



**HAL**  
open science

## Relancer le cercle de l'herméneutique: Une épistémologie féministe post/dé-coloniale de l'interprétation en droit (international)

Bérénice K. Schramm

### ► To cite this version:

Bérénice K. Schramm. Relancer le cercle de l'herméneutique: Une épistémologie féministe post/dé-coloniale de l'interprétation en droit (international). *Revue de la Recherche Juridique - Droit prospectif*, 2019, 2018 (44), pp.174. hal-02919880

**HAL Id: hal-02919880**

**<https://amu.hal.science/hal-02919880v1>**

Submitted on 24 Aug 2020

**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.

# Revue de la Recherche Juridique

---

*Droit prospectif*

Rédacteur en chef  
Emmanuel Putman

2018-4  
XLIV - 174

Presses Universitaires  
d'Aix-Marseille  puam

**droit public** histoire du droit et des idées politiques **droit comparé**  
philosophie du droit **droit civil** théorie générale droit des affaires  
**droits étrangers** liberté et droits fondamentaux **droit international**  
bioéthique **droit administratif** droit processuel droit maritime



# RELANCER LE CERCLE DE L'HERMÉNEUTIQUE

## UNE ÉPISTÉMOLOGIE FÉMINISTE POST/DE-COLONIALE DE L'INTERPRÉTATION EN DROIT (INTERNATIONAL)\*

Bérénice K. SCHRAMM

CÉDIM, UQÀM | Centre for Gender Studies, SOAS

**Abstract:** *Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics' harbors a hidden radicality still too often neglected. Now one of the canons of western-centered, male and white philosophy, Gadamer's epistemology of understanding must first be revisited through the lense of gender and race/coloniality (coming full circle), before we can build on its then augmented theses (rekindling). Therefore, in order for the hermeneutical circle to come full onto circle and as such to be in fact rekindled, the present article will make use of three radical critique frameworks constructing alterity as the place and time where plurality meets incommensurability: Black and postcolonial feminism, decolonial thought and Levinas' ethics. Only then will (international) legal interpretation's « exemplary significance » for the radical renewal of hermeneutics and its justice potential be uncovered and engaged with. As we reach a juster understanding of our world, we will do it better justice.*

*« The focal point or fulcrum, that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is separated occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness - a mestiza consciousness - and though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm. »*

G. ANZALDÚA, *Borderlands*, Aunt Lute Books, 1999, p. 79-80.

---

\* Je dédie cette réflexion à la personne qui ne cesse, au quotidien et avec grande patience et douceur, de relancer mon herméneutique bien souvent limitée. Une pensée va également à Noémi Michel pour sa précieuse amitié et l'excellence de sa théorie politique, deux sources inépuisables d'inspiration. Le marquage, par un astérisque, d'un certain nombre de mots dans la présente étude est explicité à la note 29.

« That was more than we wanted to know. »

T. MORRIS, « AfroFuture--Dystopic Unity », (2002) 20-2 *Social Text*, p. 93-96, p. 93.

« Le cercle du tout et de la partie ne s'annule pas dans la perfection du comprendre, il y trouve au contraire sa réalisation plénière. Le cercle n'est donc pas de nature formelle, il n'est ni subjectif ni objectif ; il ne fait au contraire que présenter le comprendre comme le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète. »

H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, Seuil, 1996, p. 315.

Comprendre le comprendre, c'est bien la tâche que l'herméneutique, tradition pluridisciplinaire européenne, s'est donnée depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Reprenant à son compte les acquis dégagés par la scolastique des anciens, héritière de la pensée grecque classique, toutes deux tombées depuis en disgrâce face aux rationalisme et positivisme méthodologiques ambiants et triomphants<sup>2</sup>, l'herméneutique vise à « comprendre l'être humain comme auteur du monde culturel et de sa transformation »<sup>3</sup>. Exposée dans *Vérité et méthode*, l'ouvrage majeur de Hans-Georg Gadamer, l'herméneutique, dans sa version philosophique<sup>4</sup>, se pense en fait comme à rebours de ces deux notions. Dans un mouvement épistémologique du retour à soi qui renverserait les préceptes cartésiens d'une compréhension omnipotente, Gadamer pose que « l'expérience de vérité [...] dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique et [entreprend de] l'interroger sur sa légitimation spécifique »<sup>5</sup>. Elargissant de manière inédite le champ d'investigation des sciences de l'esprit aux autres expériences gnoséologiques (et considérées comme non-scientifiques) engendrées par la pratique artistique, philosophique ou encore historique, la thèse gadamérienne en étend également la profondeur temporelle puisqu'elle réhabilite en les revisitant les concepts jusqu'alors décriés de tradition et d'autorité<sup>6</sup>. Elle réinscrit ainsi,

<sup>1</sup> A. B. NESCHKE, « Introduction historique. Les herméneutiques au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle », dans A. B. NESCHKE et F. GREGORIO (dir.), *Les herméneutiques au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle : évolution et débat actuel*, coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 62, éd. de l'Institut supérieur de philosophie; Peeters, 2004, p. 533, spéc. 10 et s.

<sup>2</sup> B. FRYDMAN, *Le sens des lois. Histoire de l'interprétation et de la raison juridique*, 3<sup>e</sup>, Bruylant, 2011, p. 645-646.

<sup>3</sup> A. B. NESCHKE, *op. cit.*, note 1, p. 9.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 6. Ma réflexion ne traitera pas de l'herméneutique générale (voir p. 7 de la même auteure).

<sup>5</sup> H.-G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, Seuil, 1996, p. 11.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 13.

dans une perspective dynamique, la compréhension humaine dans « un univers véritablement herméneutique, où nous ne sommes pas enfermés comme dans des limites infranchissables mais auquel nous sommes ouverts »<sup>7</sup>. Elle propose donc une épistémologie du comprendre qui, comme ma première et dernière épigraphes le suggèrent par effet de collage, bien loin d'être trop moderne, voire dépassée ou passéiste selon les critiques de ses contemporains se réclamant déjà de la(n)-condition postmoderne<sup>8</sup>, porte en elle le germe d'une radicalité trop souvent négligée ou, à tout le moins, sous-exploitée.

De fait, Gadamer semble avoir été mis au pilori pour son extrême lucidité sur la « perpétuelle surexcitation de notre conscience historique »<sup>9</sup> et pour avoir refusé d'en conclure que la seule issue de secours serait de s'en extirper au prix, en forçant le trait, d'un côté, de la fin de toute éthique à la Derrida ou de l'autre, d'une réinscription aveugle de celle des modernes sous de nouveaux jours, à la Habermas<sup>10</sup>. Tel un cordonnier mal chaussé, Gadamer a rarement été interprété à l'aune de sa propre théorie, celle d'un cercle qui, faisant le lien entre passé et présent se lirait comme le symbole d'un futur ouvert aux possibles à (ré-)interpréter<sup>11</sup>. De sorte que si l'on entreprend, avec lui, pour lui et malgré lui<sup>12</sup>, de réhabiliter non pas seulement la force de la tradition et de l'autorité mais celle

<sup>7</sup> *Id.*, p. 14.

<sup>8</sup> Sur la célèbre et toujours pertinente controverse ayant opposé Gadamer à Jürgen Habermas dans les années soixante-dix, voir H. BROUILLET, « Plaidoyer pour une raison critique », (1997) 53-1 *Laval théologique et philosophique*, p. 131-140.

<sup>9</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 114.

<sup>10</sup> S. J. HEKMAN, « The Ontology of Change. Gadamer and Feminism. », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 181-202 spéc. 181 et s.

<sup>11</sup> Sur la notion d'ouverture employée par Gadamer lui-même (cf. la citation que je reprends quelques lignes plus haut), voir aussi L. ALCOFF, « Gadamer's Feminist Epistemology », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 231-258, spéc. p. 238.

<sup>12</sup> Lorraine Code montre bien comment la vie du philosophe allemand n'offre aucun espace visible ou invisible pour la pensée féministe ou critique radicale: outre le point de vue masculin omniprésent dans ses écrits, Gadamer a toujours refusé de prendre position dans les débats d'ordre politique, s'estimant incompetent en la matière, et a continué à enseigner sous le régime nazi. L. CODE, « Why Feminists Do Not Read Gadamer », dans *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, traduit par Melanie Richter-Bernburg, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 136, p. 3; P. ALTENBERND JOHNSON, « Questioning Authority », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, p. 307-324, spéc. p. 310; K. WRIGHT, « (En)gendering Dialogue Between Gadamer's Hermeneutics and Feminist Thought », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, p. 39-56, spéc. p. 88. Voir aussi S. FREUDENBERGER, « The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, p. 259-283, à la note 1, spéc. p. 281; et surtout, R. May Schott, « Gender, Nazism, and Hermeneutics », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, 2003, p. 325-334.

également de son herméneutique philosophique en vue de dépasser les impasses postmodernes actuelles<sup>13</sup>, on y trouvera alors en germe, si ce n'est déjà fleurie, une conceptualisation radicale du comprendre qui fait écho, de manière inattendue, à celle que les féministes et critiques de la postcolonialité ou tenants\* de la décolonialité ont pu prôner de leur côté. Et si, dans le doute le plus ultime, on n'y trouvait rien de vraiment (assez) radical, on ferait en sorte de radicaliser cette pensée point aveugle en la « reprovincialisant » comme il se doit<sup>14</sup>.

Au-delà donc du besoin criant qu'il y a de revisiter du point de vue du genre et de la race/colonialité les canons d'une philosophie blanche, masculine et eurocentrique<sup>15</sup>, la réflexion que je propose ici souhaite véritablement mettre à profit les thèses, même remaniées, de Gadamer. Boucler le cercle herméneutique en vue de mieux le relancer exige en effet de rappeler le champ d'étude de l'ouvrage du philosophe allemand. Si trois formes d'herméneutique y étaient décryptées, curieusement, seuls les passages relatifs à deux d'entre elles, l'art et l'histoire, ont jusqu'à présent fait l'objet des débats des analystes<sup>16</sup>. Pourtant, Gadamer, parti à la « reconquête du problème fondamental de l'herméneutique », lequel a pour origine la méconnaissance de la dimension applicative du phénomène, s'était penché sur la « signification exemplaire » de l'herméneutique juridique. Ressortant, par essence, à la compréhension d'un texte en vue de son application à un cas concret, l'herméneutique juridique met au jour un processus de « concrétion »<sup>17</sup> souvent opaque ou éclipsé dans le cadre des herméneutiques artistique ou historique<sup>18</sup>. De sorte que l'on ne saurait être résolument gadamérienne sans que notre compréhension de sa théorie n'emporte elle aussi application et s'intéresse encore une fois à l'interprétation en droit comme site « exemplaire » d'un renouveau critique de l'herméneutique et de son potentiel justicier. Mieux comprendre pour mieux rendre justice au monde.

Alors que nous vivons au cœur d'une mondialisation qui dit enfin son nom, affichant de plus en plus haut et fort ses dissonances discursives et ses rapports de pouvoir destructeurs, les demandes pour plus de justice sociétale, économique, humanitaire ou encore environnementale ne se sont jamais faites aussi nombreuses

<sup>13</sup> H. BROUILLET, *op. cit.*, note 8, p. 1-32; B. FRYDMAN, *op. cit.*, note 2, p. 639-642.

<sup>14</sup> D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2009. Voir également, à ce sujet, la puissante réflexion de G. KILOMBA, *Plantation Memories*, Unrast Verlag, 2010, p. 31.

<sup>15</sup> Voir par exemple E. ANDERSON, « Feminist Epistemology: An Interpretation and A Defense », dans K. BRAD WRAY (dir.), *Knowledge and Inquiry. Readings in Epistemology*, Broadview Press, 2002, p. 312-351, spéc. p. 316-317.

<sup>16</sup> Cela est particulièrement prégnant dans l'ouvrage féministe cité à la note précédente.

<sup>17</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 352. Voir aussi P. ANDRÉ-VINCENT, « L'abstrait et le concret dans l'interprétation », (1972) 17 *APD* p. 135-147, spéc. 137.

