



HAL
open science

Aborder la notion de “ droits de l’homme ” en classe de français juridique : Approche transculturelle ou herméneutique ?

Marc Debono

► To cite this version:

Marc Debono. Aborder la notion de “ droits de l’homme ” en classe de français juridique : Approche transculturelle ou herméneutique ?. Fred Dervin, Anahy Gajardo, Anne Lavanchy. *Anthropologies de l’interculturalite*, L’Harmattan, Coll. Logiques sociales, pp.73-98, 2011, 978-2-296-56497-8. hal-01376776

HAL Id: hal-01376776

<https://hal.science/hal-01376776>

Submitted on 5 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., (2011), « Aborder la notion de « droits de l'homme » en classe de français juridique : Approche transculturelle ou herméneutique ? », In : DERVIN, F., GAJARDO, A., LAVANCHY, A. (dirs.), *Anthropologies de l'interculturalité*, Paris : L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », pp. 73-98.

ANTHROPOLOGIES DE L'INTERCULTURALITE

Sous la direction de
Anne Lavanchy, Anahy Gajardo, Fred Dervin

**ANTHROPOLOGIES DE
L'INTERCULTURALITE**

AUTEURS

Martine A.-Pretceille, Université de Paris 8, Association Bernard Grégory, Paris, France

Laurent Bazin, Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, France

Claudio Bolzman, Haute école de travail social de la HES-SO & Université de Genève, Suisse.

Marc Debono, Université de Tours, France

Fred Dervin, Universités de Turku, *Eastern Finland* & Helsinki, Finlande

Doris Edelmann,

Anahy Gajardo

Anne Lavanchy

Tania Ogay

Laurence Ossipow, HETS Genève, Suisse

Valerio Simoni

**Aborder la notion de « droits de l'homme »
en classe de français juridique :
Approche transculturelle ou herméneutique ?**
Marc Debono

Le français juridique est un enseignement linguistique et culturel de spécialité, qui vise à faciliter l'intégration d'apprenants juristes allophones dans divers contextes, professionnels (dans le cadre de collaborations juridiques internationales par exemple) ou universitaires (échanges, programmes de coopération, etc.). Le public étudiant en mobilité dans un contexte français (étudiants inscrits ou projetant de s'inscrire dans les cursus juridiques proposés en France), retiendra ici notre attention¹.

Pour faciliter l'intégration de ces apprenants juristes, un certain nombre d'« allant de soi de notre société » doit faire l'objet d'apprentissage et ne pas être laissé au seul « travail de détective » de l'étudiant étranger, déjà largement occupé à décrypter d'autres « décalages culturels » plus quotidiens (Coulon, 2005 : 86). Or, parmi les notions essentielles à la compréhension du droit français, les droits de l'homme occupent une place centrale, participant de « l'épistémè, qui organise un droit » (Legrand, 2006 : 16). La notion de droits de l'homme « hante » – au sens derridien² – le droit français, mais aussi nombre d'étudiants étrangers, qui partagent l'image d'Épinal d'une France « patrie des droits de l'homme ». Il est donc nécessaire d'initier l'apprenant étranger à cette notion spectrale, qui constitue pour lui à la fois un horizon d'attente et un contenu essentiel à son « affiliation disciplinaire » (Coulon, 2005)³.

¹ Cette réflexion s'inscrit dans le cadre d'une thèse, dirigée par Didier de Robillard et soutenue en 2010, sur la « langue-langage discours-culture » du droit et son enseignement à un public d'étudiants étrangers (Debono, 2010c).

² L'« hantologie » est « une quasi-logique du fantôme qu'il faudrait substituer, parce qu'elle est plus forte qu'elle, à une logique ontologique de la présence » (Derrida, 1993 : 31).

³ Voir sur ce point Debono, 2010a.

Mais en quoi cette question didactique, qui peut sembler très spécifique, est-elle de nature à intéresser une réflexion plus large sur l'interculturel/interculturalité⁴ ? Le droit apparaît en réalité comme un excellent observatoire des problématiques liées aux rencontres interculturelles. Sa fonction prescriptive et injonctive 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).

D'ailleurs, si certaines franges du droit s'intéressent de près à la réflexion altéritaire (droit comparé, anthropologie juridique, etc.), la réciproque est également vraie. L'émergence régulière du juridique dans les débats sur l'interculturel le montre : la récente réactivation du concept de *transculturel* (sur laquelle nous reviendrons largement) est innervée par les notions juridico-philosophiques de « droits de l'homme » et de « laïcité » (Forestal, 2008a). M. Abdallah-Pretceille (1999) rappelle, quant à elle, que les droits de l'homme sont au cœur de la philosophie du Conseil de l'Europe, lequel conçoit de nombreux projets éducatifs sur ce thème, projets inscrits dans le « cadre conceptuel de l'interculturel » (Abdallah-Pretceille, *ibid* : 108).

Il semble pourtant que l'inscription de la question des droits humains dans ce cadre conceptuel n'aille pas de soi : la réaction transculturelle cherche au contraire à l'en sortir, jugeant la majorité des approches se réclamant de l'interculturel neutres, consensuelles, et finalement « indifférentes ». Nous discuterons donc cette option transculturelle (1.), avant de proposer une approche herméneutique des droits de l'homme qui, selon nous, permet d'aborder les droits de l'homme en français juridique dans le cadre d'une interculturalité renouvelée (2. et 3.).

⁴ Pour éviter tout malentendu s'ajoutant à l'incertitude définitionnelle de la notion d'interculturel (relevée, notamment, par F. Dervin, 2009), nous ne ferons pas de réelle distinction entre les concepts d'interculturel et d'interculturalité : la dynamique, labilité, mouvance des cultures sera ici présente dans les deux notions (« La notion de « culturalité » renvoie au fait que les cultures sont de plus en plus mouvantes, labiles, tigrées et alvéolaires », Abdallah-Pretceille, 2003 : 16)

1. L'approche transculturelle et la « pédagogie des droits de l'homme »

Forestal présentait récemment le transculturel comme « une démarche discutable ou qui mérite d'être discutée » (2008a : 393). C'est cette discussion critique que nous mènerons ici en examinant les propositions transculturelles de renouvellement de l'interculturalité en didactique des langues-cultures (désormais DLC), qui se font en réaction à une conception relativiste de l'interculturel : l'interculturel neutre, bienveillant, consensuel, indifférent. Largement inspirée de la sociologie de l'interculturel de Demorgon (2005), la mise en cause de ce penchant de l'interculturel en DLC pour le consensus est à bien des égards stimulante. En revanche, la force de son anti-relativisme aboutit à une revendication universaliste qui s'appuie sur une conception des droits de l'homme pour le moins discutable.

