

*Articoli/2*

## ***Comprendre l'autre***

### **À propos du dialogue entre communautés d'interprétation**

Christian Berner

---

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 03/03/2014. Accettato il 27/02/2015.

---

Questioning the specific nature of intercultural hermeneutics, this paper highlights the complexity of the definition of culture using the pluralism of interpretation communities. Going up to the conditions of understanding, both those generated by traditional hermeneutics or cognitive psychology, the will to understand the other can counter identity claims in favor of the dialogue in which the communities of interpretation are always already taken. Intercultural hermeneutics then allows, overcoming the opposition between universalism and relativism, to lead to practical, ethical and political dimensions of hermeneutics.

\*\*\*

#### **1. Herméneutique traditionnelle et herméneutique interculturelle**

L'herméneutique interculturelle est d'abord une «*herméneutique*». Celle-ci se définit traditionnellement à partir de la volonté de comprendre ce qui nous semble étranger, que cet élément étranger («*etwas fremdes*», écrit Schleiermacher<sup>1</sup>) dont nous faisons l'expérience soit causé par la distance historique ou culturelle. Cette «altérité» de l'étranger vient perturber la possibilité de l'entente. Elle est ce que je ne comprends pas, ce qui ne s'intègre pas dans la totalité cohérente qui constitue le sens. Dans cette situation, l'herméneutique est la méthode qui s'efforce d'établir des règles permettant de remédier à la non-compréhension en tenant compte des conditions de possibilité de la compréhension.

L'*herméneutique interculturelle* quant à elle apparaît comme un secteur spécifique, un champ de l'herméneutique qui s'attache à ce qui est «culturellement» étranger. Cette étrangeté est très étudiée, notamment par d'autres disciplines que la philosophie comme l'anthropologie, la sociologie, et a donné des travaux célèbres, même en herméneutique, comme ceux de Clifford Geertz<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Fr. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris 1987, p. 161.

<sup>2</sup> C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983.

Ce qui fait la grande actualité de l'herméneutique interculturelle est sans doute l'expérience devenue commune de l'étrangeté. Il semblerait que plus qu'avant, plus vite qu'avant, les individus soient confrontés à des «cultures» autres, que l'on attribue cela à la mondialisation, à la globalisation, à la civilisation ou à la société universelle. Quoique l'on entende par là, dès que l'on parle de «culture», on parle d'une relation à autrui ou à une autre culture. En effet, lorsque nous parlons des possibilités de comportement qui ont été réalisées chez nous nous envisageons que d'autres peuvent s'être imposées ailleurs. Il en va comme de la perspective: dire que mon regard est une perspective, c'est dire qu'il y en a d'autres. Cela a souvent été relevé<sup>3</sup>. Ce pluralisme de fait et la confrontation entre cultures qu'il appelle accélère leur transformation.

Mais en même temps, l'interculturel est difficilement pensable: dans la mesure où l'étranger est celui qui ne fait pas partie de notre culture, il est ce qui ne se communique pas, ce qui ne se partage pas, c'est-à-dire ce qui interdit le sommeil du dialogue, ce qui le voue à l'échec<sup>4</sup>. Il est en quelque sorte l'intraduisible, l'extraordinaire qui ne se laisse pas embrigader. L'étranger est l'incomparable reposant sur l'incommensurabilité des jeux de langage, des formes de vie... C'est pourquoi, dans son domaine, philologique, Schleiermacher affirmait que jamais la non-compréhension ne se résoudra entièrement.

## 2. Culture et communauté d'interprétation

Il faut cependant tout d'abord définir le terme de «culture». Nous proposons de l'utiliser comme synonyme de «communauté d'interprétation»: nous désignons par là un groupe qui partage un certain nombre de schèmes interprétatifs, c'est-à-dire qui attribue un même sens à un signe, à un référent ou à une action. Le terme de communauté reste ainsi assez lâche. Ces communautés d'interprétation s'inscrivent dans ce qu'avec Rudolf Stichweh nous pouvons appeler une «société mondiale»<sup>5</sup>, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas en son sein dissensus et conflits. Au sein de cette société mondiale, ce n'est donc pas tant à des «cultures nationales» que nous renvoyons, qu'à une différenciation fonctionnelle qui donne l'existence d'une diversité de systèmes qui sont des «structures de communication»<sup>6</sup>. De tels systèmes peuvent être thématiques et se trouvent par exemple en politique, en science, en économie etc., mais concernent aussi d'autres groupes (on parle par exemple de culture protestante, de culture de banlieue, de culture de l'internet etc.). Ces systèmes génèrent des cultures propres, qui se différencient radicalement les unes des autres mais qui peuvent être en lien global au niveau de la société mondiale bien autrement qu'à un niveau territorialement délimité. A ce titre, Stichweh parle de «cultures propres». Ce qui caractérise