<sup>18</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 13; p. 317 et 347-351.

et pressantes. En creux de ces disparités et de ces interpellations, le droit, les droits et plus encore le droit international marque le point origine et point de fuite (en avant)<sup>19</sup>, ironique aporie superbement résumée dans la célèbre formule lordienne selon laquelle « *The Master's Tool Will Never Dismantle the Master's House* »<sup>20</sup>. Il est ainsi plus que temps de s'interroger concrètement sur ce que peuvent faire les outils du maître et surtout ceux de ses esclaves, contre sa propre maison, que ce soit dans le cadre de l'herméneutique philosophique en général mais aussi et surtout dans le cadre de l'herméneutique juridique et plus particulièrement de l'herméneutique juridique internationale. Que cette dernière désigne, *largo sensu*, un discours sur le monde<sup>21</sup> ou, *stricto sensu*<sup>22</sup>, le seul procédé de l'interprétation judiciaire au sein des cours et tribunaux internationaux, il ne fait aucun doute que la circularité discursive qu'elle produit à divers niveaux rappelle plus une vision réactionnaire de la pensée gadamérienne ou les voyages coloniaux et circulations néocoloniales qu'un mouvement véritablement émancipateur ancré dans l'ouverture à l'autre(ment)<sup>23</sup>.

Pour qu'un tel mouvement puisse émerger, et parce que le « même » reste le lieu depuis lequel je parle (malgré une certaine altérité<sup>24</sup>) et surtout depuis lequel les puissances parlent du monde et pour le monde, je propose dans cet article une première tentative de refonte de l'herméneutique juridique internationale à l'aide de trois grilles de lecture critiques<sup>25</sup> mettant en avant l'altérité comme le lieu et le moment d'une pluralité qui accueille l'incommensurable: féminisme

<sup>19</sup> I. GASSAMA, « The Incoherence and Functional Incompetence of International Law: Toward a New Paradigm of Human Relationship », (2013) 37-1 *Fordham International Law Journal* p. 53-110, spéc. p. 54-55.

<sup>20</sup> A. LORDE, *The Master's Tool Will Never Dismantle the Master's House*, Second Sex Conference, 1979, en ligne: [http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Lorde\\_The\\_Masters\\_Tools.pdf](http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Lorde_The_Masters_Tools.pdf) (consulté le 7 mai 2019).

<sup>21</sup> D. HOWARTH, *Discourse, Buckingham [etc.]*, Open University Press, 2000, p. 4. Voir aussi pour l'idée du droit comme culture, P. LEGRAND, *Fragment on Law-as-Culture*, W.E.J. Tjeenk Willink, 1999, p. 73-75.

<sup>22</sup> Du reste, pour Gadamer, « comprendre, c'est toujours interpréter: en conséquence, l'interprétation est la forme explicite de la compréhension. » H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 329.

<sup>23</sup> I. GASSAMA, *op. cit.*, note 19, p. 57.

<sup>24</sup> Tout en ayant été formée au droit international dans une institution élitare et conservatrice au cœur de l'Europe, je suis femme et occupe un poste de chercheure précaire. Pour un aveu d'altérité plus fondé, voir M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, « On Pluritopic Hermeneutics, Transmodern Thinking and Decolonial Philosophy », (2009) 1 *Encounters* p. 11-27, spéc. 22.

<sup>25</sup> Somme toute, ma démarche se réclame de l'épistémologie du droit (dont la définition est donnée en début de première section ci-après) et rejette le positivisme juridique (Fr. OST et M. VAN DE KERCHOVE, « Avant-Propos: Jalons pour une épistémologie de la recherche interdisciplinaire en droit », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 1982, vol. 8, p. 1-7; voir également P. LEGRAND, « Au lieu de soi », *op. cit.*, p. 18-19 et P. FEYERABEND, *Adieu la raison*, Seuil, 1989, p. 17). Du reste, outre les grilles de lectures philosophiques critiques énoncées en exergue et qui illustrent son interdisciplinarité souple (F. ZARBIYEV, *Le discours interprétatif en droit international: une approche critique et généalogique*, IHEID, Université de Genève, 2010, p. 18-20 et 21), ma démarche s'inscrit, en droit international, dans la conti-



Noir et postcolonial, pensée décoloniale et éthique lévinassienne. Il s'agira ainsi de s'extraire, autant que faire se peut, du paradigme totalitariste du point zéro<sup>26</sup> incarné depuis la rencontre coloniale dans une épistémologie masculine, blanche et bourgeoise – qui s'est traduite notamment par l'« étatisme spécifique » du droit international<sup>27</sup>, et d'investir les marges ou les frontières comme espace-temps de l'ouverture radicale et de la créativité<sup>28</sup> en vue de plus de justice globale. Au cœur du droit international lui-même couramment altérisé comme non-droit, c'est bien la figure di\*<sup>29</sup> juge, et sa rhétorique justicière, qui ellui\* redonne clandestinement ses lettres de noblesse<sup>30</sup>. De sorte que, même ou surtout lorsqu'elle ressort à un fétichisme mal placé<sup>31</sup>, l'interprétation en droit international constitue le nœud du cercle à relancer, l'espace épistémologique et sociologique où la discipline se dit et se redit par son Autre adoubé, li\* juge comme non-état<sup>32</sup>. Si

---

nuité des approches critiques et idéalistes de la discipline (O. CORTEN, *Méthodologie du droit international public*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009, p. 59-62 et 69-73).

<sup>26</sup> W. D. MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, « Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge », (2006) 9-2 *European Journal of Social Theory*, p. 205-221, spéc. p. 247.

<sup>27</sup> F. MÉGRET, « L'étatisme spécifique du droit international », (2011) 24-1 *Revue québécoise de droit international*, p. 105-129.

<sup>28</sup> B. HOOKS, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, 1989, p. 149. (Cité par G. KILOMBA, *op. cit.*, note 14, p. 37.)

<sup>29</sup> Tout au long de cette réflexion et autant que faire se peut, j'aurais recours au langage inclusif, marqué par une astérisque, pour parler di\* juge (ou de tout·e autres individu·e a priori non-genré·e), lorsque je parle depuis une perspective critique. Autrement, et surtout dans la bouche de mes pair·e·s, il arborera ses atours habituels de genre « neutre masculin ». (À cet effet, j'ai été aidée par le *Petit Dico de français neutre et inclusif*; <https://lavieenqueer.wordpress.com/2018/07/26/petit-dico-de-francais-neutre-inclusif/> (consulté le 7 mai 2019). J'ai également été inspirée et éclairée par les réflexions et recherches menées par li\* linguiste Alpheratz; ALPHERATZ, *Grammaire du français inclusif*, Solars, 2018; <https://www.alpheratz.fr/linguistique/> (consulté le 7 mai 2019). Je remercie Benjamin Moron-Puech pour l'utile référence.)

<sup>30</sup> B. K. SCHRAMM, *La fiction juridique et le juge. Contribution à une nouvelle herméneutique du droit international*, Larcier, 2018, p. 108 et 110-111.

<sup>31</sup> F. ZARBIEV, *Le discours interprétatif en droit international: une approche critique et généalogique*, *op. cit.*, note 25, p. 60.

<sup>32</sup> En français, la capitalisation de certains noms communs permet de distinguer un sens particulier: dans le cas du mot « état », on dénotera alors l'institution et/ou son gouvernement; voir M. GREVISSÉ et A. GOOSSE, *Le bon usage de la langue française*, Duculot, 14<sup>e</sup> édition, 2008, p. 96. S'il s'agit d'une règle d'ordre typographique, elle emporte, par voie d'usage et de sédimentation sémantique, un poids symbolique indéniable. Ce poids contribue, dans une société inégalitaire, à légitimer des rapports de pouvoir souvent problématiques. Cela vaut d'autant plus au niveau international où l'« étatisme spécifique » est tout à la fois un angle-mort et une impasse de la discipline; voir ci-dessus autour de la note 27, et plus bas autour de la note 182. Si la capitalisation du mot « état » est la règle dans la littérature juridique, ma posture féministe me pousse à y déroger. Tout en souhaitant l'élargir à toutes les personnes vulnérabilisées par une société globale patriarcale et raciste, je me fais ainsi l'écho de la plainte acerbe de Victor Hugo (faite dans une lettre à Léon Richer datée de 1872): « Dans notre législation telle qu'elle est, la femme ne possède pas, elle n'est pas en justice, elle ne vote pas, elle ne compte pas, elle n'est pas. Il y a des citoyens, il n'y a pas de citoyennes. C'est

bien que c'est dans cet entre-deux au cœur du système que l'on peut aussi cultiver l'espoir d'un (début de) renouveau disciplinaire: à l'endroit de l'engendrement sémantique de l'(in)justice internationale se trouve, par essence, l'envers de l'(in)justice épistémique<sup>33</sup>. C'est ce que je montrerai ici en remontant le fil d'imbrication de cette proposition en trois temps ou mo(uve)ments: après avoir détricoté l'herméneutique (juridique) classique (I), je la retricotterai à l'aune féministe post/dé-coloniale (II), avant d'appliquer cette nouvelle mouture aux vieilles structures d'un droit international moribond qui, peut-être alors, renaîtra (III).

## I. Le canon de l'herméneutique (juridique): « *I'm a classic man* »<sup>34</sup>

Détricoté (pour mieux retricoté) le canon des herméneutiques philosophique et juridique exige un recul que, autant qu'il soit possible, seule une approche épistémologique procure: selon la définition qu'en donne Christian Atias, « l'épistémologie est l'étude critique des événements qui émaillent l'histoire du corps de connaissances d'une collectivité qu'une collectivité savante alimente, corrige et travaille, et dont l'objet est relativement déterminé »<sup>35</sup>. Il semble dès lors que Gadamer ait lui-même été un, si ce n'est l'épistémologue du discours herméneutique occidental<sup>36</sup>. Ce qui nous permettrait également de dire de l'épistémologie qu'elle est une herméneutique des discours scientifiques (le discours juridique y compris). Tout ceci démontrant encore une fois toute l'actualité et la durabilité de la question herméneutique d'un point de vue métaphysique: « Le phénomène de la compréhension ne se borne pas à marquer tous les rapports de l'homme au monde. Il s'impose aussi en son indépendance au cœur même de la science et résiste à toute tentative de la travestir en méthode scientifique. »<sup>37</sup>. De sorte que notre tentative de prendre un peu de recul épistémologique est ontologiquement vouée à l'échec, ou dans une perspective plus constructive, la meilleure illustration de notre irréductible inscription herméneutique en ce qu'elle voudra mettre en exergue et réfléchir, depuis le moment présent, à la (re)production d'une tradition intellectuelle passée et à venir. Ainsi, en détricotant le canon des herméneutiques philosophique et juridique, je contribuerai indirectement à mettre au jour celui de

---

*là un état violent: il faut qu'il cesse.* » (Mon emphase; V. Hugo, *Ecrits politiques, Anthologie établie et annotée par Franck Laurent*, Le livre de poche, Références, 2001.)

<sup>33</sup> P.-A. CARDINAL, « Resistance and International Law; De-coloniality and Pluritopic Hermeneutics », (2016) 1-1 *Inter Gentes*, p. 40-52, spéc. 51.

<sup>34</sup> Extrait du refrain de « Classic Man », Jidenna (2008).

<sup>35</sup> C. ATIAS, *Épistémologie juridique*, Paris, Dalloz, 2002, p. 3. Voir aussi P. FEYERABEND, *Adieu la raison*, *op. cit.*, note 25, p. 458.

<sup>36</sup> L. ALCOFF, *op. cit.*, note 11, p. 232.

<sup>37</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 11.

l'épistémologie comme méta-herméneutique, annonçant déjà en partie la couleur critique du programme de reticotage du mo(uve)ment suivant.

Tradition, le mot est posé et central dans la pensée gadamérienne. Le philosophe souhaite en effet « élever l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique »<sup>38</sup>. Vaste programme s'il en est, surtout par opposition à l'approche de la modernité occidentale, laquelle, emmenée par Galilée puis, de manière fondatrice, par Descartes, abandonne le « texte authentique comme support obligé de la connaissance et fondement de la vérité, au profit de l'observation et de l'expérience, du classement, du calcul et de la mesure »<sup>39</sup>. La modernité épistémologique est de fait, en Europe, le moment de l'hypostase des sciences expérimentales au domaine de la métaphysique, de l'universalisation totalisante d'une méthode dite scientifique à des contextes qui n'en relevaient pas assez et/ou encore<sup>40</sup>. Reléguant la *disputatio* des scolastiques à un échange d'opinions qui ne saurait fonder la vérité, le rationalisme cartésien assoit l'épreuve du doute comme seule et unique méthode de découverte de la vérité qui est la propriété de l'idée vraie<sup>41</sup>. Le sujet pensant et autoréflexif et pourtant ahistorique, incarnation désincarnée du « *cogito ergo sum* », est « le nouveau point d'appui pour fonder la science moderne, et le moyen de se débarrasser du poids gênant des autorités sur lequel reposait le modèle scolastique »<sup>42</sup>. Et c'est depuis ce point d'appui bancal, plutôt que contre, que Gadamer propose et justifie de réhabiliter l'autorité de la tradition des scolastiques, offrant à la métaphysique moderne du comprendre le bénéfice d'un cercle herméneutique. Ré-ancrant « l'entreprise herméneutique [...] [dans] la terre ferme »<sup>43</sup> du texte et ce qu'il nous donne à comprendre, bien malgré nous, la pensée gadamérienne sort du point de vue aussi omniscient qu'exigu du rationalisme cartésien.