1.1. Le transculturel comme réaction au « relativiste bienveillant » d'un certain interculturel

La mise en cause des approches interculturelles existantes par les tenants du transculturalisme part du constat suivant : l'angélisme, la « neutralité bienveillante » ou la recherche du consensus sont tellement prégnants dans ce type de démarche que la rencontre est nécessairement biaisée, voire rendue impossible. En niant la dimension conflictuelle de toute rencontre altéritaire, en refusant « [l]e maintien de nécessaires incompatibilités », les approches interculturelles majoritaires reviendraient « à se placer d'emblée à l'extérieur de toute rencontre » (Forestal, 2007 : 122).

Un bref aperçu du discours institutionnel sur le « dialogue interculturel » nous montre que cette vision de l'interculturalité est effectivement largement répandue. Le refus explicite de l'idéologie du « choc des civilisations » dans la *Déclaration de Faro sur la stratégie du Conseil de l'Europe pour le développement du dialogue interculturel* (2005 : 3) est à cet égard signifiant : l'idée huntingtonienne du choc civilisationnel (Huntington, 2007) n'y est pas rejetée pour la réification culturaliste qu'elle sous-tend (ce qui

constitue une raison suffisante de s'en distancier), mais pour écarter, par profession de foi, la dimension conflictuelle de l'interculturalité. La *Déclaration de Faro* a donné naissance à un *Livre blanc sur le dialogue interculturel* (2008) dans lequel le dialogue est systématiquement présenté *positivement* comme un moyen d'éviter la conflictualité interculturelle⁵, sans que celle-ci soit considérée comme une modalité potentielle de ce dialogue. La promotion par les instances politiques européennes d'un dialogue interculturel a-conflictuel, réduit au seul positif, relève de ce que Demorgon appelle l'*interculturel volontaire*, qu'il dénonce comme « recouvrement idéaliste des problèmes » et qu'il oppose à la réalité de l'« *interculturel factuel, historique, planétaire* » (Demorgon, 2005 : 2-3) :

[l']*interculturalisation* n'est pas d'abord un projet volontaire des peuples ou des gouvernants, elle est une réalité due aux contacts eux-mêmes, quelle que soit leur nature, pacifique ou violente (Demorgon, 2005 : 157).

Et Demorgon oppose à la reconnaissance constructive des antagonismes (chez soi et chez l'autre, « comme réalité existentielle et fonctionnelle »), l'antagonisme occulté, qui en devient « destructeur » de la possibilité de rencontre (Demorgon, 2005 : 54). C'est le danger de cette occultation par tout un discours interculturel volontariste que les transculturalistes entendent combattre, dans ses effets sur les pratiques de classe en français langue étrangère (FLE).

C'est ainsi que, pour répondre au « mythe fallacieux et ambigu d'une pseudo neutralité idéologique et pédagogique » (Forestal, 2007 : 119), la démarche transculturelle insiste sur la productivité d'une « pédagogie du conflit ». Lefranc, par exemple, défend l'idée d'une valeur positive du conflit et fustige « [...] la didactique des langues [qui] a encore trop souvent tendance à considérer le conflit comme un *dysfonctionnement* qu'il faut prévenir, corriger, voire moraliser à coup de belles paroles bien-pensantes (ou

⁵ « [L]e dialogue interculturel (y compris sa dimension religieuse) [est un] moyen de promouvoir la prise de conscience, la compréhension, la réconciliation et la tolérance, tout en prévenant les conflits et d'assurer l'intégration et la cohésion de la société » (2008 : 7).

dévalorisantes : « dépassionnons le débat »), et non comme un trait des interactions humaines » (Lefranc, 2007 : 34).

Cette critique d'une vision idéalisée de la rencontre interculturelle et de ses conséquences en DLC nous semble tout à fait légitime. Mais, si nous souscrivons à ce constat initial, déclencheur de l'approche transculturelle, nous n'en partageons pas les prémisses anti-relativistes.

1.2. Les droits de l'homme comme « au-delà d'ici bas »

Pour les transculturalistes, l'interculturel bienveillant, volontaire, trouverait sa source dans une certaine « tentation relativiste en didactique des langues-cultures ». Pour combattre les approches interculturelles aseptisées et angéliques, il faudrait purger la discipline de tout relativisme (défini, de manière très contestable, comme équivalence absolue des valeurs⁶), et permettre ainsi de réamorcer la quête d'un « fonds humain commun » : « C'est ce sens du rassemblement sur fonds humain commun que nous voulons donner à transculturel, afin de rejeter le différentialisme ethniciste ou sexiste [...] » (Forestal, 2008a : 396).

Mais comment définir ce fonds commun et comment y accéder ? Toute la limite de la prétention universaliste de l'approche transculturelle se trouve dans la réponse donnée à ces questions. On peut en effet affirmer que l'approche transculturelle présente dans une très large mesure ce fonds commun comme préexistant à la rencontre des cultures, comme un « au-delà d'ici bas » qui, découvert par le seul travail de la raison universelle, deviendrait le moteur du rassemblement. Le préfixe *trans-* renvoie donc ici à une transcendance rationnelle : une communauté de valeurs *au-delà* des cultures particulières. L'approche transculturelle propose donc un retour à une conception de l'universel héritière de la Renaissance et des Lumières européennes, sans s'en cacher d'ailleurs :

[...] toute culture particulière doit pouvoir se situer par rapport à des principes universels appelés plus que jamais à devenir un

⁶ Nous critiquerons cette définition réductrice du relativisme, qui n'en reste pas moins celle retenue par tout un discours « anti-relativiste ».

projet commun d'humanisation, d'une humanité qui aujourd'hui est plus souvent destructrice d'elle-même que constructive de son avenir. Bien que ces valeurs universelles ne puissent plus être la simple reprise des valeurs occidentales, il convient de rappeler que l'Humanisme de la Renaissance et des Lumières est fondamentalement une ouverture sur toutes les cultures (Forestal, 2007 : 121).

L'ouverture humaniste aux autres cultures s'est pourtant bien souvent réduite à cette reprise redoutée des valeurs occidentales comme universelles, et ceci plus ou moins consciemment. Todorov a par exemple montré que le relativisme radical de Montaigne, son ouverture d'esprit face à toutes les pratiques culturelles (cannibalisme, polygamie, etc.) dissimulait mal un profond universalisme helléno-centré : si le cannibalisme et la polygamie étaient à ses yeux acceptables, c'est parce que les Grecs les avaient auparavant plus ou moins acceptés (Todorov, 1983).