---

<sup>3</sup> Voir par exemple R. Stichweh, *Die Semantik des Fremden in der Genese der europäischen Welt*, in *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin 2010, pp. 75-83.

<sup>4</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/Main 1997, p. 118.

<sup>5</sup> R. Stichweh, *Der Fremde*, cit., pp. 195-207.

<sup>6</sup> Ivi, p. 196.

ces cultures, c'est qu'elles engendrent et garantissent des «attentes relativement stables du comportement et des routines du comportement fondées sur ces attentes»<sup>7</sup>. On peut dire avec Habermas que la culture est un choix relativement durable d'un ensemble d'interprétations, qui sont ainsi fixées et permettent tant la compréhension de soi que celle du monde des êtres qui agissent de manière communicationnelle. En cela la culture est caractérisée par un certain savoir d'arrière-plan (*Hintergrundwissen*, *backgroundknowledge*) fixé ou conservé pour un certain temps et auquel, au sein d'une communauté d'interprétation, on peut recourir sans plus avoir à argumenter plus avant, c'est-à-dire sans avoir encore à se justifier, à trouver et donner des raisons<sup>8</sup>. En cela, on peut dire que ces raisons sont institutionnalisées ou dogmatisées, ce qui est une autre façon de parler de l'esprit objectif. C'est en raison de cette durabilité que l'on peut s'attendre à ce que les individus d'une communauté d'interprétation agissent de telle ou de telle autre manière. Pour le dire autrement, les cultures ou sociétés conservent, comme dit Habermas, de «bonnes raisons»<sup>9</sup>. Bref: entendons par «culture» le partage de schèmes interprétatifs au sein d'un groupe formant ainsi, pour un temps, communauté. Suivant l'appartenance à l'une ou l'autre des communautés, on agira conformément aux attentes, aux règles, au savoir qui forme l'arrière-plan de notre agir. Autrement dit, la culture telle que nous l'entendons ici désigne un type de comportement parmi d'autres possibles. De ce fait, le concept de culture renvoie de lui-même à une pluralité de possibilités et à leur comparaison, tout comme l'idée de «communauté d'interprétation» signifie que l'on peut aussi interpréter autrement. Une communauté d'interprétation est donc un partage de sens, sans que ce dernier soit pour autant nécessairement permanent ou complet. Nous appartenons en effet simultanément à plusieurs communautés d'interprétation, et partageons ainsi plusieurs arrière-plans, mais pas tous. Pris individuellement, les hommes n'appartiennent pas à une culture unique, ils ne sont pas les porteurs ou garants d'une seule culture. Et ils peuvent se sentir comme appartenant à une culture, ne pas en relever, ou s'y sentir marginal, et tout cela peut changer au cours du temps. On le voit facilement dans le rapport entre générations, entre parents et enfants etc. et dans tous les domaines de la société. Voilà qui suffit pour ne pas succomber à la tentation de rechercher un ancrage dans une identité définie par une origine ou un territoire ou d'avoir une conception identitaire de la culture. Ce que les anthropologues, nous ont appris depuis longtemps<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 198.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, p. 71.

<sup>9</sup> Ivi, p. 73.