Sa pensée insiste en effet sur le fait que

« [t]oute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard “sur les choses mêmes” (à savoir, dans le cas du philologue, sur les textes pourvus de sens qui, à leur tour, parlent de choses). Se laisser ainsi déterminer par la chose ne correspond manifestement pas pour l'interprète à une décision “courageuse” prise une fois pour toutes, mais à “la tâche première, constante et dernière”. Car il s'agit de

<sup>38</sup> Selon les termes du titre de la première partie de *Vérité et méthode*.

<sup>39</sup> B. FRYDMAN, *op. cit.*, note 2, p. 233.

<sup>40</sup> *Id.*, p. 235-236. Voir aussi P. FEYERABEND, *op. cit.*, note 25, p. 140-141.

<sup>41</sup> B. FRYDMAN, *op. cit.*, note 2, p. 237-238.

<sup>42</sup> *Id.*

<sup>43</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 290.

maintenir fermement le regard dirigé sur la chose, à travers tous les écarts dont l'interprète est toujours la proie de son propre fait »<sup>44</sup>.

En d'autres termes et alors que la métaphysique du doute cartésien reposait sur une notion absolue et autocratique de la vérité, emportant alors absorption de la dimension nécessairement subjective de la compréhension, l'herméneutique gadamérienne opère un double renversement en réhistoricisant le sujet pensant à la fois comme instance particulière de la création du sens et comme instance réitérative d'une tradition plus large dans laquelle il puise et qu'il contribue à nourrir. C'est bien ce double renversement qui institue le cercle gadamérien non pas comme un « cercle "méthodique" » mais, bien au contraire, comme « un élément structurel ontologique de la compréhension ».<sup>45</sup> Tout comme le sujet pensant ne peut s'extraire de la tradition dans laquelle il s'inscrit, il ne peut du reste faire abstraction des préjugés qui façonne « la réalité historique de son être »<sup>46</sup>. Mais tandis que le rationalisme cartésien, aveuglé par la lumière de la vérité innée, faisait le postulat de la mise à l'écart des préjugés par le sujet pensant éclairé, Gadamer conditionne<sup>47</sup> la justesse de la conceptualisation de l'herméneutique à la (re-)découverte de ces préjugés sans lesquels le sujet pensant ne pourra être que « sour[d] à la chose qui parle dans la tradition transmise »<sup>48</sup>. Eclairant sans aucune commune mesure la limite essentielle de l'épistémologie des Lumières qui est celle de son préjugé fondamental contre les préjugés eux-mêmes, Gadamer démontre ainsi que sans préjugé, il n'est point de salut pour une compréhension alors obsédée par cet horizon qu'elle croit infini mais qui n'est que le produit de ses angles morts<sup>49</sup>.

En historicisant l'idée même de préjugé, Gadamer lui redonne une légitimité tant épistémologique qu'éthique : il n'y aurait pas que des mauvais préjugés, au contraire de ce que l'acception moderne (et contemporaine) du terme laisse à croire<sup>50</sup>. Pour identifier les bons, le penseur allemand réhabilite la notion d'autorité écartée par Descartes qui considérait que plier face à l'autorité impliquait par essence de renoncer à tout usage de la raison, ce qui allait à l'encontre du doute méthodique qu'il prônait. (Et c'est du reste par ce même mouvement de rejet de l'autorité au profit de la raison que cette dernière devint du reste le dogme que l'on craignait que la première ne soit déjà.)<sup>51</sup> Gadamer montre alors comment la notion d'autorité doit être entendue de manière beaucoup plus large que la simple

<sup>44</sup> *Id.*, p. 287-288.

<sup>45</sup> *Id.*, p. 315.

<sup>46</sup> *Id.*, p. 298.

<sup>47</sup> Selon le titre d'une section de son ouvrage ; *id.*, p. 298 et s.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 290-291.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 297.

<sup>50</sup> *Id.*, p. 298.

<sup>51</sup> *Id.*, p. 299-300.

et aveugle obéissance à un commandement: intrinsèquement, l'autorité trouve « son fondement ultime dans [...] un acte de reconnaissance et de connaissance: connaissance que l'[A]utre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre »<sup>52</sup>. Et quel meilleur exemple que celui de la tradition comme autorité archétypale, pourtant – ou justement – incomprise par le dogmatisme extrémiste des Lumières qui la mirent au ban elle aussi. Seule la vision corrigée apportée par la fronde romantique permit à la tradition comme source de bons préjugés de ne pas être complètement discréditée dans les débats philologiques et philosophiques de l'époque<sup>53</sup>. Tout en rendant hommage à cette nécessaire réhabilitation, Gadamer met en garde contre une restauration par trop absolutiste et naturalisante de la tradition qui ne ferait alors qu'imiter, quoique par effet miroir, la raison dogmatique des Lumières. Il rejette ainsi l'opposition radicale que les deux mouvements construisent, en sens inverse, entre tradition et raison et réinscrit les deux paradigmes dans leur historicité indépassable: tout comme la tradition repose sur des actes raisonnés, la raison s'appuie sur certains aspects de la tradition. Partant, il interroge à nouveau la négation problématique que font les sciences sociales en particulier, mais les sciences naturelles également, de leur historicité ontique. Il déconstruit alors la notion du « classique » comme un exemple parlant de l'historicité du comprendre, en en concluant que « [l]e comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent »<sup>54</sup>. Tel le « *Classic Man* » de Jidenna, le sujet pensant de l'herméneutique gadamérienne réinvente la tradition, c'est-à-dire qu'en la performant, même de manière tronquée ou réinterprétée<sup>55</sup>, il l'engendre, reconnaissant à nouveau son autorité canonique qui est alors simultanément réinscrite<sup>56</sup>. Le dandy est toujours un rebelle conservateur, un révolutionnaire à l'utopie passéiste.

C'est à la lumière de cette conceptualisation non-méthodologique de la compréhension<sup>57</sup> que l'exemplarité de l'herméneutique juridique devient manifeste. Comparant, en les rapprochant, l'approche historique et l'approche juridique de la loi, Gadamer démontre que

« [l]'herméneutique juridique est en mesure de rappeler à la manière dont procèdent les sciences de l'esprit ce qu'elle est en vérité. Nous avons ici le modèle de la relation entre le passé et le présent, que nous cherchons.

<sup>52</sup> *Id.*, p. 300.

<sup>53</sup> *Id.*, p. 301-302.

<sup>54</sup> *Id.*, p. 312. Italiques d'origine.

<sup>55</sup> Du reste, la possibilité même d'évaluer le degré de fidélité à la tradition n'est en soi que le produit de cet engendrement de la tradition, consubstantielle à son dépassement ; *id.*, p. 335.

<sup>56</sup> *Id.*, p. 319.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 317.

Le juge qui adapte la loi reçue aux besoins du présent veut sans doute résoudre un problème pratique. Mais il s'en faut de beaucoup que son interprétation de la loi soit pour autant arbitraire. Dans son cas également, comprendre et interpréter, c'est connaître et reconnaître un sens qui a cours. Il cherche à être fidèle à "l'idée juridique" de la loi en l'accordant avec le présent. Cette mise en rapport est assurément d'ordre juridique. Ce qu'il cherche à connaître, c'est bien la signification juridique de la loi et non, par exemple, la signification historique de la promulgation de la loi ou de certaines de ses applications prises au hasard. Il ne se comporte pas en historien, et pourtant il se rapporte à sa propre histoire, qui est son présent. C'est pourquoi il peut toujours se poser en historien les questions qu'il a comme juge aussi, implicitement abordées »<sup>58</sup>.

Gadamer en déduit alors l'unicité du problème herméneutique qui traverse les frontières disciplinaires érigées par l'herméneutique méthodologique dans ses versions philologique et historique<sup>59</sup>. Cette unicité retrouvée a pour origine la reconnaissance, chez les Classiques, eux encore – et avec tout ce que l'étiquette implique, on le sait à présent –, du rôle fondamental que le phénomène de l'application joue dans la compréhension. Loin d'être l'apanage des seules herméneutiques juridique et théologique malgré, c'est indéniable, la plus grande visibilité dudit phénomène chez ces deux dernières, il façonne l'expérience herméneutique en général dans la mesure où l'universel du texte à comprendre ne peut être atteint qu'à partir du particulier de la situation concrète de l'interprète. Pas que l'universel du texte soit à opposer au particulier de la situation de l'interprète et que le phénomène de l'application soit la détermination successive de l'un et l'autre. Mais plutôt que la compréhension du premier n'est possible qu'à travers la lentille du second, de sorte que l'ontologie structurante du cercle herméneutique trouve à s'exprimer là encore<sup>60</sup>.

Ainsi, l'interprétation comme forme explicite de la compréhension<sup>61</sup> porte décidément bien son nom. Désignant cette imbrication du particulier dans l'universel, c'est-à-dire cette réinscription du communautaire de la tradition dans l'unique du sens qui m'est donné, l'interprétation est cet événement qui se joue dans « [c]ette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition ». Autrement dit, « [c]'est dans cet entre-deux (*Zwischen*) que l'herméneutique a son véritable lieu »<sup>62</sup>. Et si, au sujet du droit et de l'histoire, Gadamer parle d'une médiation, par l'acte du comprendre, de la tradition dans le présent, j'ai suggéré ailleurs, et pour la question herméneutique en droit in-

<sup>58</sup> *Id.*, p. 350.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 351 et 347-348.

<sup>60</sup> *Id.*, p. 346.

<sup>61</sup> *Id.*, p. 329.

<sup>62</sup> *Id.*, p. 317. Italiques d'origine.

ternational notamment, la notion d'« interposition signifiante » qui me paraît plus à même de retranscrire, en le visibilisant, ce lieu interstice et incarné de la circulation du sens en vue de l'établissement de la vérité (judiciaire)<sup>63</sup>. La notion d'interposition signifiante prend source dans la modélisation quadripartite que les gadamériens F. Ost et J. Lenoble font de l'interprétation<sup>64</sup>: d'abord, la précompréhension du texte qui relève, dans une perspective ricoeurienne (proche de la pensée gadamérienne), de l'appréhension des possibilités d'être du texte; puis vient le moment de l'interprétation dite « fondatrice » qui s'exprime à travers les directives dites idéologiques élaborées par la théorie classique de l'interprétation juridique, cependant que, au même moment<sup>65</sup> bien que de manière dissimulée et/ou inconsciente, aura lieu l'interprétation dite « effectivante » qui relève des directives authentiques, évoquant la matérialité (con)textuelle et linguistique qui constitue un des horizons indépassable de la compréhension; pour finir, le moment de vérification, ou de validation, reproduira les traits de la précompréhension, en sus de certains éléments majeurs de l'interprétation fondatrice<sup>66</sup>.

Que ce soit au niveau de la précompréhension ou de l'interprétation effectivante, le sens-direction retenu<sup>67</sup> procèdera, on l'aura déjà compris, de la fusion des horizons objectif du passé – tradition dans laquelle le texte s'inscrit, et subjectif du présent – moment et personne de l'interprète. C'est dans cette fusion que jaillit possiblement, et dans le cas de l'interprétation judiciaire, presque inmanquablement du fait de la consécration institutionnelle du résultat obtenu, le sens ultime, la prétention à la vérité (qui mène à la justice) et à laquelle l'interprète aura acquiescé après avoir mis à l'épreuve ses préjugés<sup>68</sup>. C'est pourquoi, selon P. Hunout, « l'activité

<sup>63</sup> B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 31, p. 139-145.

<sup>64</sup> M.-C. Gervais, reprenant plus ou moins le modèle proposé par F. Ost et J. Lenoble, le réduit à une triade formée de la compréhension, l'interprétation et l'application de la norme; M.-C. GERVAIS, *Conjoncture et historicité de l'accession de la norme à sa juridicité: les droits linguistiques au Canada*, Montréal, Université de Montréal, 2005, p. 55 et s. Ces modèles mettent en lumière le schéma de l'abduction tel que décrit par A. PAPAUX, *Essai philosophique sur la qualification juridique: de la subsomption à l'abduction: l'exemple du droit international privé*, coll. Études, Bruylant; LGDJ; Schulthess Médias Juridiques, 2003, p. 523.

