l'extrait) que l'anticipation de ce que l'on a l'intention d'y faire compte également dans la façon dont on construit le monde, ainsi que sa place en son sein : le pêcheur, le plongeur sous-marin, et le touriste, l'écéanologue et l'chtyologue ne voient pas la mer de la même manière.

On pourrait synthétiser l'essentiel de ce point de vue herméneutique en quelques propositions un peu caricaturales :

1° La Sn. (= signification) , les Sns. (et pas le signe) sont une condition d'existence humaine.

2° La Sn. humaine est donc toujours une Sn. « à partir de » et « en vue de », donc une Sn. *contextualisée, historicisée*.

3° Pour donner sens au monde, à l'autre, on doit construire des hypothèses causales.

4° La construction de causalités est sous-tendue par un *récit* (P. Ricoeur) qui, en postulant des *causes* et *effets*, construisent des antériorités et des postériorités, perceptibles par les changements, les variations, oxygène de l'herméneute. De ce point de vue, la formule einsteinienne  $E=MC^2$  est la version sténographiée à l'extrême d'un récit sur le fonctionnement d'une partie des éléments du monde.

5° Cet exemple est intéressant, puisque l'on peut considérer que tout ce qui occulte, détruit des morceaux de cette narrativité / historicité participe du positivisme, de la (socio)linguistique positive, puisque cela travaille à masquer le « à partir de » et le « en vue de », ce qui humanise la Sn., pour ne laisser que le squelette de la Sn., le signe.

6° Le « préjugé » de Sn. est fondateur d'humanité (ne serait-ce que parce qu'il pointe vers une historicité), et *est indispensable comme amorce devant l'inconnu*.

7° La Sn. est inséparable d'une *narration d'expérience de production* de Sn. *qui inclut l'amorce par les préjugés*.

8° La Sn. *précède et excède les signes* : il les précède dans la mesure où le signe est un élément cristallisé (re-)construit par narration *réflexive d'expérience de Sn.* En effet, toutes les Sns. ne donnent pas lieu à des signes. La signification les excède en cela que le signe est le sommet métonymique de l'iceberg, fabriqué après coup, du processus d'*expérience de Sn.* : *le signe présuppose une expérience de Sn.* et pas l'inverse.

9° Construire des Sns., dans cette perspective, loin d'être un exercice seulement intellectuel, constitue aussi à la fois une *expérience existentielle globale* où le « non scientifique » est indémêlable du "scientifique", parce que nous y mettons toute notre expérience, notre « à partir de », et notre « en vue de », et

l'exercice d'un *pouvoir* (sur lequel, en démocratie, il faut donc s'expliquer): construire le monde, les autres.

Un des conséquences de tout cela mérite d'être développée : la tradition positiviste et le « politiquement correct » nous incitent tantôt à travailler « sur » des *signes* plus que des *significations*, tantôt à nier nos préjugés (en prétendant arriver « vierge » sur le terrain), tantôt à prétendre que nous pouvons nous mettre à la place de l'autre (ce qui nie les singularités, les histoires constructrices de particularités), tantôt à taire les préjugés, ou à les attribuer aux autres (travail sur les stéréotypes en général plutôt qu'avec ceux du chercheur, qui ne serait pas humain s'il n'en avait pas).

Le résultat de tout cela est que le processus (récit) de signification est occulté, tronqué, au profit des signes, avec le risque de présenter l'autre, et soi-même, comme des signes (risques de racisme, de culturalisme) comme déshumanisés puisque anhistoricisés, essentialisés.

La tradition herméneutique en revanche nous incite à « réfléchir » nos préjugés (sans rechercher la transparence totale, inhumaine), à les intégrer à la réflexion, à les « mettre sur la table », pour construire une relation paritaire, dans le sens où tout être humain se caractérise par une histoire, donc des préjugés qui en sont témoin, et ne pas laisser de signe sans processus de signification, puis à instabiliser sa propre tradition par la rencontre avec une autre, puisque la « critique », si elle suppose un point de vue extérieur, est impossible sans nier notre histoire.

Ces différents points de vue seront illustrés, infra, par la discussion de problèmes herméneutiques ou « interculturels » rencontrés dans le traitement de la rencontre altéritaire dans le domaine du droit.