Le *trans-*, compris comme un *au-delà* rationnel, se réduit donc facilement à l'imposition de ses propres valeurs⁷. Et, depuis la Renaissance, c'est certainement dans le domaine juridique que l'universalisme rationnel a trouvé sa plus parfaite illustration, à travers la théorie du droit naturel (ou *iusnaturalisme*), qui postule l'existence de principes immuables que l'on pourrait découvrir par le seul travail de la raison⁸ ; théorie que certains placent à l'origine de l'idéologie des droits de l'homme⁹.

C'est donc très significativement que Forestal fonde son approche sur cet *au-delà* transculturel de nature juridique que sont les droits de l'homme¹⁰ ; un fondement qui lui permettrait de se situer *entre* relativisme et universalisme :

⁷ Demorgon dénonce d'ailleurs le transculturalisme, qui constitue plus souvent une « assimilation à un modèle culturel dominant qu['][...]une véritable intégration des différences dans une société qui en aurait été renouvelée » (Demorgon, 2005 : 160). Il est d'ailleurs assez surprenant que le terme soit réinvesti par un courant qui se réclame largement de Demorgon.

⁸ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le *iusnaturalisme* a été la cible privilégiée de penseurs dits « relativistes », de Montaigne à Jacob Grimm.

⁹ Même si cette continuité est discutée. Voir sur ce point Barret-Kriegel (1989) ; Dufour (1991).

¹⁰ Notons que cette approche n'est pas isolée. Les droits de l'homme se

Entre relativisme culturel et universalisme, le positionnement transculturel que nous défendons n'est pas un entre-deux, chacun présentant des versants négatifs et des versants positifs selon le lieu de l'énonciation. Il s'agit d'une mise en tension où se joue le fait que *les valeurs des droits de l'homme sont un « au-delà d'ici bas »*, dont le processus de valorisation est nécessairement à la fois « conflictuel » et coopératif (Forestal, 2008a : 396) (*nous soulignons*).

Mais, parler d'« au-delà d'ici bas » à propos des droits de l'homme, et écarter ainsi toute historicisation de la notion, est-ce vraiment se positionner *entre* ? Il est très clair que l'universalité de ces droits constitue pour les transculturalistes l'instrument de lutte privilégié contre un relativisme culturel jugé responsable de l'« éclatement de la pensée » :

Enseigner les langues-cultures c'est lutter contre notre inhumanité et améliorer notre mobilité intellectuelle non dans le sens d'*éclatement de la pensée* mais dans celui de la construction et de *l'ancrage de valeurs universelles, celles des droits humains* (Forestal, 2008b : 389) (*nous soulignons*).

Un instrument jugé « hautement inflammable et nécessairement conflictuel », mais qui doit tout de même fonder « une didactique impliquante et impliquée » (ibid.). Mais est-il réellement pertinent, pour combattre le relativisme culturel de certaines approches interculturelles, de fonder une approche didactique sur une « pédagogie des droits de l'homme », ou n'est-ce pas tomber dans l'excès inverse de l'universalisme *a priori* et ethnocentré ?

trouvent également à la base du dialogue interculturel, tel que promu par le Conseil de l'Europe dans son *Livre blanc* de 2008 : « Le dialogue interculturel peut servir plusieurs objectifs, dans le cadre de l'objectif primordial qui est de promouvoir le respect des droits de l'homme, la démocratie et l'Etat de droit » (2008 : 17).

1.3. Fonder la rencontre interculturelle sur l'idéal universel/transculturel des droits de l'homme ?

La présentation de ce que pourrait être l'« horizon universaliste » semble venir confirmer la thèse d'un ethnocentrisme qui s'ignore :

Essentialiste et conservatrice-réactionnaire, la pensée différentialiste et communautariste intimide les éducateurs en les invitant à renoncer à tout *horizon universaliste*. *Liberté, égalité, fraternité, laïcité* ? Ce ne sont que de pures fictions inutiles, voire nuisibles ! (Forestal, 2008a : 397) (*c'est nous qui soulignons*).

L'équivalence posée ici entre l'« horizon universaliste » et des valeurs très *françaises* (la devise et son complément laïc maintes fois réclamé) est éloquente. On ne peut que rejoindre Forestal sur l'importance de leur promotion, et notamment en classe de langue-culture *française* : comme Maalouf l'a souvent répété, il ne faut pas se renier pour entrer en contact avec l'autre (1998). Ces valeurs juridico-philosophiques sont donc loin d'être inutiles, encore moins nuisibles, et nous avons rappelé l'importance de leur apprentissage pour faciliter l'insertion d'étudiants étrangers venant étudier en France. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille les considérer comme intrinsèquement universelles et, sur cette base, en faire un paradigme didactique universellement applicable à tous les contextes d'enseignement-apprentissage d'une langue-culture.

Autre exemple emblématique de cet universalisme ethnocentré et largement inspiré du droit : la présentation de la Cour Internationale de Justice comme « juridiction « transculturelle » » au service de la protection des droits fondamentaux (Forestal, 2008a : 394). Comme le souligne très justement Dembour, dans le débat universalisme/relativisme culturel, « [i]l ne sert à rien d'invoquer [...] des conventions internationales qui semblent universelles et très belles, mais qui font partie de la *realpolitik* et sont le fruit d'une multitude de raisons, certaines peu avouables » (2006 : 21). Dans le cadre juridique international, l'apparence du *conventionnel* habille souvent ce qui reste un universel *a priori*, un universel (*im*)posé et, avant tout, un universel *occidental*. Or, si l'on veut que la question des droits de l'homme – « allant de soi culturel » essentiel en classe de langue-culture française (et *a*

fortiori en classe de français juridique) – soit posée de manière didactiquement efficace, il semble nécessaire d'*historiciser*, de *situer* ce qui est la *conception occidentale* des droits de l'homme. La pensée du sociologue et juriste de Sousa Santos offre à cet égard une aide précieuse.

1.4. Le « faux universalisme des droits de l'homme »

Ce que l'on appelle avec la force de l'évidence « droits de l'homme » est un ensemble de valeurs nées d'un (de) processus historiquement et géographiquement situé(s). La position universaliste parfois nommée « droits-de-l'hommiste » est une négation de cette contingence, et, surtout, une négation du fait que « [...] toutes les cultures ont différentes conceptions de la dignité humaine » (de Sousa Santos, 1997 : 89). D'ailleurs, la notion de droits de l'homme est-elle si évidente au sein même du monde occidental ? De Sousa Santos rappelle que la modernité occidentale connaît deux conceptions profondément divergentes des droits de l'homme : l'une libérale, qui accorde la priorité aux droits civils et politiques, l'autre marxiste, qui privilégie les droits économiques et sociaux (*ibid.*).