<sup>10</sup> Donnons à titre d'exemple l'africaniste Jean-Loup Amselle (*Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001) dont la théorie des «branchements culturels» sert à critiquer la notion traditionnelle de culture assimilée à un ancrage dans une identité définie par une origine ou un territoire. Pour Amselle, le rapport à une autre culture est un principe constitutif de l'identité culturelle et pour comprendre une culture, il faut chercher à comprendre sur quelle autre elle s'est branchée. Ce qui ne veut évidemment pas dire que tout est dans tout, mais qu'il faut comprendre comment les communautés d'interprétation s'articulent. C'est alors

### 3. Comprendre l'autre

Ce fait de l'interculturalité dans la diversité des communautés d'interprétation, que l'on appelle aussi le *fait du pluralisme* (c'est-à-dire le fait qu'une diversité de sens s'offre à nous), pose la question herméneutique centrale de la compréhension de l'autre. Dilthey, en prolongeant Schleiermacher, en faisait une question centrale: «Comment comprenons-nous [...] l'étranger?» demandait-il dans ses réflexions sur la vie historique<sup>11</sup>. Charles Taylor en faisait plus récemment une question essentielle en écrivant que répondre à cette question est «le grand défi de ce siècle [le 21<sup>e</sup>], tant pour la politique que pour les sciences sociales»<sup>12</sup>. Où il faut souligner la tournure sociale et politique prise. On connaît les difficultés intrinsèques de la compréhension de l'autre qui marquent cette approche: soit on affirme qu'il peut être compris, et le reproche d'homogénéisation ou d'assimilation est rapidement avancé, soit la différence est sauvegardée au détriment de la compréhension et on risque l'indifférence à l'égard de l'autre. La plupart des difficultés de l'herméneutique interculturelle tiennent à cette structure bien connue de l'herméneutique traditionnelle qui avait posé les questions essentielles retrouvées par les sociologues et anthropologues, et que Schleiermacher formulait ainsi:

si ce qui est à comprendre était entièrement étranger [*ganz fremd*] à celui qui veut comprendre et qu'il n'y avait rien en commun, alors il n'y aurait pas non plus de point auquel rattacher la compréhension<sup>13</sup>.

C'est pourquoi on est toujours dans l'entre-deux: on cherche à comprendre parce qu'on ne comprend pas, et on ne peut le faire que parce qu'il y a quelque chose que l'on comprend malgré tout. On comprend et on ne comprend pas. C'est dans le «entre [*zwischen*] ces deux points» (*ibid.*) que Schleiermacher situe le lieu propre de l'herméneutique, et Dilthey le suit en le recopiant presque littéralement dans l'une ses réflexions sur la vie historique:

L'interprétation serait impossible, si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre [*zwischen*] ces deux opposés extrêmes. Elle est exigée partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit permettre de s'approprier<sup>14</sup>.

---

dans l'articulation de ces branchements que se saisit notre identité. Ce qui ne signifie pas que ces branchements se font sans heurts ni conflits. «Il faut soutenir l'idée selon laquelle le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures, autrement dit, s'appuyer sur le postulat d'ouverture à l'autre de toute culture et donc celui d'une interculturalité ou d'une universalité potentielle de chacune d'elle» (*ivi*, p. 7).

<sup>11</sup> W. Dilthey, *La Vie historique*, trad. Ch. Berner et J.-C. Gens, Villeneuve d'Ascq 2014, p. 57.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Understanding the other: a gadamerian view on conceptual schemes*, in J. Malpas (ed.), *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Chicago 2002, p. 279.

<sup>13</sup> F. Schleiermacher, *Herméneutique*, cit., p. 161.

<sup>14</sup> W. Dilthey, *La Vie historique*, cit., p. 57.

Pour saisir cet entre-deux il faut supposer, à titre de condition de possibilité, une analogie entre les hommes qui garantit la possibilité de comprendre. C'est pourquoi Schleiermacher écrivait dans l'*Abrégé* de 1819, que l'une des conditions de la compréhension est:

[...] que chaque homme, en dehors du fait d'être lui-même particulier, dispose d'une réceptivité à l'égard de tous les autres [*Empfänglichkeit für alle andere*]. Cette dernière ne semble reposer que sur le fait que chacun porte en lui un minimum de chaque autre, et la divination est donc suscitée par une comparaison avec soi-même<sup>15</sup>.