### **L'intérêt du droit pour la pensée des problèmes herméneutiques ou « interculturels »**

Plusieurs raisons font du droit un domaine pertinent pour interroger la notion d'interculturel en partant de la pensée herméneutique.

La première réside d'abord certainement dans la fonction prescriptive et « injonctive » du droit : le droit pose en effet la question de la contrainte de l'autre, que cet « autre » soit une personne (physique ou morale : droit civil, pénal, des sociétés, etc.) ou un Etat (droit des relations inter-étatiques), ce qui en fait un excellent observatoire pour les questions liées aux rencontres interculturelles. Si certaines franges/courants du droit s'intéressent de près à la réflexion interculturelle (droit comparé, anthropologie juridique, etc.), la réciproque est également vraie. Dans le domaine de la didactique des langues-cultures par exemple, l'émergence régulière du « juridique » dans les débats sur l'interculturel montre cet intérêt : la récente « réactivation » du concept de *transculturel*, proposé par Chantal Forestal comme moyen de lutter contre l'*interculturel* « relativiste » et « indifférent » qu'elle juge dominant en FLE, est innervée par les notions juridico-philosophiques de « droits de l'homme » et de « laïcité » (Forestal, 2008).

Ensuite, la réflexion sur l'interculturel dans le domaine juridique est confrontée à une difficulté particulière : la représentation dominante du juridique est en effet celle de la « solidité » du droit *national*, une « essence » qui ne se mélange pas, et ceci d'autant plus dans un pays comme la France, où la réification textuelle (codification) est perçue comme un aboutissement. La comparaison avec les langues est ici assez évidente : droit et langue sont traversés par des poussées « réifiantes », essentialisantes comparables. Mais, s'il est déjà difficilement accepté que les langues se mélangent, le problème se pose avec une acuité redoublée pour les droits, souvent considérés comme des « bastions » des *identités nationales*<sup>2</sup>.

Pourtant (et comme pour les langues) les macro-évolutions

---

<sup>2</sup> Le droit « napoléonien » est un des étendards souvent brandis par les nationalistes opposés à l'approfondissement de l'intégration européenne : la conjointe défense par l'académicien Maurice Druon de la place à accorder au sein des institutions à la langue juridique et au droit français, en constitue un exemple récent (« Druon fait campagne », *Le Point*, 22 mars 2007).



actuelles (européanisation, mondialisation) rendent de plus en plus nécessaire la réflexion sur la *relation* entre ces systèmes de droit qui se sont historiquement voulus « solides ».

Enfin, le droit est un domaine qui, en partie pour les raisons qui viennent d'être mentionnées, intéresse particulièrement les herméneutes : Ricoeur a beaucoup dialogué avec les juristes (avec François Ost en particulier), contribué à des ouvrages sur l'interprétation en droit (Ricoeur, 1995a) et écrit sur le phénomène juridique (Ricoeur, 1995b). Quant à Gadamer, il consacre une partie entière de *Vérité et Méthode* à « la signification exemplaire de l'herméneutique juridique » (Gadamer, 1996 : 347-363).

Ces raisons étant explicitées, nous allons voir comment l'herméneutique aide à penser la rencontre altéritaire dans le domaine du droit, dans un mouvement de convergence, non concerté, avec d'autres disciplines du champ des sciences humaines et sociales. Mais, pour bien saisir la pertinence d'un tel mouvement, il convient de d'abord revenir sur une des pierres angulaires de l'herméneutique gadamerienne qu'est l'idée de *précompréhension* (*Vorverständnis*).

### ***Préjugés et rencontre de l'autre***

Pour Gadamer, toute compréhension comporte une « structure d'anticipation », un processus de précompréhension inévitable, qui s'enracine dans la *tradition* culturelle de l'interprète (situé et historicisé), laquelle donne corps à ses *préjugés*. Loin d'être une force négative, déformante, le préjugé constitue chez Gadamer une condition *positive* de la connaissance. Pour comprendre et se comprendre il est donc nécessaire de partir de ses préjugés :

« Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique » (Gadamer, 1996 : 291).