Adopter une vision pluraliste des droits humains ne signifie pas qu'il faille renoncer à ses convictions sur l'intérêt de ce qui est une conception de la dignité humaine parmi d'autres. C'est l'opportunité d'une affirmation déshistoricisante sur son caractère universel que le pluralisme vient contester : est-ce vraiment la meilleure manière de convaincre l'autre de son bien-fondé ? Le transculturalisme et le pluralisme juridique se rejoignent sur la nécessité d'un projet émancipateur fondé sur certaines valeurs, mais divergent quant à la nature conférée à ces valeurs pour le mener.

L'option transculturelle, nous l'avons vu, postule le caractère universel de certains principes, qui sont à la fois but (« un universalisme vers lequel nous devrions tous aller » ; Forestal, 2008a : 397) et base du projet transculturel (« [...] favoriser l'expression et la discussion des opinions et des croyances sur la base de principes et de valeurs « universalisables » » ; *idem* : 399). Elle propose donc des valeurs posées comme universelles, un au-delà déjà découvert par le travail de la raison, vers lequel il s'agit

maintenant de s'orienter, en convainquant les réticents de suivre la voie tracée (le néologisme « universalisables » est ici tautologique : « universel donc universalisable »).

Or, pour de Sousa Santos, cette vision universaliste participe de l'idéologie huntingtonienne du « choc des civilisations »¹¹, « c'est-à-dire la lutte de l'Occident contre le reste du monde » (de Sousa Santos, 1997 : 86). A cette conception, de Sousa Santos oppose une conception conventionnelle et pluraliste des droits humains :

[...] pour devenir un vrai projet émancipateur de portée mondiale, la politique des droits de l'homme doit commencer par reconnaître le *faux universalisme sous-jacent à leur conception conventionnelle* (ibid. : 79) (c'est nous qui soulignons).

Loin de renoncer au projet émancipateur des droits de l'homme, de Sousa Santos affirme donc que leur diffusion ne peut se faire en arguant d'un caractère universel présumé : il faut *instaurer* le *commun*, et l'instituer dans un cadre pluraliste (qu'il nomme *multiculturel*, mais qui est clairement relationniste, *interculturel*). Dans le cadre d'un cours de français juridique par exemple, parler de « droits *occidentaux* de l'homme » serait donc plus exact, cette appellation laissant toute la place à d'autres conceptions des droits humains, sur lesquelles nous reviendrons plus bas pour illustrer notre approche herméneutique.

Partant d'une indignation légitime contre la neutralité relativiste des approches interculturelles dominantes en didactique des langues-cultures, l'option transculturelle semble en définitive se heurter à l'antique difficulté que constitue l'opposition relativisme/universalisme. La philosophie herméneutique peut contribuer de manière décisive à sortir de cette impasse, et ainsi aider à penser l'interculturalité de manière renouvelée, renouvellement qui constitue une assise solide pour aborder la question des droits de l'homme *autrement*.

¹¹ Ce « choc » civilisationnel n'est pas le « conflit » interculturel, dialogique et fécond, dont la réhabilitation compte parmi les propositions stimulantes du transculturalisme.

2. Interculturalité, altérité, herméneutique

De Sousa Santos pose comme prémisse impérative à sa conception pluraliste des droits de l'homme le dépassement du faux débat entre le relativisme culturel et l'universalisme. L'herméneutique gadamérienne permet de dépasser cette polarisation trompeuse, et d'ainsi « opérer, de façon permanente, la *suture* au cœur de l'antagonisme du *multiculturel* [qui correspond à une option relativiste] et du *transculturel* [qui correspond à une option universaliste] » (Demorgon, 2005 : 165).

2.1. L'herméneutique gadamérienne : dépasser la polarisation relativisme/universalisme et permettre la mise en relation d'altérités

Notre propos sera ici de montrer que l'herméneutique pose la question de la rencontre interculturelle en refusant la dichotomie universalisme/relativisme, dichotomie qui rejoint celle dénoncée par Gadamer entre raison et préjugés/tradition¹². Pour lui, cette opposition, « tributaire d'une tradition, cartésienne, qui rejette toute vérité qui n'a pas été fondée de manière ultime » (Grondin, 2006 : 55), rend impossible une appréhension satisfaisante du processus de compréhension.

Cette remise en cause de la vieille opposition entre l'universel (raison) et le particulier (tradition) est à l'origine du soupçon de relativisme qui semble planer sur les travaux de Gadamer - et des herméneutes en général (Weberman, 2000 : 62). Grave soupçon, tant l'accusation de relativisme, véritable épée de Damoclès « disqualifiante » des recherches en sciences humaines et sociales, fait « peur » (Geertz, 1984¹³). Mais la critique du relativisme par les anti-relativistes est en fait celle du relativisme *radical*, dont le « tout se vaut » est l'expression commune. Ce relativisme est, par

¹² Nous reviendrons plus bas sur ces deux notions constitutives de l'herméneutique gadamérienne.

¹³ « [Relativism] serves these days largely as a specter to scare us away from certain ways of thinking and toward others » (Geertz, 1984 : 263). La revue *Tracés*, paraphrasant Geertz, posait en titre de son douzième numéro, une opportune question : « Faut-il avoir peur du relativisme ? » (Cf. Coste et al., 2007).

exemple, celui de Montaigne qui affirme dans les *Essais* : « Il me semble que je n'ay rencontré guere de manieres qui ne vaillent les nostres » (cité par Todorov, 1983 : 119). Or cette compréhension commune du relativisme, qui est celle de la critique transculturelle, n'en est qu'une définition extrême. Etre relativiste ne contraint pas nécessairement au radicalisme : on peut tout à fait l'être – position que d'aucuns jugent même indispensable pour aborder la diversité culturelle (Feyerabend, 1989 ; Williams, 1990) – sans tomber dans une équivalence absolue des valeurs qui mène à l'indifférence.