Cette formulation est remarquable à plus d'un titre et appellerait un commentaire détaillé. Elle signale d'une part, ce que la recherche la plus contemporaine confirme, une affectivité, une réceptivité pré-linguistique, que certains retrouvent dans l'infrastructure psychologique de l'intentionnalité partagée, qui fait la possibilité spécifiquement humaine de l'échange de perspectives, c'est-à-dire du décentrement. C'est en cela qu'il est remarquable de parler de «divination», qui relève du «*mind reading*», et c'est cela que comprendre. Mais la divination n'existe pas en soi: elle est complétée par la «comparaison avec soi-même» et est donc tributaire de la compréhension de soi. Cette dernière est elle-même habitée, comme Heidegger l'avait souligné, par une précompréhension ou un arrière-plan qui n'est pas nécessairement uniquement conceptuel ou linguistique<sup>16</sup>. Mais une telle approche pose en même temps un problème: la philosophie herméneutique ne peut en effet pas décrire de manière adéquate le dialogue interculturel si jamais aucun héritage commun n'est susceptible de former l'arrière-plan qu'il nous faut. Aussi a-t-on souvent reproché notamment à l'herméneutique philosophique l'incapacité de prendre la véritable mesure de la différence, se limitant à être une herméneutique «intraculturelle». Car rien ne permet d'exclure des différences radicales, des incompatibilités fondamentales des formes de vie<sup>17</sup>.

C'est bien pour cela que, par-delà l'herméneutique traditionnelle, c'est dans une communication antérieure même au langage qu'il convient d'ancrer la possibilité de la compréhension. Le psychologue, primatologue et anthropologue Michael Tomasello, s'attachant à l'étude des origines de la communication humaine et au développement de la pensée dans la culture humaine, a montré que c'est dans les gestes, avant même l'acquisition du langage, dans les moments de partage intense que représente la première enfance, autour de dix mois, que se joue la compréhension humaine fondée dans une motivation sociale. L'herméneutique aura sans aucun doute tout intérêt à prendre en compte ces recherches. En bref, Tomasello a montré que la compréhension spécifique à l'homme est le fondement des relations sociales et qu'elle n'est qu'ensuite une condition d'activités propres à l'homme comme la maîtrise du langage et le

---

<sup>15</sup> F. Schleiermacher, *Herméneutique*, cit., p. 150.

<sup>16</sup> Voir H. H. Kögler, *The Background of Interpretation. Ethnocentric Predicaments in Cultural Hermeneutics after Heidegger*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1994/2, p. 305-329.

<sup>17</sup> H. H. Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992, p. 111.

développement cumulatif de la culture qui, dans son évolution, fait effet de levier (ou «cliquet»)<sup>18</sup> par les formes d'apprentissage social qui rendent possible cette évolution cumulative, notamment par imitation, enseignement, collaboration<sup>19</sup>. C'est par là que l'homme crée, qu'il se crée des mondes culturels, symboliques. Notre vie consiste alors à nous adapter en permanence à ces mondes symboliques, à nous intégrer aux communautés d'interprétation. En nous intégrant dans ces mondes symboliques, il se produit ce que l'on peut appeler une «poussée cognitive» dans le passage du comportement social simple au comportement médiatisé par des symboles. C'est à partir de là qu'il faut réinterpréter les rapports interculturels. Certes, les primates comme les chimpanzés comprennent: ils comprennent que d'autres ont des perceptions et ont des réactions dans le monde et perçoivent le monde autrement qu'eux, c'est-à-dire ils comprennent les autres comme des acteurs intentionnels<sup>20</sup>. Ce n'est donc pas là une spécificité humaine. Ce que Tomasello a montré, c'est que la spécificité humaine consiste à s'identifier plus fortement à autrui. Avant même de parler, les nourrissons deviennent capables de percevoir les autres hommes comme des acteurs intentionnels qui dirigent leur attention sur certains objets ou poursuivent certaines fins. En fait, et Tomasello y voit un universel humain, ils ont la capacité de *partager* l'attention avec autrui («*joint attention*»). Et en cela, ils commencent à comparer les autres à eux-mêmes et à les comprendre comme ils se comprennent eux-mêmes, à savoir comme des êtres semblables qui ont une vie intentionnelle et spirituelle. Certes, les primates utilisent des signes: d'après Tomasello, l'innovation humaine consiste en une utilisation *réciproque* des symboles qui, pour les autres hommes de la même espèce ont la même signification. Les primates les plus évolués, comme les chimpanzés, ne semblent pas pouvoir sortir des limites des motifs rapportés à eux-mêmes, c'est-à-dire sortir de leur vision égocentrique (si l'on peut dire, car, comme le fait remarquer Habermas, il n'est pas dit qu'à ce niveau il y ait un *ego*<sup>21</sup>): bref, ils ne s'ouvrent pas à l'espace public d'un monde interprété en commun, qui permet une forme d'interaction spécifique. Pour le dire brièvement: la communauté de communication permet de créer, même par simples gestes, un espace sémantique partagé, dès lors qu'est établie une relation intersubjective entre un Je et un Tu par l'adoption réciproque de la perspective de l'autre et que cette communication s'accomplit dans un renvoi partagé à quelque chose dans le monde (alors qu'un primate ne désigne pas de manière désintéressée quelque chose dans le monde). C'est pourquoi, d'après Tomasello, les hommes *coopèrent* de manière unique. Et Tomasello de relever trois motivations fondamentales de la communication humaine: *demander ou exiger* (quelqu'un veut qu'un autre lui soit utile ou lui vienne en aide), *informer et aider* (transmission d'information), *partager des sentiments ou évaluations* (vouloir qu'autrui partage les sentiments ou évaluations). Or, d'après les expériences de