Gadamer réhabilite donc le préjugé, notion que les Lumières avaient ardemment combattue, en le proposant comme façon de réintroduire « la réalité historique de l'être humain » (Gadamer, 1996 : 115). Cette réhabilitation est aussi réinvestissement du sens : le préjugé n'est plus considéré comme un jugement hâtif, erroné, une vision déformée du « réel », mais comme un *jugement provisoire*, renouant avec le sens originel du terme :

« Dans la pratique de la justice, préjugé voulait dire décision juridique antérieure au jugement définitif proprement dit » (Gadamer, 1996 : 291).

Jugement provisoire et inéluctable : la compréhension passe nécessairement pas un processus de précompréhension où les préjugés interviennent.

La notion de préjugé est chez Gadamer très liée à celle de *tradition*, entendue comme « tout ce qui n'est pas 'objectivable' dans une compréhension, mais qui la détermine imperceptiblement » (Grondin, 2006 : 56). La tradition c'est le « travail de l'histoire », l'historicité de chaque individu qui influe sur sa compréhension. Les préjugés conçus par l'individu ne sont donc pas le fruit d'une conscience anhistorique, mais de l'inscription de l'individu dans une tradition :

« Ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé » (Gadamer, 1996 : 305)

Il faut bien expliciter le sens que donne Gadamer à ces propos (sous peine de reconduire son récurrent procès en relativisme culturel<sup>3</sup>) : la notion gadamerienne de tradition ne doit pas être comprise comme un attachement déterministe à une tradition culturelle particulière (ce qui est l'attitude traditionaliste). Les traditions culturelles et interprétatives n'existent pas « en elles-mêmes », comme entités stabilisées, réifiées, mais uniquement dans la dynamique dialogique du

---

<sup>3</sup> Dans sa « nouvelle défense » de l'herméneutique gadamerienne, D. Weberman revient sur la constance de cette accusation (Weberman, 2000 : 62 et suiv.)

« frottement » (Gadamer, 1996). La réhabilitation de cette notion par Gadamer n'est pas un retour au relativisme romantique, mais une invitation au *dialogue* (notion centrale de l'herméneutique gadamerienne), potentiellement conflictuel, des traditions interprétatives et culturelles qui ne sont pas considérées comme « objets », mais comme « processus ». Ce « frottement », avec une altérité non présumée comme réifiée, est pour Gadamer le moyen de la compréhension. La rencontre avec l'autre permet :

1) la conscientisation de ses préjugés par l'instabilisation de sa propre tradition : le « frottement » interculturel devient en quelque sorte le « révélateur » du processus herméneutique en ce qu'il « excite » le préjugé (pour reprendre le verbe utilisé par Gadamer).

2) l'examen critique des préjugés : une fois « excités », « conscientisés », « mis sur la table », les préjugés peuvent être soumis à un examen critique. Plutôt que de chercher à occulter ses préjugés par l'exercice de la raison critique (idéal de Lumières, repris par la raison scientifique), l'herméneutique gadamerienne propose de les mettre au centre du processus dialogique de la compréhension.

Dès lors, on comprend aisément la productivité d'une telle perspective pour (re)penser l'interculturel (et l'éducation : mais toute éducation n'est-elle pas interculturelle ?). Certains chercheurs ne s'y sont d'ailleurs pas trompés : des recherches sur l'interculturel dans les domaines de l'anthropologie, de la didactique des langues-cultures, des sciences de l'éducation et du droit fondent leur démarche sur l'herméneutique.

### **Herméneutique, éducation, interculturel : convergences**

C'est en particulier le cas de Martine Abdallah-Preteceille, dont les travaux font figure de référence en matière de réflexion

sur l'interculturel. Cette auteure affirme en effet de manière explicite que « l'interculturel est une herméneutique » (Abdallah-Preteille, 2003 : 24 et suiv.), dans le sens où son principal enjeu est d' « apprendre à penser l'altérité sans partir de la présupposition de l'Autre comme objet », cet Autre étant « une aventure, un processus, un devenir » (Abdallah-Preteille et Porcher, 2001 : 71-73).

Cette opinion est reprise par Fred Dervin, qui inscrit sa recherche sur la mobilité étudiante (Dervin, 2008) dans la continuité des travaux de M. Abdallah-Preteille et de ceux d'un groupe scandinave de recherche en herméneutique interculturelle : le cercle *Critical Hermeneutic Research* (Dahl, Jensen et Nynäs, 2006).