Latour (1996), pour éviter la polarisation, propose le concept de « relativisme relatif », permettant de concevoir « des productions universelles-abstraites-théoriques qui soient elles-mêmes localement fabriquées ». La dépoliarisation est également l'objectif poursuivi par l'herméneutique gadamérienne. Si la pensée herméneutique insiste fortement sur l'inscription de chaque individu dans une tradition particulière, elle ne renonce pas pour autant à la recherche du « commun », du « transversal » :

Une pensée [herméneutique] post-métaphysique et post-historiciste maintient et distord l'exigence de l'universalité, mais dans le sens de la recherche d'une voie entre l'universalisme rationaliste et le relativisme absolu (Simard, 2004 : 225).

Davantage que simplement médiane, cette position rompt avec une pensée polarisante. Une rupture certainement « viable »¹⁴ – et même indispensable pour penser/ permettre/ faciliter la rencontre interculturelle – mais sans cesse menacée par la logique « binarisante ».

Ce changement de perspective – à l'opposé de l'option transculturelle – présente un intérêt certain pour renouveler la question interculturelle. Pour mieux saisir cet intérêt, il nous faut revenir sur ce que cette posture herméneutique implique quant à la rencontre altéritaire : comment s'articulent les notions de tradition, préjugés et altérité ?

Une des pierres angulaires de l'herméneutique gadamérienne est l'idée de *précompréhension* (*Vorverständnis*). Pour Gadamer, toute compréhension implique une « structure d'anticipation »

¹⁴ « [C]ertain of Gadamer's defenders hold that there is a viable middle position between objectivism and relativism » (Weberman, 2000 : 62).

(*Vorstruktur* : Gadamer, 1996), 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 par 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 culturel¹⁵) : la notion de tradition ne doit pas être comprise comme un attachement déterministe à une tradition culturelle particulière

¹⁵ Dans sa « nouvelle défense » de l'herméneutique gadamérienne, Weberman revient sur la constance de cette accusation (Weberman, 2000 : 62 et suiv.). Voir également : Ipperciel, 2004.

(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 « frottement » (ibid.). La réhabilitation de cette notion par Gadamer n'est pas un retour au déterminisme romantique, mais une invitation au *dialogue* (notion centrale de son herméneutique), potentiellement conflictuel, des traditions interprétatives et culturelles qui ne sont pas considérées comme *objets*, mais comme *processus*. Ce « frottement », avec une altérité non présupposée 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 critique¹⁶. Plutôt que de chercher à occulter ses préjugés par l'exercice de la raison (idéal des 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 : plusieurs 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.

¹⁶ L'emploi de ce terme nécessite une précision : « critique » est un terme développé par la tradition des Lumières, et se comprend donc souvent comme un effort de la rationalité universelle permettant à un individu d'échapper à sa contingence, à sa « finitude essentielle » (Grondin, 2006 : 59) – comme un astronef s'arrache à la gravité de sa planète de départ. Il ne s'agit pas de cette approche critique ici, mais d'une critique utilisant la rencontre altéritaire, qui en « excitant » les préjugés, permet de les voir et de les inscrire dans un discours « critique », non pas universalisant et anhistorique, mais historicisé, situé et co-construit.

2.2. La pertinence de l'herméneutique pour aborder l'altérité : une convergence transdisciplinaire

C'est en particulier le cas d'Abdallah-Pretceille, 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-Pretceille, 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-Pretceille et Porcher, 2001 : 71-73). Cette opinion est également celle de Dervin, qui inscrit sa recherche sur la mobilité étudiante dans la continuité des travaux d'Abdallah-Pretceille et de ceux d'un groupe scandinave de recherche en herméneutique interculturelle : le cercle *Critical Hermeneutic Research* (Dahl, 2005 ; Dervin, 2008).

Indépendamment de ces recherches, la réflexion de de Robillard sur l'herméneutique et l'altérité présente des convergences certaines avec celles menées par Abdallah-Pretceille et Dervin. 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 et 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 (de Robillard, 2009).

Les travaux de Simard en sciences de l'éducation utilisent également l'herméneutique pour réfléchir à l'intégration ou la réintégration de la dimension culturelle/interculturelle dans les

apprentissages¹⁷. Il explique les raisons qui l'ont poussé vers les herméneutiques gadamérienne et ricordienne pour élaborer son « approche culturelle de l'enseignement » (2002).

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

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'interculturel¹⁸. Proposée à la DLC, l'herméneutique ouvre des pistes complémentaires aux travaux sur les *représentations* (Zarate, 1993) ou sur les *imaginaires* (Auger et al., 2009), travaux qui ont comme point de convergence l'inscription dans une perspective réflexive. L'herméneutique est en effet fondamentalement réflexive (de Robillard, 2009), et, comme le note Simard, la pensée de la réflexivité (Schön, 1994) doit beaucoup à l'herméneutique heideggerienne puis gadamérienne (Simard, 2004 : 194).

Dans le domaine juridique, cette perspective – qui est une sorte de retour aux sources¹⁹ – permet de penser les relations entre 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, que nous pouvons

¹⁷ Le contexte des propositions de Simard est celui de la réforme du système éducatif québécois amorcée dans les années 1990 (Simard, 2000 et 2002).

¹⁸ 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 Demorgon en sociologie et de Legendre en anthropologie/histoire/droit (entre autres : 1999, 2004).

¹⁹ 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 originelle pour fonder son herméneutique philosophique (Gadamer, 1996 : 347-363).

désormais qualifier d'*interculturelle*, s'offre donc au didacticien du français juridique comme moyen de *mettre en relation* les diverses conceptions des droits de l'homme.

3. Pour une approche herméneutique des droits de l'homme en classe de français juridique

Il serait tentant pour l'enseignant de français juridique d'entretenir chez ses apprenants l'image d'Epinal d'une France « patrie des droits de l'homme » (ou « pays du droit » en mandarin : [*fa guo*]). Mais le danger d'une telle démarche est de produire soit un rejet d'une conception *particulière* du droit, soit une idéalisation hiérarchisante, sans mise en relation des traditions juridiques ; le résultat probable étant alors celui d'une inadaptation lors du retour de l'apprenant dans son pays d'origine. L'exemple de la Turquie est à cet égard à méditer : l'idéalisation du droit français par les kémalistes a conduit à son importation « en bloc », sans véritable travail de ré-interprétation, avec le résultat d'une large inadéquation entre le droit et les aspirations d'une majorité des justiciables.

S'il est nécessaire de ne pas occulter cette représentation (et horizon d'attente) d'une France « berceau des droits de l'homme », se contenter de l'entretenir sans la travailler herméneutiquement risque donc de conduire à une affiliation stérile au droit français²⁰.