---

<sup>18</sup> M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Berlin 2011.

<sup>19</sup> M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/Main 2002.

<sup>20</sup> M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, cit., p. 60.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, p. 62.

Tomasello, seul le premier élément se trouve chez les singes les plus évolués. Le reste, qui relève de la coopération, informer et aider, est une manière de comprendre tout à fait spécifique. La communication intentionnelle, que l'on connaît chez les primates, se prolonge donc en communication coopérative qui fait la particularité de l'homme et sa participation à des interactions sociales. Autrement dit, la communication humaine est structurée par des intentions partagées, une attention partagée, une réciprocité dans l'hypothèse des raisons d'agir et des conventions communicationnelles. L'intérêt de ces recherches pour l'herméneutique est que cela nous renseigne sur le désir ou la volonté de comprendre, et en particulier de comprendre des hommes dont on ne partage pas la culture puisque la communication est structurée de manière coopérative avant même de pouvoir parler. Si l'ontogenèse comme la phylogenèse humaines comptent une dimension culturelle, c'est que nous avons créé des mondes culturels et que notre vie consiste en permanence à nous y adapter, c'est-à-dire à nous intégrer aux communautés d'interprétation<sup>22</sup>. Et c'est pourquoi la diversité culturelle est appel à comprendre et à dialoguer.

Le fait de cette volonté de comprendre et d'un point auquel rattacher la compréhension ne résout pas pour autant les difficultés intrinsèques de compréhension et de dialogue entre communautés d'interprétation. Elles ont elles aussi souvent été étudiées<sup>23</sup>. Les anthropologues, par exemple, ont beaucoup réfléchi à la question, qui est celle de la possibilité même de la traduction des cultures, étant entendu que les traductions transculturelles sont relatives et soumettent l'autre culture à notre ordre du discours<sup>24</sup>. C'est-à-dire qu'une fois la volonté de comprendre établie, il faut encore se demander comment comprendre vraiment. Car les difficultés relevées font courir quelques risques à la compréhension. Ricœur, par exemple, se demandait dans un texte de 1961, «Civilisation universelle et cultures nationales», comment, à l'heure de la mondialisation (qu'il appelle «civilisation universelle»), «est possible une rencontre de cultures diverses» qui ne les supprime pas dans cette même rencontre<sup>25</sup>. Car, nous dit-il, «l'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a 'pris' dans des figures historiques cohérentes, closes: les cultures. La condition humaine est telle que le dépaysement est possible»<sup>26</sup>. Si la clôture présumée de ces figures ne nous paraît pas évidente, la question reste juste: «qu'arrive-t-il à mes valeurs quand je comprends celles des autres peuples ?», ce qui fait de la compréhension une «aventure redoutable»<sup>27</sup>. Passons sur la difficulté qu'il y a à comprendre ici ce que signifie «peuple», notion que Ricœur n'explique pas, pas plus que le caractère «national» de la culture. Pour esquisser une solution, Ricœur

---

<sup>22</sup> M. Tomasello, *Warum wir kooperieren*, Berlin 2010, p. 84.