Indépendamment de ces recherches, la réflexion du coauteur de ces lignes sur l'herméneutique et l'altérité présente des convergences certaines avec celles menées par M. Abdallah-Preteille et F. Dervin. D. de Robillard insiste en effet sur l'importance de l'herméneutique pour aider à penser le rapport à l'autre en sciences humaines et sociales, et en particulier en linguistique/sociolinguistique. Rappelant les postulats gadamériens sur le processus de *précompréhension*, il conclut que la rencontre interculturelle gagnerait à l'explicitation des *préjugés* des protagonistes. Le « gain » serait en particulier de rendre possible une éventuelle conflictualité, au sens ricordien du terme :

« Il me semble que, dans une perspective d'altérité forte (rencontres interculturelles, conflictuelles, par exemple), le socle du travail est moins l'entente que l'explicitation réciproque des différences / analogies perçues, qui implique un contrat de recherche en commun, y compris dans la modalité du conflit (*cf.* Ricoeur, 1969) » (Robillard, à paraître).

Enfin, les travaux de Denis Simard en sciences de l'éducation utilisent également l'herméneutique pour réfléchir l'intégration/réintégration de la dimension

culturelle/interculturelle dans les apprentissages<sup>4</sup>. Il explique les raisons qui l'ont poussé vers les herméneutiques gadamerienne et ricordienne pour élaborer son « approche culturelle de l'enseignement » :

« Pour des raisons qui tiennent d'une certaine conception de la raison et de l'éducation, nous nous inspirons surtout de l'herméneutique représentée par Gadamer (1996) et Ricoeur (1986). Ces raisons tiennent aussi au rôle central que ces deux auteurs font jouer au dialogue dans notre quête de sens et la construction de nos savoirs, recherche qui ne peut jamais se résoudre dans la possession définitive de la vérité, et qui implique une ouverture à l'altérité, au texte à interpréter ou à l'autre qui peut toujours m'apprendre quelque chose » (Simard, 2002 : 65).

La critique de la raison scientifique toute puissante et l'« ouverture à l'altérité » inhérentes aux herméneutiques gadamerienne et ricordienne, constituent également les raisons qui ont inspiré Pierre Legrand dans l'établissement d'une « comparaison [des droits] comme herméneutique » (Legrand, 1996a : 287).

### **Herméneutique, altérité et « marges juridiques » : le cas du droit comparé de Pierre Legrand**

Le droit comparé est une discipline juridique qui traite de l'altérité en droit. Il s'agit d'une discipline marginale et marginalisée, avec peu de place dans les cursus universitaires, et peu d'enseignants-chercheurs, en comparaison de la masse des juristes dits « locaux ». Si les choses évoluent peu à peu, ce cloisonnement disciplinaire et cette marginalisation constituent encore les symptômes d'une science juridique nationalo-centrée, peu ouverte aux « contacts ».

---

<sup>4</sup> Le contexte des propositions de D.Simard est celui de la réforme du système éducatif québécois amorcée dans les années 1990 (Simard, 2000 et 2002).

Dans ce paysage universitaire, la « comparaison comme herméneutique » de P.Legrand se situe « à la marge de la marge ». C'est une comparaison d'opposition, très éloignée de la « comparaison » dominante en droit qui « juxtapos[e] des visibles, des surfaces, des positivités » (Legrand, 2006 : 126). P.Legrand est très vindicatif contre le courant dominant du comparatisme juridique, qu'il qualifie de comparatisme « *entre guillemets* », « alimentaire », inféodé aux pouvoirs, « qui sustente, avec une valeur nutritive toute relative, les cabinets d'avocats comme les officines gouvernementales » ; une comparaison qui décrit, compte et catalogue, les différences comme on collectionne des « timbres-poste » (Legrand, 2006 : 11-12).

P.Legrand prône au contraire un comparatisme « dépositivant », « à l'aune d'une herméneutique » (Legrand, 1996a : 316), perspective qui peut ressourcer la comparaison et lui donner la « crédibilité intellectuelle » qui lui manque en dérangeant le repos quantitativiste dans lequel se sont installés selon lui la plupart des comparatistes. Dans ce programme, P.Legrand se réclame explicitement de Gadamer et de ses concepts centraux de *Vorverständnis* (Legrand, 1996b : 799) et de *préjugé* (Legrand, 1996a : 309-310). Sur cette base, le comparatiste se doit d'

« expliquer comment la compréhension du droit par le juriste est tributaire de la précompréhension avec laquelle il a abordé l'étude du droit et qui surdéterminera les analyses juridiques auxquelles il se livrera par la suite » (Legrand, 1996a : 294).