<sup>65</sup> Les deux auteurs n'insistent cependant pas sur cet aspect synchronique des deux interprétations. On peut remarquer que cette superposition des raisonnements fait écho à celle décrite par Ch. Atias dans son étude sur les mythes. C. ATIAS, *Philosophie du droit*, 2<sup>e</sup> éd., PUF, 2004, p. 283.

<sup>66</sup> F. OST et J. LENOBLE, *Droit, mythe et raison: essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Bruylant, 1980, p. 135-143.

<sup>67</sup> M.-C. GERVAIS, *op. cit.*, note 64, p. 70-71.

<sup>68</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 287-288. Voir également la pensée d'Aristote sur l'équité comme correctif de la loi possiblement injuste dont il fait état au sujet du rôle de l'application dans la compréhension (p. 304-341). Plus généralement, G. Timsit ne semble pas dire autre chose lorsqu'il décrit le « devisement du monde », ou sa découverte créative, par le biais de laquelle, en plus du déplacement du sujet – auteurice\* ou lecteurice\* de la loi, se constitue la signification de la règle. Ce devisement du monde a trait au monde extérieur au sujet, c'est-à-dire aux valeurs, croyances et principes qui imposent leur réalité à tous: li\* juge procède alors à une objectivation du code culturel,



du juge est à comprendre comme une activité d'auto-représentation du "juste" »<sup>69</sup>. Mais cette « auto-représentation du juste » doit surtout être comprise comme le produit de ce que Gadamer appelle le « dialogue herméneutique » avec le texte et qui voit « l'expression d'une chose qui n'est pas seulement [celle de l'interprète], ni celle de son auteur, mais qui [leur] est commune »<sup>70</sup>. Cette intersubjectivité, selon le terme de Michel Rosenfeld<sup>71</sup>, sera du reste tout particulièrement rendue possible, il faut le rappeler, par l'avènement de l'écrit, autonomisant le texte et faisant en sorte que ce qui y est fixé est « élevé aux yeux de tout le monde à une sphère de sens à laquelle ont également pris part tous ceux qui savent lire »<sup>72</sup>. Cette sphère de sens sera alors l'espace que certains herméneutes postmodernes nomment l'intertextualité<sup>73</sup>. Et c'est à l'intersection de l'intersubjectivité constitutive d'un rapport synchronique horizontal et de l'intertextualité faite de relations diachroniques verticales que se matérialise, par le biais d'une pluridimensionnalisation alors révélée, l'interposition signifiante de l'interprète. Or, ré-instaurée et ré-incarnée comme les lieu et moment forts d'une herméneutique non-méthodologique ayant remis au goût du jour la pensée des anciens européens au masculin, l'interposition signifiante mérite alors qu'on l'interroge toujours plus avant, sans quoi sa vérité profonde<sup>74</sup>, celle qui jaillit du dialogue qu'elle engendre à son tour entre les couples notionnels centre/périphérie et moi/autre, restera (in)justement incomprise.

---

et donc de certaines traditions, di\* lectrice\*. Mais le devisement touche aussi au monde intérieur du sujet et donc à sa subjectivité, li\* juge décidant de « promouvoir » ou « ressusciter », ce sont les mots de G. Timsit, un code culturel qui lui est propre. Le devisement du monde correspond ainsi à la « fusion », selon le vocable gadamérien, d'un code dominant et objectif, ou à tout le moins intersubjectif, avec un code subjectif déviant. Voir G. Timsit, *Les figures du jugement*, PUF, 1993, p. 135-142.

<sup>69</sup> P. HUNOUT, « Un couple fondamental? Vers une anthropologie des décisions judiciaires », (1986) 12 *Droit et cultures*, p. 71-104, spéc. p. 93-94.

<sup>70</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 410.

<sup>71</sup> M. ROSENFELD, *Les interprétations justes*, Bruylant; LGDJ, 2000, p. 217. Voir aussi G. Timsit, *Les figures du jugement*, *op. cit.*, p. 142. H. Ph. Vissert Hooft parle ainsi « d'installer le droit au cœur de l'intersubjectivité. » H. Ph. VISSERT HOOFT, « La philosophie du langage ordinaire et le droit », (1972) 17 *APD*, p. 261-284, spéc. 272.

<sup>72</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 414. Voir également B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 30, p. 133.

<sup>73</sup> J. KRISTEVA, *Sémiotiké: recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, p. 83 et p. 85.; R. BARTHES, « Texte », dans *Encyclopaedia Universalis*, p. 461-465, spéc. p. 463. Pour une définition concise dans le cadre juridique, voir F. OST et J. LENOBLE, *op. cit.*, note 66, p. 85. Les deux auteurs font alors référence à la notion de « textes de surplomb » d'origine foucauldienne et qui correspond à des « textes qui sont dits, qui restent dits et sont encore à dire. » M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 26-27.

<sup>74</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 516.



## II. L'Autre et l'Ailleurs de l'herméneutique (juridique): « Habiter la frontière »

Annonçant déjà son propre dépassement, les dernières lignes du mo(u)vement précédent reposait sur l'injonction à une « discipline de l'interrogation et de la recherche qui garantisse la vérité » avec laquelle Gadamer termine son ouvrage phare. Au même endroit, juste une phrase plus tôt, le philosophe rappelle en outre l'idée forte et centrale de son herméneutique et selon laquelle « [l]e fait que l'être propre de celui qui connaît [...] entre [...] en jeu dans la connaissance, marque bien la limite de la "méthode", mais non celle de la science »<sup>75</sup>. Face aux rationalisme et positivisme scientifiques prônant, entre autres, une unicité de la méthode et un détachement du sujet observateur de son objet, la radicalité du programme épistémologique gadamérien semble difficilement contestable. Bien au contraire, en historicisant le comprendre, Gadamer, et ses suiveurs, ont resubstantialisé – ou ré-instauré et ré-incarné comme je l'ai dit plus haut – l'instance jusqu'à présent invisible du sujet-interprète. Prenant littéralement forme, il advient alors, pour la science aussi, cet homme pétri de préjugés féconds ou oiseux qui contribue activement à créer le sens de la tradition dans laquelle il s'inscrit. Que reste alors t-il à dire de plus? De fait, beaucoup. La pluridimensionalisation opérée par la notion d'interposition signifiante trouve rapidement ses limites dans les angles morts qu'elle (re-)produit plus ou moins subtilement. Avant tout, et alors que l'historicité de son sujet et de sa faculté de comprendre est centrale à l'herméneutique gadamérienne, le philosophe ne questionne ni sa propre position d'auteur-interprète de l'herméneutique, ni les présupposés de genre, de race et de classe que l'identité soit disant générique de son sujet-marionnette emportent malgré elle. De sorte que, pour le paraphraser tout en le détournant, dans la mesure où on ne saurait « se proposer de faire abstraction de [lui et de son sujet] et de la situation herméneutique concrète dans laquelle il[s] se trouve[nt] »<sup>76</sup>, le relief de leur interposition prend une texture toute autre et s'incarne alors vraiment. Lorraine Code rappelle en effet que ni les écrits scientifiques ni autobiographiques du penseur allemand ne laisse à voir la présence de femmes ou, selon une expression problématique à mon sens<sup>77</sup>, d'« *other Others* »<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Id.* Voir également, p. 346 et 351.

<sup>76</sup> *Id.*, p. 346.

<sup>77</sup> En opposant « *women* » aux « *other Others* », L. Code essentialise les deux catégories en évacuant toute possibilité d'identités « mixtes ». Elle contribue du reste à réinscrire la différence raciale des « Autres », ce qui automatiquement blanchit ou, à tout le moins, déracionalise « les femmes » et plonge, encore une fois et comme trop souvent, les femmes marquées par la différence raciale dans l'oubli épistémologique. Voir, pour un résumé de la problématique de l'essentialisation dans le féminisme occidental libéral, M. Davies, « Unity and Diversity in Feminist Legal Theory », (2007) 2-4 *Philosophy Compass*, p. 650-664, spéc. p. 656.

<sup>78</sup> L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 2-3. Voir aussi R. MAY SCHOTT, « Gender, Nazism, and Hermeneutics », *op. cit.*, note 12.

Indubitablement un « classic man », Gadamer ne semble ainsi proposer, avec son herméneutique, qu'une révolution de palais, un bouleversement somme toute bien mesuré de la tradition qu'il incarne, produit d'un monde forgé à son image d'homme cisgenre, blanc et bourgeois. Presque trois décennies après la sortie de *Vérité et méthode*, il s'insurgeait même explicitement contre l'épistémologie du « soupçon herméneutique » dont les féministes sont à présent les plus célèbres tenants\*, en refusant de privilégier ces « *forms of distorted intelligibility, of neurotic derangement, as the normal case in textual interpretation* »<sup>79</sup>. Et pourtant, c'est bien le même homme qui défendait une authentique « probité de la pensée » reposant sur la prise de conscience critique de l'inclusion préalable de l'activité philosophique dans le monde des concepts, et sans laquelle ladite activité ne saurait être responsable<sup>80</sup>. On voit donc se dessiner, petit à petit mais de manière de plus en plus marquée, une sorte de paradoxe épistémologique, une posture se disant critique du rationalisme moderne consubstantielle d'une impossibilité à dépasser ses propres impensés normatifs. Une illustration supplémentaire et implacable de ce que les

« [*k*]nowledge claims are always situated, and the failure by dominant groups to critically and systematically interrogate their advantaged social situation and the effect of such advantages on their beliefs leaves their social situation a scientifically and epistemologically disadvantaged one for generating knowledge »<sup>81</sup>.

Si bien qu'après tant de pages passées à décrire un point de vue inéluctablement situé, on réalise qu'il n'est, au fond, que ça, un point de vue, au sens littéral du terme, c'est-à-dire une perspective altière qui s'oublie à elle-même et qui confond la partie avec le tout, la vue rationnelle avec l'entendement humain dans sa totalité et sa complexité. Dit autrement, Gadamer souffre tout autant que les modernes qu'il critique de l'« *hubris of the zero point [which] – by eliminating perspectives – prevents the possibility of asking: how can I inhabit at once both the zero point and that place which the zero point negates?* »<sup>82</sup> De sorte qu'on serait tentée de conclure à la nécessité de rejeter en

<sup>79</sup> Il critiquait par là la posture de P. Ricoeur qui inventa l'expression; D. P. MICHELFELDER et R. E. PALMER, « Text and Interpretation », dans *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, 1989, p. 40. (Cité par M. FLEMING, « Gadamer's Conversation. Does the Other Have a Say? », dans L. CODE [dir.], *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, note 10, p. 109-132, spéc. p. 129.)

<sup>80</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 15.

<sup>81</sup> S. HARDING, « Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity"? », dans K. BRAD WRAY (dir.), *Knowledge and Inquiry. Readings in Epistemology*, Broadview Press, 2002, p. 352-384, spéc. p. 357.

<sup>82</sup> W. D. MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *op. cit.*, note 26, p. 214. Voir également R. PAPPAS et W. COWLING, « Toward a Critical Hermeneutics », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, note 10, p. 203-227, spéc. p. 213-214.

bloc son herméneutique philosophique limitée. Il n'y aurait en effet vraiment rien de « bon » à garder, tant est que la mise au jour de ce point de vue non-situé vicie l'entreprise théorique dans sa globalité, justifiant par ailleurs peut-être le désintéret, voire l'ignorance des féministes et autres critiques radicaux de sa pensée<sup>83</sup>. Ce n'est toutefois pas l'option que je choisirai de suivre ici.