<sup>23</sup> Voir entre autres S. Borutti, *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*, Paris 2001, pp. 117-131.

<sup>24</sup> Voir par exemple Cl. Calame, *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques*, «L'homme», 2002/3, pp. 51-78.

<sup>25</sup> P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1964, p. 286.

<sup>26</sup> Ivi, p. 284.

<sup>27</sup> Ivi, p. 287.

recourt à une intuition: «l'étrangeté de l'homme pour l'homme, écrit-il, n'est jamais absolue; l'homme est un étranger pour l'homme, certes, mais toujours aussi son semblable»<sup>28</sup>. C'est là le sentiment qui nous habite même lorsque nous sommes plongés en terre étrangère (Ricœur parle alors de sa découverte de la Chine). Ricœur, évoquant Champollion, en voit l'exemple dans l'expérience de la traduction: si nous avons des signes que nous attribuons à l'homme, nous pensons qu'ils doivent pouvoir être traduits, c'est-à-dire compris:

Certes, dans une traduction, tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe. Il n'y a pas de raison, il n'y a pas de probabilité qu'un système linguistique soit intraduisible. Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref, c'est croire que la communication est possible<sup>29</sup>.

Et ce qui est dit du langage vaut de la culture en général: «je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même. Être homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective»<sup>30</sup>. Et Ricœur de conclure sur un dialogue interculturel nullement irénique: «L'histoire des hommes sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres»<sup>31</sup>.

#### 4. Universalisme et relativisme

Et de fait, le problème de la compréhension de l'étranger est bien connu<sup>32</sup>: car pour le comprendre, il faut communiquer et échanger avec lui. On sait que relativement à la possibilité de ces échanges, deux partis s'opposent: d'un côté les relativistes (dits aussi contextualistes ou culturalistes), qui disent que les formes de vie des communautés d'interprétation sont incommensurables, de l'autre les universalistes qui pensent que la possibilité de se comprendre et de communiquer doit toujours être présupposée. Puisque le pluralisme est un fait, nous ne vivons pas isolés et les communautés d'interprétation ne sont pas solitaires: nous sommes toujours déjà en contact. Mais ce contact est-il un échange? Relevant de communautés d'interprétation différentes, les éléments d'arrière-plan, qui nous permettent de porter nos jugements, peuvent être hétérogènes. Aussi ne pouvons-nous pas comparer nos formes aux autres, précisément parce que par essence notre monde est privilégié, non pas parce qu'il serait supérieur, mais tout simplement parce qu'il est le nôtre. Il n'y a donc que des comparaisons partielles possibles. C'est là ce qui fait la force de la thèse culturaliste pour laquelle les comparaisons échouent en dernier ressort. Mais ce qui à l'inverse fait la force des universalistes, c'est que de telles comparaisons sont malgré tout toujours

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 286.

<sup>29</sup> Ivi.

<sup>30</sup> Ivi, p. 287.

<sup>31</sup> Ivi, p. 288.

<sup>32</sup> Nous reprenons ici des éléments de l'analyse de Bernhard Waldenfels, *Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten*, in *Topographie des Fremden*, Frankfurt/Main 1997, pp. 111-114.



recommencées et, dans une certaine mesure, inévitables. Du coup, même si elles restent imparfaites, elles apparaissent comme possibles. Et une telle circulation est renforcée par le fait, que nous avons relevé, que les cultures ne sont pas des entités closes sur elles-mêmes. Aussi constate-t-on que des communautés d'interprétation différentes communiquent entre elles, parviennent à composer, à se recomposer, et sont susceptibles d'être traduites dans des discours. C'est pourquoi il convient de tempérer le relativisme. Et cela sans doute parce qu'il faut tenir compte, nous le disions, dans la compréhension, de la réalité somatique et pratique des rapports humains: comprendre, c'est aussi cela, tout comme on comprend quelqu'un qui ne maîtrise pas bien la langue, comme l'a montré par exemple Davidson à propos des «malapropismes»<sup>33</sup>.