Cette reconnaissance et explicitation du processus de précompréhension n'est aucunement déterministe et « enfermante » : Legrand, fidèle sur ce point à Gadamer, invite à l'analyse critique des préjugés, à « approfondi[r] sa contingence », plutôt que d'essayer de s'en abstraire en suivant l'idéal scientifique :

« [...] loin d'être en mesure de revendiquer un entendement plus riche en s'abstrayant de lui-même, le

comparatiste français ne pourra prétendre à un entendement accru qu'en approfondissant sa contingence » (Legrand, 2006 : 120).

Sur la base de cette reconnaissance et explicitation de sa propre contingence, le conflit devient une modalité possible de la rencontre interculturelle :

« L'impossibilité de transcendance ne signifie certes pas que le comparatiste doive se condamner au 'quiétisme' et entériner la peine capitale telle qu'elle a cours en Californie. Au contraire, il peut s'opposer à ce droit avec la dernière énergie. Mais il ne saura tenter de réfuter le droit californien qu'au nom d'arguments dont il devra convenir qu'ils sont situés [...] » (Legrand, 2006 : 120).

Ces propos rejoignent ceux du cosignataire de ces lignes sur l'intérêt de la philosophie herméneutique pour penser le conflit en sciences humaines et sociales (Robillard, à paraître).

## Conclusion

Le rapide passage en revue de ces travaux, montre donc une convergence transdisciplinaire très forte sur l'intérêt de la perspective herméneutique pour la pensée de l'interculturel<sup>5</sup>. Dans le domaine juridique cette perspective - qui est une sorte de « retour aux sources »<sup>6</sup> - permet de penser les relations entre

---

<sup>5</sup> Nous avons présenté ici des travaux qui font explicitement référence à l'herméneutique dans leur abord de la question interculturelle, mais d'autres, qui n'y font pas référence pour différentes raisons (traditions disciplinaires, etc.), nous semblent néanmoins indéniablement s'en approcher : nous pensons en particulier aux œuvres de J. Demorgon en sociologie et de P. Legendre en anthropologie/histoire/droit.

<sup>6</sup> D'abord discipline « technique » dans les domaines juridique, religieux et philologique, l'herméneutique ne prend une orientation philosophique qu'à partir du XIXe siècle. Dans *Vérité et Méthode*, Gadamer s'inspire explicitement de cette herméneutique juridique

les traditions, juridiques, sur un mode éventuellement conflictuel, mais en évitant l'idéologie du « choc » (Huntington, 2007), d'« objets » (les droits) posés comme « solides ». L'herméneutique s'offre donc aux juristes – et aux didacticiens du français juridique (Debono, ici même) – comme moyen de penser la diversité.

Cette perspective reste néanmoins marginale, « hors frontières », voire subversive, comme le rappelle Pierre Legendre<sup>7</sup> :

« [...] il existe du point de vue des juristes nourris par la tradition occidentale, un en-bas interdit, la zone d'une science infernale. Leur maxime tient en ce trait, qui me fut par l'un d'eux plusieurs fois commenté : trop d'interprétation serait jouer du piano avec un marteau ! Pareille galéjade, plus profonde qu'elle ne dit, visait à dissuader de l'effort interprétatif, tenu pour illicite, c'est-à-dire subversif au-delà d'une certaine frontière familière désignée comme infranchissable » (Legendre, 1974 : 8-9).

Reconnaître sa finitude (« casser le piano ») en faisant l'« effort interprétatif » (herméneutique) est justement pour Gadamer la condition de la rencontre de l'autre :

« L'espoir de Gadamer est que c'est justement la reconnaissance de sa finitude essentielle qui amènera la conscience à s'ouvrir à l'altérité et à de nouvelles expériences » (Grondin, 2006 : 59).