Outre le fait de vouloir, tout comme Lorraine Code, contribuer à la réhabilitation de l'interprétation comme mode épistémique viable<sup>84</sup>, deux raisons spécifiques d'ordre épistémologique guident mon choix. Reprenant l'idée portée, même de manière discutable<sup>85</sup>, par K. Wright<sup>86</sup> selon laquelle l'herméneutique gadamérienne, révisée à l'aune féministe, serait à même d'offrir les ressources théoriques pour engager un véritable dialogue entre les féministes occidentales et les féministes du Sud/postcoloniales, je souhaite montrer comment les épistémologies postcoloniale, décoloniale et/ou critique de la race sont en effet indispensables pour mener à bien une entreprise féministe véritablement inclusive et qui déconstruirait, voire éliminerait l'altérisation sous-jacente à l'herméneutique philosophique et à une partie du postmodernisme (et de son axe féministe). Ce comprendre du comprendre détricoté, cette herméneutique philosophique revisitée, réinventée, et son pendant juridique, serait ce langage épistémologique qui nous manquait jusqu'alors pour que le féminisme occidental/blanc s'historicise et s'interpelle lui-même enfin vraiment. Tout comme la nudité<sup>87</sup> du *Classic Man* gadamérien qui se croyait vêtu des meilleurs habits neufs a été impudiquement révélée par les féministes occidentales et blanches, celle de ces dernières ne pourra l'être qu'en prenant toute la mesure de leur propre situation, ce dont l'une d'entre elles semble enfin avoir pris conscience, quoique de manière limitée. C'est

<sup>83</sup> L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 1. Cette explication n'est toutefois que partiellement valable. K. Wright rappelle en effet que la traduction en anglais de Vérité et méthode est postérieure à la parution des travaux de Foucault et Derrida dans l'aire anglophone. L'intensité du débat entourant ces deux derniers a sans doute contribué à éclipser l'avènement de la pensée du premier. Par ailleurs, l'apparent conservatisme de cette dernière prenant pour point focal la question de la tradition et la réhabilitation de la scolastique n'a pas joué en sa faveur, par contraste avec les thèses radicales et innovantes des deux « French theorists ». K. WRIGHT, *op. cit.*, note 12, p. 39-40.

<sup>84</sup> L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 31.

<sup>85</sup> Sa réflexion, pertinente à de nombreux endroits, et mettant en avant l'importance de ce dialogue extra-occidental, ne fait cependant aucune mention explicite ou bibliographique de toute la littérature postcoloniale, décoloniale ou encore critique de la race. Ce qui n'est qu'une preuve supplémentaire, par subtile ironie, du fait qu'une grande partie des penseurs\* occidental\*aux\*, même les plus critiques, sont précisément hermétiques à l'interpellation de l'« Autre ». Voir, à ce sujet, C. T. MOHANTY, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse », (1988) 30 *Feminist Review*, p. 61-88, spéc. p. 63-64.

<sup>86</sup> K. WRIGHT, *op. cit.*, note 12, p. 41.

<sup>87</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 26, p. 15-16.

d'ailleurs ce phénomène induit d'auto-interpellation<sup>88</sup> qui m'amène à la deuxième raison justifiant mon choix de réhabiliter une herméneutique gadamérienne augmentée. Si on connaît le potentiel perturbateur de la pensée critique pour son pendant conservateur, ce potentiel est bien souvent limité par ce que j'appellerai l'effet-niche. Wright et son ignorance des voix du Sud qu'elle convoque pourtant en est une illustration à propos. À l'époque, H. Charlesworth s'interrogeait, et s'interroge toujours, sur l'efficacité réformiste/révolutionnaire du monologue féministe en droit international<sup>89</sup>. De sorte qu'au lieu de vouloir constamment fuir le cœur du panoptique gnoséologique en se réfugiant dans les marges du reste certes salutairement libératrices, il est temps d'y prendre notre place, révélant la part d'ombre qui permet la lumière disciplinante<sup>90</sup>. Ma conscience *mestizaje*<sup>91</sup>, mon identité passeuse, produit de mes héritages (post-)coloniaux et de mon présent de genre, de race et de classe (certes privilégié à de nombreux égards), me permet tout à la fois, de manière unique, d'habiter le centre et d'en vivre – et ainsi d'en révéler – et la vérité et la fausseté. Et surtout de possiblement toucher et convaincre mes pairs et moi-même (historiquement) *mestizaje@s\**. Si le pouvoir originel du discours réside dans le locus (identitaire et géographique) de l'énonciation coloniale<sup>92</sup>, n'est-ce pas justement en occupant consciemment, et donc en décolonisant, ce même locus que les clés d'une herméneutique résolument critique pourront être forgées et transmises ?

Pour ce faire, on ne saurait faire table rase non-discriminante du passé. D'autant plus que notre rapport au présent (et au futur en puissance qu'il convoque toujours déjà), et c'est précisément Gadamer qui l'a montré en s'appuyant sur la thèse heideggerienne du rapport entre ontologie et temporalité<sup>93</sup>, est

<sup>88</sup> Je reviendrai un peu plus tard sur la notion d'interpellation telle qu'elle a été développée par E. Levinas; voir autour de la note 151.

<sup>89</sup> H. CHARLESWORTH, « Talking to Ourselves?: Feminist Scholarship in International Law », dans S. KOUVO et Z. PEARSON (dir.), *Feminist perspectives on contemporary international law: between resistance and compliance?*, Hart, 2011, p. 17-32. Elle a réitéré cette auto-critique lors d'une conférence donnée avec Christine Chinkin le 15 décembre 2015 à Londres sur « Women, Peace and Security Conversations: Charlesworth and Chinkin Re-examine the Boundaries of International Law ».

<sup>90</sup> Ce que font, depuis une trentaine d'années, les « Critical Whiteness Studies », en s'intéressant de manière frontale et critique au substratum culturel de l'hégémonie raciale blanche; « plainCitation »: B. APPLEBAUM, « Critical Whiteness Studies », *Oxford Research Encyclopedia* 2016, en ligne: <http://education.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-5> (consulté le 7 décembre 2017) B. APPLEBAUM, « Critical Whiteness Studies », *Oxford Research Encyclopedia* 2016, en ligne: <http://education.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-5> (consulté le 7 mai 2019).

<sup>91</sup> G. ANZALDÚA, *Borderlands*, Aunt Lute Books, 1999, p. 79-80. Voir aussi la notion de double consciousness mise au jour au début du XX<sup>e</sup> siècle par W. E. B. DUBOIS; W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk*, Dover Publication, 1903, p. 23.

<sup>92</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 26, p. 15.

<sup>93</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 279.

par essence infusé de celui que nous avons de manière indépassable avec le passé. Ce qui veut dire que toute critique, même radicale, d'un paradigme de pensée ne peut s'en détacher totalement et nécessite, dès lors, une éthique préalable, rigoureuse et nuancée de l'inventaire, telle que mise en avant par G. Anzaldúa lorsqu'elle décrit la nécessaire première étape sur le chemin de la conscience *mestiza*: « *This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths* »<sup>94</sup>. Faire cet inventaire pour l'herméneutique philosophique gadamérienne exige ainsi que l'on fasse le tri, autant que faire se peut, entre ce qu'elle nomme « *lo heredado, lo adquirido, lo impuesto* », « *bota[ndo] lo que no vale* » et « *[a]guarda[ndo] el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua* »<sup>95</sup>. Partant, et rappelant les raisons que l'on a émises pour justifier notre volonté de réhabiliter cette herméneutique, on en fera tout autant la critique que la transformation en pierre philosophale d'un comprendre plus juste<sup>96</sup>. Et c'est précisément le parti pris par la majorité des auteurices\* du seul ouvrage féministe passant au crible du genre la pensée du philosophe allemand<sup>97</sup>. Pour certains\* des auteurices\* concernées\*, diverses caractéristiques de la pensée gadamérienne constituent des ressources inexploitées pour la pensée féministe ; pour d'autres, les limites de sa version originelle devront être exposées avant d'en proposer la refonte critique.

Pour ce qui est de la première catégorie d'auteurices\*, L. Alcoff identifie quatre aspects de l'herméneutique philosophique de Gadamer comme étant particulièrement utiles pour la théorie féministe : mettant en valeur le potentiel épistémique du *fémminin*, elle fait référence à son ouverture à l'altérité, à la mise en avant de la compréhension plutôt que de la connaissance, à son mode de justification holistique et à son réalisme immanent<sup>98</sup>. De son côté, S.-J. Hoffmann estime que l'herméneutique philosophique répond à deux critères essentiels de la théorie féministe : d'une part, sa sensibilité au caractère historique et culturel situé des producteurices\* de savoir et, de l'autre, sa capacité critique à remettre

<sup>94</sup> G. ANZALDÚA, *op. cit.*, note 91, p. 82-83.

<sup>95</sup> *Id.*

<sup>96</sup> Suivant les traces de Carl Jung qui était en quête, au travers de l'analyse de l'alchimie médiévale et de la notion notamment de pierre philosophale, de l'homme original (avant l'avènement de l'ego), qu'il appelait « *anthropos* » ou « *Soi* » ; voir « *Glossary of Jungian Terms* », en ligne : <http://www.carl-jung.net/glossary.html> (consulté le 7 mai 2019). C'est justement bien de l'*anthropos* et de sa survie malgré la violence dominatrice de l'*humanitas* que l'approche décoloniale s'enquiert ; M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 26, p. 17.

<sup>97</sup> Très éclairant et utile pour mon propos, cet ouvrage pionnier (en anglais) ne donne toutefois à voir qu'une forme homogène de critique, anglo-américaine et plutôt aveugle à la question raciale et/ou coloniale. L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, note 10.

<sup>98</sup> L. ALCOFF, *op. cit.*, note 12, p. 232-233.

en cause les tendances totalisantes et réductrices de la tradition canonique<sup>99</sup>. Pour S. Freudenberger, pour finir, l'herméneutique philosophique et les théories féministes convergent à cinq niveaux : les deux courants rejettent la notion classique du savoir propositionnel ; ils exigent tous deux une véritable reconnaissance de l'Autre et de ses idées ; ils reconnaissent par ailleurs le caractère fondamentalement situé des points de vue, s'opposant à la possibilité d'un point de vue qui soit de nulle part ; ils refusent de penser la différence comme une faiblesse ; enfin, ils interrogent tous deux leur propre positionnement et intérêt dans leur quête de savoir<sup>100</sup> – ce dernier point de convergence étant, en fait, on l'a vu, contestable en partie. Si la revue critique fournie par ces auteures s'avère indubitablement précieuse dans le travail d'inventaire dont une approche féministe décoloniale ne saurait se passer, c'est bien la seconde catégorie d'auteures\* qui offrent la base critique radicale essentielle en vue de faire advenir une herméneutique *mestiza*. Cela se traduit ainsi chez V. Vasterling par le fait de proposer une double adaptation du modèle dialogique de l'herméneutique gadamérienne afin de lui rendre tout son potentiel critique : elle suggère d'abord de le détacher de la notion d'accord, laquelle empêche de prendre authentiquement en compte l'existence et le point de vue de l'Autre, partenaire souvent trop transparent d'un dialogue alors fantôme ; par ailleurs, tout en reconnaissant l'effet d'ouverture que le dialogue gadamérien emporte, elle insiste sur sa nécessaire réflexivité sans laquelle la compréhension ne serait pas vraiment pleinement consciente de sa situation<sup>101</sup>. Pour Susan J. Hekman, l'herméneutique gadamérienne est ainsi, peut-être malgré elle, une recette précieuse mais jusqu'à présent négligée pour réaliser le changement dans un monde conservateur : ce qui a fait chez lui l'objet des critiques féministes et postmodernes peut justement se transformer en ressource épistémologique unique pour ces dernians\*, souvent acculés\* dans la critique non-constructive<sup>102</sup>. Quant à R. Pappas et W. Cowling, iels\* produisent une synthèse tout à fait originale – quoiqu'elle aussi aveugle à la question raciale et postcoloniale – en ce qu'elle fusionne l'herméneutique gadamérienne et la pensée féministe en vue de développer la première et d'enrichir la seconde. Qualifiée de « critique », cette nouvelle herméneutique incorpore les aspects, jusqu'alors invisibilisés, de genre, politiques et sociaux de la compréhension, en s'intéressant plus particulièrement à la matérialité corporelle de ses agens\*<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> S.-J. HOFFMANN, « Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, note 10, p. 81-105, p. 82.

<sup>100</sup> S. FREUDENBERGER, « The Hermeneutic Conversation as Epistemological Model », *op. cit.*, note 12, p. 261-262.

<sup>101</sup> V. VASTERLING, « Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 149-179, p. 167.

<sup>102</sup> S. J. HEKMAN, *op. cit.*, note 10, p. 195 et 197.

<sup>103</sup> R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 205-206.