Or c'est précisément dans cette dialectique d'un mouvement impossible mais toujours recommencé que s'accomplit la dimension du dialogue, où je me laisse dire quelque chose d'inédit ou d'inouï par l'autre. Car il faut bien qu'il y ait quelque chose d'étranger pour qu'il y ait dialogue. Si la référence de l'herméneutique traditionnelle au dialogue pour la compréhension des textes a été parfois perçue comme problématique, l'herméneutique culturelle est intrinsèquement dialogique. Mais ce dialogue, fondé sur le fait du pluralisme, n'est pas sans risques. Il représente une épreuve pour les communautés d'interprétation dans la mesure où il les fragilise. Il peut en effet sembler déstabilisant que d'autres pensent différemment et de ce fait mettent en cause ce que nous pensons. Le pluralisme se traduit en effet par une multiplication et un élargissement de la gamme des nouvelles interprétations possibles que l'identité individuelle et instable rend mouvante. La différenciation des options permet alors une démultiplication des communautés d'interprétations, les interprétations devenant même de plus en plus privées, chacun s'arrangeant finalement comme il l'entend. En même temps, le dialogue et l'adaptabilité des communautés d'interprétation font inversement courir un risque d'homogénéisation. Charles Taylor, par exemple, écrit ainsi dans son dernier ouvrage que la société contemporaine est celle d'une «homogénéisation maximale»: «nous nous ressemblons toujours plus»<sup>34</sup>. Ce qui renforce la fragilisation dans la mesure où les communautés d'interprétation, qui avaient une fonction d'intégration et de stabilisation, se dissolvent, conséquence, suivant Taylor: «l'option à laquelle je m'oppose peut être celle de mon frère, de mon père, de mon cousin, de ma tante»<sup>35</sup>. La transformation des communautés d'interprétation s'accélère, remettant en cause nos définitions de nous-mêmes, mais ouvrant un dialogue critique puisqu'elles doivent non seulement se justifier par rapport à l'autre, mais encore par rapport à elles-mêmes.

A notre sens il ne faut toutefois pas surestimer ou dramatiser ce processus d'homogénéisation. Car nous assistons tout autant au mouvement inverse d'*hétérogénéisation*, de particularisation, c'est-à-dire un mouvement d'altération. Schleiermacher en avait fait le cœur de son herméneutique et

---

<sup>33</sup> D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986, pp. 433-446.

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *L'Âge séculier*, trad. S. Taussig, Paris 2011, p. 536.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 537.

de son éthique, dans le mouvement qui unit dialectiquement l'universel et le singulier. Si, en régime de mondialisation, les différences culturelles s'estompent et que l'on peut imaginer une politique qui, pour garantir la liberté, encourage et rend possible la subsistance d'options, il ne faut pas perdre de vue non plus que d'autres communautés d'interprétation, certes pas nécessairement identiquement constituées et découpées, se reconstituent. Ces communautés d'interprétation qui apparaissent au sein des sociétés partagent à chaque fois des valeurs qui régissent des comportements. La culture est donc un processus de double altération, puisqu'elle existe d'une part dans l'homogénéisation, puisque l'on s'intègre à une communauté d'interprétation, d'autre part dans l'hétérogénéisation qui est la compréhension de l'autre et l'accueil et la production d'altérité. C'est à ce titre que l'interculturalité implique d'une part le dialogue, d'autre part la compréhension qui y participe intimement. Autrement dit, comprendre l'autre signifie comprendre comment il comprend et comment nous ne le comprenons pas. Il ne s'agit pas en cela de traduire simplement dans le langage qui nous est propre, qui est le langage de l'assimilation, mais bien d'entendre ce qui se dit dans l'altérité. S'agissant des cultures, il s'agit, pour revenir à notre opposition énoncée plus haut, d'éviter tant l'universalisme finalement toujours ethnocentriste, qui homogénéise facilement, que le relativisme qui, absolutisé, maintient la différence pure et se mue en indifférence qui interdit toute critique. C'est pourquoi peut être favorisée une compréhension dialogique à la hauteur de la structure dialogique de l'être humain: en elle, c'est la connaissance de l'autre comme tel qui importe et non pas une entente sur la chose. C'est en ce sens que Charles Taylor, par exemple, distingue la connaissance unilatérale d'un objet et la connaissance bilatérale d'un interlocuteur<sup>36</sup> où ce qui importe, ce n'est pas la vérité, mais l'interaction: le but n'est pas de parvenir à une connaissance correcte de la chose, mais de pouvoir agir ensemble, écouter et répondre, et donc réviser éventuellement notre propre définition de nous-mêmes<sup>37</sup>. La compréhension véritable est alors articulation et rencontre des horizons de celui qui comprend et de celui qui est compris, en y entendant une dimension de confrontation: le conflit est en cela l'un des sens du dialogue entre l'altérité de ce qui est à comprendre et les préjugés de celui qui comprend. C'est à ce titre que, dans «compréhension et ethnocentrisme», Charles Taylor parle d'un «langage de clarification des contrastes»<sup>38</sup>, où la compréhension se fait par différence et comparaison entre des interprétations dont on pose qu'elles ne sont pas «incommensurables». Ce langage ne renvoie pas l'autre dans son langage fermé ni ne l'absorbe dans le nôtre, mais permet, par contraste, de comprendre des pratiques différentes en relation avec les nôtres. Ce serait un langage tiers: le langage «dans lequel nous pouvons formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux»<sup>39</sup>, où s'accomplit une intelligence partagée. Cette intelligence de la compréhension