3.1. Finitude, imperfection et herméneutique diatopique des droits de l'homme

A l'inverse d'une telle option, l'herméneutique gadamérienne propose de faire de la reconnaissance de sa finitude la condition de toute rencontre alténaire :

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).

²⁰ Cette affiliation est peut-être l'objectif « institutionnel », « stratégique » qui sous-tend l'accueil et les bourses attribuées aux étudiants juristes étrangers par le gouvernement français, mais avec lequel la didactique du français juridique peut néanmoins prendre ses distances.

Cette réflexion sur la finitude humaine et l'altérité donne une résonance très « herméneutique » à la proposition de détour réflexif par la Chine que Jullien propose à la philosophie :

[...] tout fondamentalisme démocratique qui poserait d'emblée comme universelle l'organisation politique que l'Europe, depuis les Grecs, a si longuement mûrie conduirait à méconnaître le travail même de notre histoire ; et enterrerait une fois de plus – mais ici gravissime – l'occasion de (se) réfléchir (Jullien, 2007 : 131).

Or, on le sait, la question des droits humains est à l'origine d'importantes tensions géopolitiques entre la Chine et les puissances occidentales. Arguer auprès des dirigeants chinois de l'universalisme des droits de l'homme est-il le meilleur argument pour leur diffusion émancipatrice ? De Sousa Santos en doute et propose une conception explicitement herméneutique, seule susceptible d'accompagner un projet émancipateur efficace. Chez lui, la « finitude » gadamérienne prend le nom, discutable, d'« imperfection » :

[...] toutes les cultures sont imparfaites et problématiques dans leurs conceptions de la dignité humaine. L'imperfection provient du fait même qu'il existe une pluralité de culture (de Sousa Santos, 1997 : 89).

Même si l'on comprend aisément ici que l'idée d'« imperfection » chez de Sousa Santos ne suppose aucunement l'idée de « perfection », de Vérité anhistorique (l'imperfection naît du constat de la pluralité), le terme reste discutable car porteur de cette ambivalence. C'est pourquoi nous lui préférons, avec Gadamer, celui de finitude. Néanmoins la convergence est bien là, et se confirme d'ailleurs sur un point essentiel. A l'instar de Gadamer, de Sousa Santos fait de la prise de conscience de sa propre finitude/imperfection la condition de l'ouverture à l'autre :

Elever la conscience de l'imperfection culturelle à son maximum possible est une des tâches les plus cruciales pour la construction d'une conception multiculturelle des droits de l'homme (de Sousa Santos, 1997 : 89).

Et, cette prise de conscience naît du dialogue (« susciter une conscience aiguë de l'imperfection réciproque, en engageant le dialogue [...] », de Sousa Santos, 1997 : 90), qu'il qualifie de « diatopique » :

[...] un échange entre cultures différentes, c'est-à-dire entre des univers de significations [...] faits de constellations de puissants *topoi* [...], lieux communs rhétoriques qui structurent une culture donnée (de Sousa Santos, 1997 : 89).

L'« herméneutique diatopique » ne réfère donc pas au lieu *géographique*, contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait laisser croire, mais aux *topoi*, qui possèdent une dimension *historique*, dimension centrale dans l'herméneutique contemporaine. Au regard de cette compréhension du terme, on peut néanmoins se demander si l'appellation d'« herméneutique interculturelle », retenue par certains chercheurs, n'est pas plus appropriée, car moins ambiguë. En définitive, le constat de de Sousa Santos reste très gadamerien : s'ouvrir à la compréhension de la diversité des conceptions des droits humains suppose d'approfondir sa contingence. Nier cette finitude au nom d'un « faux universalisme », c'est au contraire s'*imposer* à l'autre avec une violence épistémique certaine : le « changement » dialogique de l'autre et de soi-même ne peut alors intervenir. En refusant la transcendance des droits de l'homme (« au-delà d'ici bas »), de Sousa Santos s'inscrit donc dans une optique clairement interculturelle, de mise en relation d'altérités. Les notions de *pluralisme juridique* et d'*interlégalité* sont à ce titre centrales dans sa théorie du droit. Un pluralisme *fluide* (Dervin, 2008), qui

[n']est pas le pluralisme juridique de l'anthropologie du droit classique, dans laquelle les différents ordres juridiques sont conçus comme des entités séparées qui coexistent dans le même espace politique, mais plutôt l'idée d'espaces juridiques différents superposés, interpénétrés et mélangés dans nos esprits autant que dans nos actions juridiques (de Sousa Santos, 1989 : 297-298, cité et traduit par Dupret, 2006 : 49) (*nous soulignons*).

La notion d'interlégalité, qui fait de la vie des individus « une intersection d'ordres juridiques différents » (de Sousa Santos,

1989 : 298), prend appui sur cette conception du pluralisme juridique. Cette interlégalité est clairement une interculturalité : les « légalités » ne sont pas conçues comme des objets, des « entités séparées », mais comme des processus « mélangeants », influant sur nos pratiques (« actions juridiques ») et nos représentations (« esprits »). Et, nous l'avons vu, la prise de conscience de l'interlégalité profonde de l'individu intervient grâce à la perspective herméneutique que de Sousa Santos propose au droit.

Une perspective qui permet en outre de placer la problématique des droits humains hors du débat relativisme/universalisme :

Contre l'universalisme, nous devons proposer des échanges transculturels sur des préoccupations similaires. Contre le relativisme [radical], nous devons [...] distinguer politique progressiste et politique de régression, indépendance et aliénation, émancipation et régulation (de Sousa Santos, 1997 : 88).

« Distinguer », l'herméneutique le permet. Elle évite ainsi le piège du relativisme radical, neutre et indifférent.

3.2. Eviter le piège de la neutralité relativiste : enseigner des *contenus* et des *valeurs*

Enseigner les Droits de l'homme, c'est enseigner des contenus mais c'est aussi enseigner des valeurs.
(Abdallah-Preteille, 1999 : 107).

Reconnaître la finitude des droits occidentaux de l'homme ne signifie aucunement renoncer à leur enseignement, enseignement qui touche aussi bien aux *contenus* (contenus « juridiques », importants pour une intégration universitaire réussie des apprenants en français juridique) qu'aux *valeurs* (importantes pour aborder la socioculture française dans son ensemble). L'historicisation de ces valeurs n'enlève rien à leur « prétention de vérité » : accepter cette prétention chez l'autre n'implique pas d'y renoncer pour soi. Au contraire le dialogue herméneutique, qui part de la conscientisation de son historicité, permet de ne pas se renier en abordant l'autre.