Car « derrière » les habits neufs du *Classic Man* gadamérien (ou, dans une certaine mesure, de la *Classic Woman* féministe occidentale et blanche) se dévoile avant tout, un corps, une incarnation physique que l'esprit rationnel européen n'a su historiquement saisir qu'en la niant, en la parcellisant, en l'objectivant ou encore en l'essentialisant. On vient de le voir, même de manière indirecte, le point de vue situé gadamérien n'apparaît souvent que comme cela, un point de vue parmi d'autres. S'il peut se targuer d'être un peu plus situé que ceux de ses pairs, il reste un rapport au monde depuis le haut et qui en nierait, en partie et *a priori*, les basses et corporelles réalités. Nous allons voir que ce n'est pas entièrement vrai. Pour commencer, S.-J. Hoffmann nuance cette critique faite quelque peu absolument à l'herméneutique gadamérienne. Elle rappelle que, notamment dans ses écrits postérieurs à *Vérité et Méthode*, le penseur allemand souligne l'existence d'expériences pré-linguistiques ou méta-linguistiques :

*« the fundamental linguisticity of understanding cannot possibly mean that all experiencing of the world takes place only as language and in language. [...] There are such things as hunger and love, work and domination, which themselves are not speech and language but that circumscribe the space within which speaking-with-each-other and listening-to-each-other can take place »*<sup>104</sup>.

Si, pour Gadamer, la présence au monde de l'« homme » a une constitution langagière indépassable<sup>105</sup>, l'expérience herméneutique qui est animée par le désir de comprendre l'Autre est toujours plus large que le langage qui la traduit étant donné la finitude de l'entendement humain depuis lequel cette expérience a lieu<sup>106</sup>. De sorte que pour Hoffmann, en interrogeant les conditions de possibilité de l'activité herméneutique et donc de production de la vérité, la pensée de Gadamer est bien plus proche de celle des féministes que certains\* d'entre eux\* ne seraient prêts à le reconnaître : elle rappelle ainsi que le philosophe allemand prend pour exemple la vérité judiciaire comme version limitée d'une situation dont l'éthique profonde ne saurait s'y faire réduire<sup>107</sup>.

Ceci étant dit et cette réhabilitation du potentiel féministe de l'herméneutique gadamérienne ayant été posée, si l'on s'intéresse plus avant à la question du rôle des émotions dans la production du savoir à la suite de la critique séminale de Alison N. Jaggar en la matière, on prend néanmoins conscience une nouvelle fois de certaines limites de la posture gadamérienne – et ce, malgré sa reconnaissance

<sup>104</sup> S.-J. HOFFMANN, *op. cit.*, note 99, p. 97.

<sup>105</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 467.

<sup>106</sup> S.-J. HOFFMANN, *op. cit.*, note 99, p. 99.

<sup>107</sup> *Id.*, p. 100.



tardive, on vient de le voir, de l'existence d'expériences pré-langagières de ce type. Jaggar souligne en effet que

*« the positivist tradition will allow emotion to play only the role of suggesting hypotheses for investigation [...] [in so far as] the so-called logic of discovery sets no limits on the idiosyncratic methods that investigators may use for generating hypotheses »<sup>108</sup>.*

Si Gadamer est tout sauf un représentant (assumé) du paradigme positiviste, sa façon de précisément « circonscrire » (selon son propre vocable, cité plus haut en anglais par Hoffmann) les émotions ou autres expériences non-linguistiques à cet espace-temps qui se trouve à la fois en dehors et avant le moment langagier que constitue le dialogue herméneutique, semble toutefois faire écho à la partition positiviste dénoncée par Jaggar : en autorisant la logique de la découverte à intégrer des éléments non-rationnels, cette partition vise du même coup à la purification de la logique de la justification qui lui succède et qui constitue, elle, le cœur assumé et défendu de l'entreprise scientifique positiviste. Ainsi, la nature rationnelle, au sens d'événement engendré par l'esprit seulement, du moment du dialogue herméneutique ressortirait plus à la justification qu'à la découverte et participerait dès lors, en dépit des effets d'annonce et de certains éléments plus radicaux qui le définissent, au paradigme positiviste qui ferait du corps (ou de tout ce qui n'est pas l'esprit selon la tradition moderne), non pas une véritable condition de possibilité de la production de savoir, mais un élément du décor dont la pertinence serait évacuée aussitôt qu'elle est enregistrée comme un *a priori*. Et pourtant, G. Corradi Fiumara rappelle brillamment que

*« [h]owever singular or exceptional, what a subject knows is probably made possible by the affective interactions animating the preludes of any cultural venture. For, indeed, the synergy between affective prologues and epistemic preliminaries can be more profound than we are prepared to admit »<sup>109</sup>.*

Donnant à voir une nouvelle et plus radicale fécondité du cercle herméneutique, Jaggar parle, elle, de « *feedback loop* » entre notre constitution émotionnelle et notre activité théorique : « *each continually modifies the other, in principle inseparable from it* »<sup>110</sup>. Avec ces vues intégratrices, on prend mieux conscience de la verticalité limitée du point de vue gadamérien : si l'étendue spatio-temporelle de

<sup>108</sup> A. N. JAGGAR, « Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology », dans A. GARRY et M. PEARSALL (dir.), *Women, Knowledge and Reality. Explorations in Feminist Epistemology*, 2<sup>nd</sup> ed, Routledge, 1996, p. 166-190, p. 155.

<sup>109</sup> G. CORRADI FIUMARA, « The Development of Hermeneutic Prospects », dans L. CODE (dir.), *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer, op. cit.*, note 10, p. 133-148, spéc. p. 147.

<sup>110</sup> A. N. JAGGAR, *op. cit.*, note 108, p. 163.



l'horizontalité de son regard ne fait aucun doute, il reste à une hauteur matérielle discriminante qui doit être dépassée en vue de redonner toute sa justesse (et justice) à l'herméneutique philosophique.

Toute limitée qu'elle soit, la pensée gadamérienne est complexe et nuancée, particulièrement sur le sujet fondamental du rôle de la langue dans notre rapport au monde. C'est précisément en accueillant cette complexité que la critique que je veux en faire, et d'autres avant, après et avec moi, pourra véritablement éclairer ses impensés fondateurs. On vient de voir que contrairement à nombre de ses contemporains positivistes forcenés, Gadamer n'avait pas totalement nié l'existence et l'influence d'éléments non-langagiers dans l'impulsion noétique. Ses longs et érudits développements sur ce qu'il a appelé le « tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » en sont la meilleure preuve. Du reste, le corps est loin d'en être absent; il est, au contraire, selon le philosophe allemand, le lieu où la langue se rappelle, même subrepticement, à nous. Gadamer fait ici référence à la pensée chrétienne de l'Incarnation, la seule à même dans la pensée occidentale de « rend[re] mieux justice à l'être de la langue »<sup>111</sup>. Il rappelle en effet que les pensées qui lui sont antérieures, et notamment la pensée grecque, ont toujours postulé une séparation complète de l'âme et du corps, le divin même apparu sous forme humaine restant pur et donc surhumain, reléguant de fait le discours intérieur, celui qui n'est pas verbalisé, à une sphère supérieure et inaccessible de l'existence. L'Incarnation, en revanche, suppose que Dieu devient homme et se sacrifie; elle pose alors, pour les scolastiques, le problème fondamental de l'interprétation du « mystère de La Trinité » dont la solution réside dans l'historicisation de la langue :

« Quand la Parole se fait chair et que la réalité de l'esprit ne s'accomplit que dans cette Incarnation, le logos est libéré de sa spiritualité, qui signifie en même temps sa potentialité cosmique. L'unicité (*Einmaligkeit*) de l'événement de la Rédemption marque l'émergence et l'irruption de l'être historique dans la pensée occidentale; elle dégage le phénomène de la langue de l'idéalité de sens où il s'était abîmé, et fait qu'il se présente à la réflexion philosophique. Car, à la différence du logos grec, le verbe est pur événement (*Geschehen*) (*Verbum proprie dicitur personaliter tantum*). »<sup>112</sup>

Cette méta-exégèse est fascinante à deux égards. Sans remettre en cause sa pertinence et son importance pour mieux comprendre le contemporain dans sa dimension langagière, elle fait toutefois le récit d'une présence qui, tout en leur étant consubstantielle, engendre deux absences. L'émergence du corps dans la pensée de l'Incarnation n'est possible, à cette époque et après, qu'au

<sup>111</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 441.

<sup>112</sup> *Id.*, p. 442. Gadamer cite, en latin, SAINT THOMAS (*Somme théologique*, Ia, 34, *passim*).

prix d'un nécessaire biais de genre et de race : parmi tous les corps qui composent l'humanité historique (et biblique), c'est bien le corps masculin blanc qui se fait le lieu limité et pourtant universel de la Rédemption.

C'est cette incarnation restreinte qui exige que l'on rétablisse ce que j'ai appelé, dans le titre du présent mo(uve)ment, l'Autre et l'Ailleurs de l'herméneutique. Car il est aisé de voir qu'il y a des corps assez incarnés pour que leurs ressources physiques et biologiques soient appropriées – n'est-ce pas Marie qui donne naissance au fils de Dieu –, mais pas assez pour être le lieu depuis lequel l'esprit moderne pense et se pense<sup>113&114</sup>. Le labeur du corps n'étant jamais que cela, et jamais donc, on l'a dit plus haut au sujet du (non-)rôle noétique des émotions, une véritable condition de possibilité de production de la connaissance. Et pourtant, les féministes l'ont montré,

« [*k*] *knowledge claims grounded in experience cannot secure a proper sense of historical mediation without the body as mediator, because the body itself counts as part of the material evidence of the historicity of experience, and gendered experience in particular* »<sup>115</sup>.

Ainsi, tout comme l'expérience de la maternité vécue par Marie façonne de manière très intime son rapport au divin, l'expérience de la natalité pour Jésus (mais aussi celle de la paternité pour Joseph et ainsi de suite) sont tout autant cruciales pour éclairer leur rapport au divin et leur compréhension respective de leur être-au-monde. La corporéité de notre historicité n'est pas seulement une caractéristique individuelle, elle est surtout le signe trop souvent innommé du caractère indépassable de notre connexion à l'Autre, et partant de notre interdépendance<sup>116</sup>. C'est ce que P. Altenbernd Johnson rappelle, au sujet de l'autorité

<sup>113</sup> Cette position subalterne occupée par Marie dans la doctrine chrétienne classique n'est que le reflet de son ancrage patriarcal. Il existe toutefois, même de manière confidentielle, une pensée chrétienne féministe qui souhaite rétablir Marie comme source du divin féminin ; voir par exemple le numéro 125, paru en 2010, de la revue *L'autre parole* (La collective des femmes chrétiennes et féministes) consacré à « L'autre parole sur Marie », disponible à <https://www.lautreparole.org/revues/no-125-une-autre-parole-sur-marie> (consulté le 7 mai 2019).

<sup>114</sup> Voir aussi sur le rapport essentiel que savoir et pouvoir entretiennent dans le cartésianisme, S. H. WILLIAMS, « Feminist Legal Epistemology », (2013) 8-1 *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice* 63-105, p. 67.

<sup>115</sup> R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 218.

<sup>116</sup> Les politiques de natalité et de maternité mises en œuvre dans les sociétés esclavagistes à suprématie blanche sont un exemple éclatant de ce rapport impensé et pourtant consubstantiel ; J. L. MORGAN, *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*, University of Pennsylvania Press, 2004. Pour une analyse plus littéraire soulignant la violence de la négation de la natalité/maternité chez la femme Noire réduite en esclavage, voir S. VINE, « Belated beloved: Time, trauma, and the sublime in Toni Morrison's *beloved* », dans H. F. NELSON, L. R. SZABO et J. ZIMMERMAN (dir.), *Through a Glass Darkly: Suffering, the Sacred, and the Sublime in Literature and Theory*, WLU Press, 2011, p. 299-315, spéc. p. 307-308.

dans l'herméneutique gadamérienne sur laquelle je reviendrai un peu plus loin, lorsqu'elle convoque la notion de « natalité » telle que mise en avant par Hannah Arendt dans sa réflexion sur la condition de l'homme moderne<sup>117</sup>. De sorte que les limites de cette posture du « point zéro » se font de plus en plus étroites, et son emprise totalisante de plus en plus marquée : elles nous apparaissent enfin, avec l'expression éclairante de la critique décoloniale, comme le produit d'une véritable « *theo- and ego-politics of knowledge* »<sup>118</sup>. C'est pourquoi cette même critique prône de substituer ce dernier paradigme, substrat de la (post-)modernité eurocentrique, coloniale et impérialiste, par une « *geo- and body-politics of knowledge* » qui remet au centre de l'entreprise gnoséologique les histoires locales coloniales et les subjectivités coloniales<sup>119</sup>.

Pour ce faire, il s'agit justement, pour ceux\* qui le peuvent et le veulent, d'habiter la frontière, selon la puissante formule de Léonora Miano et qui se traduit, en termes épistémologiques, par le « *border thinking* » ou, selon la traduction que j'en ferai ici, par la « pensée-frontière » dont la conscience mestiza mentionnée en début de section est à la fois l'impulsion et une variation<sup>120</sup>. Pour Anzaldúa justement,

« [*i*]be work of mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images of her work how duality is transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts »<sup>121</sup>.