Gageons que l'émergence d'un intérêt transdisciplinaire pour l'herméneutique, perçue comme « aide » à la pensée de problématiques interculturelles/altéritaires/diversitaires, fasse évoluer les « dissuasions », dans le domaine du droit et ailleurs en sciences humaines et sociales.

---

originelle pour fonder son herméneutique philosophique (Gadamer, 1996 : 347-363).

<sup>7</sup> Juriste et historien du droit à l'origine d'une *anthropologie dogmatique*, très « herméneutique », et avec laquelle Martine Abdallah-Preteceille se reconnaît des liens (Abdallah-Preteceille, 2003).



## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABDALLAH-PRETCEILLE, M., et PORCHER, L., *Éducation et communication interculturelle*, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 2001.

ABDALLAH-PRETCEILLE, M., *Former et éduquer en contexte hétérogène. Pour un humanisme du divers*, Anthropos, Economica, 2003.

DAHL, Ø., JENSEN, I. et NYNAS, P. (éds.), *Bridges of understanding. Perspectives on intercultural communication*, Oslo, Oslo Academic Press, 2006.

DERVIN, F., *Métamorphoses identitaires en situation de mobilité*, Turku, Finlande, Presses Universitaires de Turku, 2008.

FORESTAL, C., « L'approche transculturelle en didactique des langues-cultures : une démarche discutable ou qui mérite d'être discutée », *ELA. Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculturologie*, n° 152, 2008.

GADAMER, H.-G., *Le philosophie herméneutique*, PUF, 1996 [1968].

GADAMER, H.-G., *Vérité et Méthode*, trad. P.Fruchon, Le Seuil, 1976 ou 1996 [1960].

GRONDIN, J. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, ., 2003.

GRONDIN, J., « De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », in FIASSE,

G. (dir.), *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, pp.37-62.

GRONDIN, J., *L'herméneutique*, PUF, 2008.

GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, 1993.

GUSDORF, G., *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988.

HUNTINGTON, S., *Le Choc des Civilisations*, Éditions Odile Jacob, 2007.

LEGENDRE, P., *L'Amour du censeur*, Seuil, 1974.

LEGRAND, P., « Comparer », *Revue internationale de droit comparé*, vol.48, n°2, 1996a, pp. 279-318.

LEGRAND, P., « Sens et non-sens d'un code civil européen », *Revue internationale de droit comparé*, vol.48, n°4, 1996b, pp. 779-812.

LEGRAND, P., *Le droit comparé*, « Que sais-je ? », PUF, 2<sup>e</sup> éd., 2006.

QUERE, L., *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, L'Harmattan, 1999.

RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986.

RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Seuil, 1975.

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

RICOEUR, P., *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983.

RICOEUR, P., *Temps et récit. 2. Le temps raconté*, Seuil, 1983.

RICOEUR, P., « Le problème de la liberté de l'interprète en herméneutique générale et en herméneutique juridique », in AMSELEK, P. (dir.), *Interprétation et droit*, Bruylant, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1995a, pp.177-188.

RICOEUR, P., *Le Juste*, Esprit, 1995b.

ROBILLARD (de), D., « La linguistique *autrement* : altérité, expérenciation, réflexivité, constructivisme, multiversalité : en attendant que le *Titanic* ne coule pas », *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n°1, 2007, pp.1-149.

ROBILLARD (de), D., « Réflexivité : sémiotique ou herméneutique. Comprendre ou donner sens ? Une approche profondément anthropolinguistique ? », *Cahiers de sociolinguistique*, Presses Universitaires de Rennes, n° 14, 2009, pp.153-175.

ROBILLARD, D. de, *Perspectives alterlinguistiques*, T.1 *Démons*, T2. *Ornithorynques*, L'Harmattan, 2008.

SIMARD, D., « Contribution de l'herméneutique à la clarification d'une approche culturelle de l'enseignement », *Revue des sciences de l'éducation*, Vol.28, n°1, 2002, pp. 63-82.  
URL : <http://id.erudit.org/iderudit/007149ar>.

SIMARD, D., « L'éducation peut-elle être encore une 'éducation libérale' ? », *Revue française de pédagogie*, INRP, n°132, 2000, pp.33-41.

SIMARD, D., *Education et herméneutique : contribution à une pédagogie de la culture*, Presses de l'Université de Laval, 2004.