A cet égard, Abdallah-Preteille rappelle que les droits de l'homme sont au cœur de la philosophie du Conseil de l'Europe,

lequel conçoit de nombreux projets éducatifs sur ce thème, en restant dans le « cadre conceptuel de l'interculturel » (Abdallah-Preteceille, 1999 : 108). L'herméneutique interculturelle permet d'inscrire l'abord des droits de l'homme en français juridique dans ce cadre, tout en le renouvelant.

3.3. Le dialogue, éventuellement conflictuel, des différentes conceptions des droits humains

La reconnaissance de l'historicité de la conception occidentale (qui, comme nous l'avons, n'est d'ailleurs pas *une* : libérale vs marxiste) des droits humains, permet un dialogue, éventuellement conflictuel mais productif, entre les différentes conceptions de la dignité humaine. De Sousa Santos revient sur ce que le « frottement » dialogique peut apporter aux traditions – toutes *imparfaites, finies* – ainsi mises en relation. Il propose de mettre en relation – selon les principes d'une herméneutique diatopique/interculturelle – la notion occidentale de *droits de l'homme* avec les notions de *dharma* dans la culture hindoue et d'*umma* dans la culture islamique, qui jouent un rôle comparable de protection/régulation de la dignité humaine. De cette « friction », une meilleure compréhension de soi-même et de l'autre peut naître :

Vue du *dharma*, et en fait de l'*umma* également, la conception occidentale des droits de l'homme est affectée par une symétrie très simple et très mécanique entre les droits et les devoirs. Des droits ne sont accordés qu'à ceux dont on peut exiger des devoirs. Cela explique pourquoi, selon la conception occidentale des droits de l'homme, la nature n'a aucun droit : parce que l'on ne peut lui imposer aucun devoir. Pour la même raison, il est impossible d'attribuer des droits aux générations futures : elles n'ont pas de droits car elles n'ont pas de devoirs (de Sousa Santos, 1997 : 91).

A l'heure des controverses sur la protection de notre environnement, ce conflit d'interprétations juridiques n'est-il pas essentiel pour *se réfléchir* ? Inversement, et sur la question précise du « conflit », la confrontation herméneutique des droits de l'homme et du *dharma*, peut apporter au droit hindou :

[...] du point de vue du topos des droits de l'homme, le *dharma* est également incomplet en raison de son fort biais non dialectique en faveur de l'harmonie, qui conduit à occulter les injustices et à négliger la valeur du conflit comme moyen d'atteindre une harmonie supérieure (ibid.).

La confrontation des droits de l'homme et de l'*umma* islamique est également féconde pour une meilleure compréhension réciproque : constat d'une survalorisation des devoirs au détriment des droits qui conduit aux inégalités homme/femmes ou musulmans/non-musulmans (*umma*) ; ou inversement, constat de l'individualisme à la base des droits de l'homme qui empêche de construire solidarités et liens collectifs.

4. Renouveler l'approche d'une notion incontournable en français juridique

Horizon d'attente de nombreux étudiants étrangers venant étudier le droit en France, la notion de *droits de l'homme* se trouve également au cœur de nombreux projets européens de promotion du dialogue interculturel (dans le *Livre blanc sur le dialogue interculturel* du Conseil de l'Europe, paru en 2008, la notion est, par exemple, omniprésente).

Comment introduire et travailler cette notion en classe de FLE/français juridique ? Nous avons essayé de montrer ici que, pour répondre à cette question délicate mais néanmoins incontournable, l'enseignant de français juridique pourra trouver dans les principes de la philosophie herméneutique, qui suscitent l'intérêt convergent de différents penseurs du pluralisme, des pistes susceptibles d'offrir une solution profondément interculturelle à cette difficulté²¹, en ne sacrifiant ni au relativisme culturel radical, ni à l'universalisme rationaliste. L'herméneutique permettrait ainsi de sortir la problématique interculturelle de l'opposition « sisyphienne » entre relativisme et universalisme. Approche réflexive (*alter-réflexive*, plus exactement : de Robillard, 2007),

²¹ Nous avons présenté ailleurs des pistes concrètes pour une didactique interculturelle du français juridique à l'aune de l'herméneutique gadamérienne : Debono, 2010b.

l'herméneutique interculturelle offre les moyens de *se réfléchir avec l'autre*, rejoignant ainsi, avec ses propres priorités et outils conceptuels, la voie ouverte en didactique des langues-cultures par les travaux sur les *représentations* et les *imaginaires*.

Bibliographie

- Abdallah-Preteceille, M. 1999 (2^e éd.). *L'Éducation interculturelle*. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- Abdallah-Preteceille, M. 2003. *Former et éduquer en contexte hétérogène. Pour un humanisme du divers*. Paris : Anthropos- Economica.
- Abdallah-Preteceille, M. & Porcher, L. 2001 (2^e éd.). *Éducation et communication interculturelle*. Paris : PUF.
- Auger N., Dervin F. & Suomela-Salmi E. (dirs.) 2009. *Pour une didactique des imaginaires dans l'enseignement-apprentissage des langues étrangères*. Paris : L'Harmattan.
- Barret-Kriegel, B. 1989. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris : PUF.
- Conseil de l'Europe 2005. *Déclaration de Faro sur la stratégie du Conseil de l'Europe pour le développement du dialogue interculturel*. <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=927087&BackColorInternet=9999CC&BackColorIntranet=FFBB55&BackColorLogged=FFAC75> (consulté le 22 mai 2009).
- Conseil de l'Europe 2008. *Livre blanc sur le dialogue interculturel. « Vivre ensemble dans l'égalité »*. http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/White%20Paper_final_revised_FR.pdf (consulté le 22 mai 2009).
- Coste, F., Costey, P. & Monnet, E. 2007. Qui a peur du relativisme ? *Tracés. Revue de Sciences humaines* 12, 5-12.
- Coulon, A. 2005. *Le métier d'étudiant. L'entrée dans la vie universitaire*. Paris : Economica.
- Dahl, Ø. 2005. La dynamique de la communication interculturelle. *Cahiers du RIFAL* 25, 29-40.
- Debono M. 2010a. L'apport d'une approche culturelle du français juridique en termes d'intégration des étudiants étrangers. In L. Cadet, G. Goes & J.-M. Mangiante. 2010. *Langue et Intégration. Dimensions institutionnelle, socio-professionnelle et universitaire*. Pieterlen : Peter Lang, coll. « GRAMM-R », 383-396
- Debono M. 2010b. De l'intérêt de l'herméneutique pour repenser l'interculturel en classe de français juridique. In Ph. Blanchet & D. Coste (dirs.). *Regards critiques sur la notion d'« interculturelité »*. *Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*. Paris :