Cette fracture originelle, la plupart du temps invisible pour qui n'est pas « douae\* » de dédoublement de conscience<sup>122</sup>, est celle instaurée par la différence coloniale et impériale produite par les discours ayant fondé la rencontre coloniale et circulant en faveur et autour de sa perpétuation depuis lors<sup>123</sup>. D'où l'importance de la mise au jour du point de vue situé puisque c'est depuis lui que la constitution du monde du sujet(-colonisateur) se dessine *a contrario* et partant, *a fortiori*, le long d'une ligne invisible mais fondatrice qui distingue le ici du là-bas, le soi de l'Autre, le semblable de ce qui est différent. Tout subjectif, relatif et provincial qu'il soit, ce monde trouve absolution et universalisation à travers la négation de ce qui ne

<sup>117</sup> P. ALTENBERND JOHNSON, *op. cit.*, note 12, p. 315-316.

<sup>118</sup> W. D. MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *op. cit.*, note 26, p. 209.

<sup>119</sup> *Id.*, p. 210-211.

<sup>120</sup> Plutôt que « pensées depuis la frontière » qui me semble réductrice de l'entreprise visée originellement par Anzaldúa puis, à sa suite, par Mignolo et Tlostanova.

<sup>121</sup> G. ANZALDÚA, *op. cit.*, note 91, p. 80.

<sup>122</sup> Voir note 87. Les guillemets qui entourent le vocable « douae\* » mettent en valeur le caractère non-choisi de cette faculté qui est en fait le produit pour l'individu altéré de la théo- et égo-épistémologie coloniale.

<sup>123</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 13.

ressort pas à lui, posture éthico-épistémologique (si tant est qu'il existerait une épistémologie a-éthique) d'une puissante tautologie qui rend difficile – mais pas impossible, une vue depuis ailleurs, c'est-à-dire un autre ici. C'est pourquoi la frontière devient ce lieu crucial depuis lequel penser autrement, au sens de non-tautologiquement, puisque la frontière est cet espace de l'entre-deux où le même, dans un mouvement dirigé contre l'Autre, se réaffirme à la fois dans toute sa vulnérabilité et dans sa toute-puissance. Loin d'être un espace purement géographique et biface, la frontière comme produit du monde colonial, se déploie à tous les niveaux de l'existence – politique, culturel ou encore épistémique<sup>124</sup>. Pour ceux\* qui habitent la frontière, bien malgré elleux\*, notamment dans leurs corps continuellement altérisés (du fait de leur phénotype ou genre entre autres), il s'agit de l'investir comme un espace de résistance, depuis lequel on accéderait/produirait enfin un monde *pluriversel*, non-dual et donc plus juste<sup>125</sup>.

Pour Mignolo et Tlostanova en effet, « [*p*]luriversity, and not universality, is the major claim made by border thinking and the justification for the de-colonial shift »<sup>126</sup>. Dans un autre article, iels\* contrastent l'herméneutique pluritopique, matrice épistémique du plurivers, et dont iels\* se réclament avec l'herméneutique monotopique de l'éthique universaliste qu'iels\* identifient précisément chez Gadamer :

*« Instead of Gadamer's monotopic hermeneutic, in which the point of enunciation is always inside the same Western tradition and its linear myth of modernity is invented by the very monotopic understanding and imposed onto the multicultural spaces, in the case of pluritopic hermeneutics, we localize the understanding subject in the colonial periphery, which automatically disturbs the easy and clear rendering of "tradition," or point of reference. »*<sup>127</sup>

On aurait ainsi atteint les limites (coloniales) de l'herméneutique philosophique gadamérienne : malgré ses atouts critiques indéniables, elle procède en fin de compte d'une vision totalisante du comprendre, ancré *a priori* et donc de manière indépassable, dans une tradition érigée sur les ruines passées et présentes de l'hégémonie discursive du colonial, lequel n'est autre que le « classique » occidental dans toute sa splendeur. C'est justement sur cette note pessimiste que L. Alcoff conclut sa critique originale de la pensée du philosophe allemand dont elle tente, pourtant, dans les pages précédentes, de réhabiliter tout le potentiel féministe<sup>128</sup>. Et c'est là que je propose de reprendre le flambeau et d'explorer plus avant le potentiel féministe post-/décolonial de l'herméneutique gadamérienne

<sup>124</sup> W. D. MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *op. cit.*, note 26, p. 208.

<sup>125</sup> *Id.*, p. 214.

<sup>126</sup> *Id.*, p. 210.

<sup>127</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 18.

<sup>128</sup> L. ALCOFF, *op. cit.*, note 11, p. 255-256.

en partant de la thèse centrale que cette épistémologie défend et qui s'articule, de manière topique, autour de la notion d'« entre-deux », telle qu'appliquée à celle de tradition. On l'a vu dans le premier mo(uve)ment, Gadamer affirme que

« [c]ette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. *C'est dans cet entre-deux (Zwischen) que l'herméneutique a son véritable lieu* »<sup>129</sup>.

De là, il en faut très peu pour que l'herméneutique ne soit au fond toujours déjà une forme inexplorée de « pensée-frontière ».

Malheureusement, et tout en possédant l'ambivalente dynamique de la critique décoloniale, l'herméneutique gadamérienne reste en fait, à y regarder de plus près, condamnée par le paradigme colonial dans lequel elle inscrit cette ambivalence, laquelle oscille entre le familier et l'étranger, entre le même et l'Autre. Il s'agit de fait d'une fausse oscillation puisqu'elle repose sur le choix toujours déjà fait de privilégier le familier, précisément qualifié de tel du fait de cette pré-orientation égotique qui façonne la dimension tautologique du paradigme colonial dont l'herméneutique gadamérienne est en fin de compte une dérivée avérée. Dès lors, la définition condensée du projet herméneutique selon laquelle « la compréhension d'autrui aboutit à la compréhension de soi »<sup>130</sup> perd toute sa radicalité et prend un tout autre sens, celui d'une appropriation – si ce n'est d'une colonisation – épistémique du monde pour son propre bénéfice<sup>131</sup>. Le « com-prendre » (*com* vient de *cum* qui veut dire avec) laisse alors voir toute la problématique littéralité de son étymologie, et la dialectique de l'analogie comme fondement de l'épistémologie occidentale son inévitable biais totalitaire<sup>132</sup>. Ce

<sup>129</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 317. Les italiques sont d'origine.

<sup>130</sup> A. B. NESCHKE, *op. cit.*, note 1, p. 20.

<sup>131</sup> Voir par exemple ce qu'il dit du phénomène de la « distinction » : « La distinction est toujours réciprocity de rapport. Pour aboutir à un contraste, il faut qu'une chose se détache (*abhebt*) par rapport à une autre et réciproquement. C'est pourquoi toute distinction fait voir aussi ce par rapport à quoi une chose prend relief. » H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 327.

<sup>132</sup> Tlostanova et Mignolo parle ainsi de rapport de « fausse analogie » ; M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 17-18. En guise d'exemple, voici ce que Hans Vaihinger, un des grands philosophes néokantiens du tournant du XX<sup>e</sup> siècle, disait justement de la façon dont notre cognition fonctionne : « *[a]ll knowledge, if it goes beyond simple actual succession and co-existence, can be analogical. [...] All cognition is the apperception of one thing through another. In understanding, we are always dealing with an analogy and we cannot imagine how otherwise existence can be understood. Anyone acquainted with the mechanism of thought knows that all conception and cognition are based upon analogical apperceptions. The only ideational constructs by means of which existing things can be apperceived are either the corresponding general conceptions or other concrete objects. But since these are in themselves inconceivable, all these analogies only give rise to an apparent understanding* » ; H. VAIHINGER, *The Philosophy of « As If »*, Harcourt, Brace and co. ; K. Paul Trench Trubner, 1924, p. 29-30.

sont ces mêmes critiques que plusieurs féministes ont formulées à l'encontre justement du modèle dialogique que porte l'herméneutique gadamérienne<sup>133</sup>. Usant de leur suspicion épistémologique habituelle, iels\* mettent ainsi en doute la neutralité toute radicale parce que postulée par le canevas du dialogue sur lequel Gadamer tisse les impensés de la compréhension. Prenant place entre le « je » de l'interprète et le « toi » du texte, ce dialogue postule « une dialectique question-réponse » que Gadamer décrit comme suit : la compréhension « se rapporte [...] comme question à la réponse attendue du texte. Cette attente d'une réponse présuppose elle-même que celui qui questionne soit atteint et appelé par la tradition »<sup>134</sup>. Si L. Alcoff loue la féminine ouverture au texte et donc à l'Autre que ce dialogue-dialectique emporte, surtout en ce qu'elle met en avant la compréhension comme procédé expansif de connaissance et non pas le savoir comme substrat étroit de propositions préformattées<sup>135</sup>, d'autres auteures interrogent l'authenticité de l'ouverture ainsi postulée<sup>136</sup>. Pour Corradi Fiumara, deux objections doivent être soulevées. S'appuyant sur la pensée de Luce Irigaray – comme spivakienne avant l'heure, l'auteure demande ce qui se passerait si le texte, objet des questions, se mettait lui aussi à en poser ou tout simplement à parler<sup>137</sup>. En outre, et révélant plus avant la logique unidirectionnelle de ce dialogue qui s'apparente ainsi plus à un interrogatoire qu'à un authentique échange, elle fait valoir que

*« [a] dialogue based on questions is only illusorily open, for authentic openness is essentially based on a capacity to listen. The posing of questions, moreover, is an intellectual practice involving only a part of the human being, while the practice of listening requires the fullness of the embodied person »*<sup>138</sup>.

Nous rappelant aux critiques émises plus haut au sujet de la désincarnation inavouée de l'interprète gadamérien, ces objections ouvrent véritablement le dialogue herméneutique en ce qu'elles éclairent d'une lumière non-aveuglante la face cachée de cet entre-deux, lui redonnant toute sa profondeur alors qu'elle manquait en fait, jusqu'alors, singulièrement de relief<sup>139</sup>. En sus de prendre racine dans la pratique éthique d'une écoute authentique qui remplace le questionnement qui censure<sup>140</sup>, ce relief caractérise un phénomène dialogique véritablement critique, selon

<sup>133</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 393 et s.

<sup>134</sup> *Id.*, p. 401.

<sup>135</sup> L. ALCOFF, *op. cit.*, note 11, p. 239-241.

<sup>136</sup> M. FLEMING, *op. cit.*, note 79, p. 111.

<sup>137</sup> G. CORRADI FIUMARA, *op. cit.*, note 109, p. 135.

<sup>138</sup> L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 138-139.

<sup>139</sup> Je détourne ici la notion de relief élaborée par F. Ost et J. Lenoble justement au sujet des figures du texte, de l'auteur et de l'interprétation ; F. OST et J. LENOBLE, *op. cit.*, note 66, p. 81-82.

<sup>140</sup> G. CORRADI FIUMARA, *op. cit.*, note 109, p. 134-135.

le qualificatif utilisé par V. Vasterling. Pour être critique, le dialogue herméneutique doit ainsi supposer bien plus que l'assentiment ou la fusion (ou alors leur simple impossibilité) en relation avec un sujet précis<sup>141</sup>, il doit par ailleurs reposer sur l'existence de standards d'évaluation qui soient communs aux deux interlocuteurs<sup>\*142</sup> et sans lesquels il ne serait qu'une aporie ou, au mieux, la juxtaposition de deux soliloques et, au pire, un monologue du dominant. C'est en ce sens que, opérant une première forme de relance du cercle herméneutique, Vasterling souligne le rôle fondamental que jouent la reconnaissance de la pluralité et de l'altérité, sur une base égalitaire<sup>143</sup>, dans la fonction critique du dialogue véritablement ouvert. Radicalisant la pensée gadamérienne et ses germes critiques sous-exploités<sup>144</sup>, elle rappelle que

*« [i]t is only the open, dialogical confrontation with other worldviews and evaluative standards that can make us aware of our own views and standards. And it is only the recognition of other views and standards as other that enables the process of critical reflection on our own views and standards. Recognizing the other's perspective as other, instead of recognizing myself (my own perspective) in the other's perspective, enables me to distance and hence differentiate myself from my own perspective, from the views and standards I have grown up with and take for granted. It helps me to realize that there are other and maybe better ways to live life and inhabit the world. Critical reflection on my own views and standards may or may not lead to revision and subsequent agreement with the other. But whether we reach agreement or not, critical reflection will at least have checked the well-intentioned but uncritical impulse Gadamer urges us to follow: to recognize ourselves in the other and stay comfortably at home in the world as we know it »<sup>145</sup>.*

<sup>141</sup> Pour M. Lugones, notamment, le paradigme de l'unité est conceptuellement lié à celui de la domination ; M. LUGONES, « Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception », (1987) 2-2 *Hypatia* 319, p. 3.