---

<sup>36</sup> Ch. Taylor, *Understanding the other: a gadamerian view on conceptual schemes*, cit., p. 280.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *Compréhension et ethnocentrisme*, in *La Liberté des modernes*, Paris 1996, p. 208.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

retrouve le principe fondamental de l'herméneutique, le principe d'équité: pour comprendre, je dois présumer du sens à même ce que dit l'autre, de sorte que cela fasse sens pour lui, que je cherche à comprendre, supposant que ce qu'il fait et dit est intelligible. Etant ainsi confronté à un autre possible, je me comprends moi-même autrement. Comprendre, c'est ce que nous montre l'herméneutique interculturelle, c'est donc être inquiété par l'autre, être confronté à l'écart dans lequel il s'offre à nous. Cette confrontation des compréhensions dans le dialogue implique des transformations de celui qui comprend en ce qu'elle dégage la perspective où le discours autre doit avoir un sens pour nous, conduisant à un rapport critique tant à l'autre qu'à nous-mêmes. Mais pour cela, il faut travailler à la médiation.

Mais cette transformation n'est pas facile en régime d'interculturalité, et la question centrale reste donc bien celle de la coexistence d'interprétations, surtout lorsqu'elles impliquent des valeurs pratiques. Car en ce cas, je dois choisir, et les valeurs peuvent être incompatibles. D'où l'importance de la discussion politique nécessaire pour dégager une interprétation susceptible de rendre possible une action collective. Autrement dit, l'herméneutique interculturelle, comme l'a justement montré Axel Horstmann dans son bilan très complet sur l'herméneutique interculturelle<sup>40</sup>, est délibérément ouverte sur le champ pratique, sur la théorie de l'action. On le sait, dans la mesure où cette réflexion était à la base tant des réflexions du libéralisme politique, qui réfléchit à la coexistence possible des communautés d'interprétation dans une structure politique permettant d'intégrer des doctrines compréhensives différentes, que de la pensée de Jürgen Habermas ou de Charles Taylor. C'est pourquoi l'herméneutique interculturelle, impliquant le dialogue des cultures, s'ouvre le plus souvent sur une réflexion sur la tolérance, comme en témoigne le travail considérable de Rainer Forst<sup>41</sup>. C'était le cas pour Ricœur, puisqu'en contrepoint du texte cité plus haut, lorsqu'il revient en 1997 sur «Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels»<sup>42</sup>, c'est en réalité la notion de tolérance qui est son objet. Si l'herméneutique interculturelle apporte quelque chose d'essentiel à l'herméneutique traditionnelle, c'est donc certainement cette ouverture qui montre que l'herméneutique est pratique et doit se prolonger par une réflexion sociale et politique.

Christian Berner, Université de Paris-Nanterre

✉ cbernere@u-paris10.fr

---

<sup>40</sup> A. Horstmann, *Interkulturelle Hermeneutik. Eine neue Theorie des Verstehens?*, «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 1999/47, pp. 427-448.

<sup>41</sup> R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/Main, 2003.

<sup>42</sup> Dans *Aux sources de la culture française*, éd. D. Lecourt et al., Paris, 1997, pp.97-105.