- L'Harmattan, coll. « Espaces Discursifs », 149-172.
- Debono, M. 2010c. *Construire une didactique interculturelle du français juridique : approche sociolinguistique, historique et épistémologique*. Thèse : Université de Tours.
- Dembour, M.-B. 2006. Plaidoyer pour des droits humains universalistes mais non universels. In L. Castonguay & N. Kasirer (éds.), *Étudier et enseigner le droit : hier, aujourd'hui et demain. Études offertes à Jacques Vanderlinden*. Bruxelles : Bruylant/ Cowansville, Québec : Yvon Blais, 15-38.
- Demorgon, J. 2005. *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. Paris : Economica.
- De Robillard, D. 2007. La linguistique *autrement* : altérité, expérientiation, réflexivité, constructivisme, multiversalité : en attendant que le *Titanic* ne coule pas. *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique* 1. URL : <http://www.upicardie.fr/LESCLaP>.
- De Robillard, D. 2009. Réflexivité : sémiotique ou herméneutique. Comprendre ou donner sens ? Une approche profondément anthropolinguistique ?. *Cahiers de sociolinguistique* 14, 153-175.
- De Robillard, D. & Debono M. 2010. L'interculturel au risque de l'herméneutique : faire droit aux autres ?. In Ph. Blanchet & D. Coste (dirs.), *Regards critiques sur la notion d' 'interculturalité'*. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle. Paris : L'Harmattan, coll. « Espaces Discursifs », 173-190.
- Derrida, J. 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée.
- Dervin, F. 2008. *Métamorphoses identitaires en situation de mobilité*. Turku : Presses Universitaires de Turku.
- Dervin, F. 2009. Constructions de l'interculturel dans le deuxième programme à moyen terme du *Centre Européen pour les Langues Vivantes (CELV)* : l'exemple de *La communication interculturelle dans la formation des enseignants*. *Synergies Pays Riverains de la Baltique* 6, 77-88.
- De Sousa Santos, B. 1989. Law : A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law. *Journal of Law and Society* 14(3), 279-302.
- De Sousa Santos, B. 1997. Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme. *Droit et Société* 35, 79-96.
- Dufour, A. 1991. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*. Paris : PUF.
- Dupret, B. 2006. *Droit et sciences sociales*. Paris : Armand Colin.
- Feyerabend, P. 1989. *Adieu la raison*. Paris : Seuil.
- Forestal, C. 2007. La dynamique conflictuelle de l'éthique pour une compétence éthique en DLC. *ELA. Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculurologie* 145, 111-123.

- Forestal, C. 2008a. L'approche transculturelle en didactique des langues-cultures : une démarche discutée ou qui mérite d'être discutée. *ELA. Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculturologie* 152, 393-410.
- Forestal, C. 2008b. Présentation. *ELA. Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculturologie* 152 : 389-392.
- Gadamer, H. G. 1996. *Vérité et Méthode* (trad. P. Fruchon). Paris : Seuil.
- Geertz, C. 1984. Anti anti-relativism. *American Anthropologist* 86(2), 263-278.
- Grondin, J. 2006. *L'herméneutique*. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- Grondin, J. 2008. De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? In G. Fiasse (dir.). *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris : PUF, 37-62.
- Huntington, S. 2007. *Le Choc des Civilisations*. Paris : Odile Jacob.
- Ipperciel, D. 2004. La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? *Revue philosophique de Louvain* 102 (4), 610-629.
- Jullien F. 2007. *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****. Paris : Seuil.
- Latour, B. 1996. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Paris : Seuil.
- Lefranc, Y. 2007. La laïcité et l'appropriation de la langue-culture française. Quel enjeu philosophique ? Quel dispositif didactique ? *ELA. Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculturologie* 145, 25-38.
- Legendre, P. 1999. *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris : Fayard.
- Legendre, P. 2004. *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*. Paris : Mille et une Nuits.
- Legrand, P. 1996. Comparer. *Revue internationale de droit comparé* 48(2), 279-318.
- Legrand, P. 2006 (2^e éd.). *Le droit comparé*. Paris : PUF (Que sais-je ?).
- Maalouf, A. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Schön, D. 1994. *Le praticien réflexif*. Paris : Les Editions logique.
- Simard, D. 2000. L'éducation peut-elle être encore une « éducation libérale » ? *Revue française de pédagogie* 132, 33-41.
- Simard, D. 2002. Contribution de l'herméneutique à la clarification d'une approche culturelle de l'enseignement. *Revue des sciences de l'éducation* 28(1), 63-82.
- Simard, D. 2004. Education et herméneutique : contribution à une pédagogie de la culture. Laval : Presses de l'Université de Laval.
- Todorov, T. 1983. L'Étre et l'Autre : Montaigne. *Yale French Studies* 64, 113-144.
- Weberman, D. 2000. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. *Philosophy and Phenomenological Research* 60(1), 45-65.

- Williams, B. 1990. *L'éthique et les limites de la philosophie* (trad. M.-A. Lescourret). Paris : Gallimard.
- Zarate, G. 1993. *Représentations de l'étranger et didactique des langues*. Paris : Didier.

Table des matières

« UNITED COLORS OF... INTERCULTUREL » ? Usages, pièges et perspectives d'un terme plurivoque <i>Anahy Gajardo, Fred Dervin, Anne Lavanchy</i>	5
Partie I. Tensions entre universalisme et relativisme	
Penser l'interculturalité dans la formation des professionnels : L'incontournable dialectique de la différence culturelle <i>Tania Ogay & Doris Edelmann</i>	21
Aborder la notion de « droits de l'homme » en classe de français juridique : Approche transculturelle ou herméneutique ? <i>Marc Debono</i>	00
Partie II. Gestions politiques de l'altérité	
L'Etat et l'interculturalité : Le dernier bastion du colonialisme ? <i>Laurent Bazin</i>	00
De la culture à la citoyenneté : Réflexion sur trois recherches ethnologiques menées en contexte helvétique <i>Laurence Ossipow</i>	00
Partie III. Usages et pratiques discursives	
Modes d'affirmation identitaire des Chiliens en Suisse : Quelles implications pour l'interculturalité ? <i>Claudio Bolzman</i>	00
L'interculturalité comme justification : Sexe « couleur locale » dans la Cuba touristique <i>Valerio Simoni</i>	00
Postface <i>Martine A.-Pretceille</i>	00