<sup>142</sup> V. VASTERLING, *op. cit.*, note 101, p. 165. Voir aussi la stimulante description de L. Code : « *Good listening is rare, and not all listening is innocent: there is listening that hears what it wants to hear, forces what it hears into ready-made categories, or uses what it hears to its own ends, as both Fleming and Corradi Fiumara remind us. There is a kind of silence that can be manipulative in prompting responses that the questioner expects or wants, even without saying so. But responsible listening can be learned, communicatively and emulatively. Nurtured in reciprocal processes of checking and rechecking, it can stand as a regulative ideal, open to negotiation about just how it might be realized.* » L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 32-33.

<sup>143</sup> V. VASTERLING, *op. cit.*, note 101, p. 171.

<sup>144</sup> À tout le moins deux : d'abord, juste deux pages après avoir décrit le dialogue comme dialectique (problématique) question-réponse, Gadamer fait cependant référence à la notion de conversation dans laquelle les interlocuteurs sont entraînés, voire empêtrés, de sorte que c'est la conversation qui les mène plutôt que l'inverse ; H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 405. S. Freudenberger fait justement le parallèle entre cette posture moins totalisante et la notion de conversation telle que construite par D. Haraway : « *By employing the concept of 'conversation,' both Haraway and Gadamer call attention to the fact that we ('we' epistemic subjects) are, to be sure, active, but that we are neither exclusively nor omnipotently involved in the process of world creation.* » S. FREUDENBERGER, *op. cit.*, note 12, p. 276-277. Le second germe se trouve ensuite dans la réhabilitation des préjugés sur laquelle repose l'herméneutique gadamérienne : voir, dans le mo(uve)ment précédent, autour de la note 49.

<sup>145</sup> V. VASTERLING, *op. cit.*, note 101, p. 167.



Cette première relance faite, il faut néanmoins savoir en dépasser la profonde dimension altérisante dissimulée derrière le vernis de la pluralité égalitariste accueillie en exergue. S'il est tout à fait essentiel en effet de ne pas faire de l'acte herméneutique un procédé cognitif totalisant de colonisation de l'Autre par (fausse) analogie, ainsi que Vasterling le décrypte bien, on ne saurait s'en tenir là sans contribuer, même depuis une perspective critique qui vise à l'autoréflexivité nécessaire à la transformation de nos mondes injustes, à la perpétuation d'une forme, même ténue et bien intentionnée, d'« arrogant perception »<sup>146</sup>. La question se pose donc de savoir comment parler de et à l'Autre en dehors de l'univers; la question se repose en fait de savoir comment converser et habiter avec l'Autre les frontières de notre plurivers<sup>147</sup>. C'est Emmanuel Levinas qui nous propose une réponse toute en nuance, quoique toujours très abstraite, avec son éthique de l'altérité qui renverse précisément le dialogue gadamérien puisque cette éthique repose sur la remise en question du Même par l'Autre<sup>148</sup>, et non plus le questionnement de l'Autre par le Même. Pour Levinas, la pensée occidentale est marquée par un ontologisme impérialiste qui ne peut penser qu'à partir de l'intériorité de soi-Même, forçant alors l'Autre qui est extériorité à devenir un bout du Même (intérieur) à travers l'appropriation noétique<sup>149</sup>. C'est pourquoi le Même doit renoncer à vraiment comprendre l'Autre dont l'essence excèdera toujours les limites de notre intériorité et existe en tant que tel, comme être et non pas comme simple concept approprié<sup>150</sup>. De sorte que la relation que je peux nouer avec l'Autre est, selon l'expression lévinassienne, une « relation et non-relation », une rencontre qui échoue à établir un rapport de parité ou une compréhension mutuelle<sup>151</sup>. Mais cette relation non-relation, s'exprimant à travers l'« interpellation » que constitue le visage de l'Autre et qui me met en contact avec une vérité qui est au-delà de moi-Même: en tant qu'indépassable extériorité, l'« interpellation » bouleverse ainsi la totalité de mon intériorité puisqu'elle me fait réaliser, à un niveau inconscient, que ce que je croyais seulement mien est tout autant sien, formant la base de la responsabilité que j'ai envers l'Autre<sup>152</sup>. Infinie, cette responsabilité est à la mesure de l'incommensurabilité de l'Autre<sup>153</sup>. Surtout, elle procède de l'asymétrie de la relation sans relation qui l'instaure et au cœur de laquelle se trouve le bien puisque l'éthique de l'altérité, elle, humble perception, n'est possible que lorsque l'Autre compte plus que moi-Même<sup>154</sup>. Second mode de relance indispensable, c'est donc bien cette éthique de l'altérité qui rend

<sup>146</sup> M. LUGONES, *op. cit.*, note 141, p. 4.

<sup>147</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 17.

<sup>148</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, 2008, p. 24-25.

<sup>149</sup> *Id.*, p. 25-26.

<sup>150</sup> E. LÉVINAS, *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, 1991, p. 21-22.

<sup>151</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>152</sup> *Id.*, p. 73-75, p. 206-207 et 223.

<sup>153</sup> E. LÉVINAS, *op. cit.*, note 148, p. 222-223 et 225.

<sup>154</sup> *Id.*, p. 281.



possible – et surtout véritablement radicale – la conversation dont l’herméneutique gadamérienne a fait son idéal discursif, tout en le rendant inatteignable du fait de ses propres impérities.

Ceci éclaire alors toute la force originale de l’invitation de Corradi Fiumara à, d’abord, abandonner la voie de l’épistémologie (traditionnelle) laquelle « *is relieved of the burden of inquiring about the plurality of epistemologies or of their coexistence [...] [as] it only seeks the literal, translucent exchanges that take place within a circumscribed enclave of homogeneous knowledge* »<sup>155</sup> afin de mettre à sa place en œuvre ce qu’elle nomme avec poétique radicalité une véritable « épistémophilie », c’est-à-dire une « *attitude involving the whole embodied person – with the corollary that [it] is open to both listening and questioning* »<sup>156</sup>. Et même plus, posant justement la question de/à la question, l’épistémophilie (d’origine féministe) interroge, en les révélant, les limites innées de l’épistémologie<sup>157</sup> et se positionne par conséquent potentiellement comme une « pensée-frontière », capable non seulement de (re)penser ce que Corradi Fiumara appelle les connections intraépistémiques, mais aussi et surtout, les devenirs herméneutiques et les relations interépistémiques<sup>158</sup>. Que serait alors cette herméneutique épistémophilique pensée à l’aune post/décoloniale? Ce serait d’abord une forme de résistance – et cela transparait, même de manière abstraite ou seulement d’un point de vue de genre dans les écrits de Corradi Fiumara<sup>159</sup>. Pour Pierre-Alexandre Cardinal en effet,

« [r]esistance posits itself as the claim of a collective agency that seeks to recover a negated ontology. It never completely situates the meanings of its claim within the field of the dominant episteme, [...] nor completely in its own scheme of reference. Resistance is a process of “border-thinking” that describes and makes sense of the reality of both sides of the divide without taking the position of either side. However, it does not situate itself in a completely disembodied, “objective” realm of cognizance either, as this would entail the reinforcement of a new knower/known or modern/colonial divide, but rather in an embodied experiential position of an agent who understands both sides of the divide by

<sup>155</sup> G. CORRADI FIUMARA, *op. cit.*, note 109, p. 143.

<sup>156</sup> *Id.*, p. 134.

<sup>157</sup> Corradi Fiumara le dit de manière remarquable ici : « *Adhering to the primacy of the question would thus be the way to participate in the dominant ‘forms of life’ – even if they turn out to be ‘forms of death.’ In this stagnant and numbing outlook we are illusorily induced to believe that the latest ‘philosophical question’ will surely resolve our state of epistemic boredom – indeed a poor substitute for epistemophilia. Attributing to the question the entire array of the different interpretative approaches, without assuming responsibility for the choice, may only serve to obscure vital aspects of the hermeneutic endeavor* ». *Id.*, p. 136. Elle rappelle, en outre, au paragraphe suivant que le vocable « arrogance » a pour origine le verbe « *ad rogare* » qui signifie « approcher avec une question », ce qui nous ramène directement au mode de perception arrogant dénoncé par Lugones et dont j’ai fait état un peu plus haut.

<sup>158</sup> *Id.*, p. 145.

<sup>159</sup> *Id.*, p. 137-140.

*means of crossing these two spaces or traditions. Pluritopic hermeneutics is the consecration of this possibility of interactive knowledge, of being able to cross, or to bridge spaces*<sup>160</sup>.

Cette capacité à traverser des espaces épistémiques a justement été théorisée par Lugones dans sa réflexion séminale sur ce qu'elle appelle le « *world-travelling* »<sup>161</sup> et qui permet de redonner vie pleine et entière aux « visages », pour reprendre le terme lévinassien, qui, dans l'herméneutique monotopique traditionnelle, ne sont que des masques fantomatiques sans consistance<sup>162</sup>.

Si bien que, si on prend toute la mesure des deux relances suggérées plus haut et du nouveau mode épistémophilique qu'il requiert, le cercle herméneutique gadamérien ne peut rester intact. Faisant œuvre d'une mise en abyme presque vertigineuse, il me faut pourtant penser à partir du cercle pour le changer. C'est bien là que toute la potentielle radicalité de l'herméneutique gadamérienne trouve à s'exprimer : parlant depuis le cercle, je réalise ses limites et m'en défaits<sup>163</sup> petit à petit, tout en restant, de manière indépassable, dans les sphères de la langue et de la tradition<sup>164</sup>. C'est pourquoi ce mouvement circulaire progressivement amélioré, et que je nommerai *transmutation* (et non plus fusion donc), intègre une impulsion à la fois diagonale, de traversée, et verticale<sup>165</sup>, de dépassement éthique, et devient *spirale*<sup>166</sup> herméneutique. Dans cette pluridimensionalisation féministe<sup>167</sup> post-/

<sup>160</sup> P.-A. CARDINAL, *op. cit.*, note 32, p. 49.

<sup>161</sup> Selon ses propres mots : « Those of us who are « world »-travellers have the distinct experience of being different in different « worlds » and of having the capacity to remember other « worlds » and ourselves in them. » M. LUGONES, *op. cit.*, note 141, p. 11-12.

<sup>162</sup> *Id.*, p. 17-18.

<sup>163</sup> L'action de la pensée-frontière est celle de « se défaire » des théo- et égo-logiques épistémiques coloniales. Traduit en anglais par « delink », il s'agit originellement du verbe « desprendre » en espagnol (d'après le terme du sociologue péruvien Anibal Quijano) ; W. D. MIGNOLO et M. V. TLOSTANOVA, *op. cit.*, note 26, p. 218-219.

<sup>164</sup> S. J. HEKMAN, *op. cit.*, note 10, p. 195 et 197.

<sup>165</sup> Pour Lévinas justement, « la relation avec l'étant [...], invocation d'un visage et déjà parole » est « un rapport avec une profondeur plutôt qu'avec un horizon – une trouée de l'horizon [...] ». E. LÉVINAS, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », dans *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset et Fasquelle, 1991, p. 13-24, spéc. p. 23.

<sup>166</sup> Je reprends le modèle noétique suggéré par A. N. Jaggar : décrit comme non-hiérarchique et antifondationaliste, il prend la forme d'une spirale ascendante ; A. N. JAGGAR, *op. cit.*, note 108, p. 165. Il serait utile, à une autre occasion, de s'intéresser plus avant, d'un point de vue féministe post/dé-colonial, au monisme dialectique dont la spirale est le symbole et que l'on retrouve, malgré son postulat monotopique suspect, dans de nombreuses philosophies. Voir également le modèle métaphorique du « serpent-corde » tiré de la tradition philosophique indienne non-dualiste de l'Advaita tel qu'appliqué à une critique radicale des droits humains ; R. KAPUR, *Gender, Alterity and Human Rights. Freedom in a Fishbowl*, Elgar 2018, p. 10 et s.

<sup>167</sup> Pappas et Cowling parle d'une situation herméneutique hétérogène où les deux sujets sont transformés, leurs positions respectives non-fixées et leur relation renégotiée ; R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 224-225.

décoloniale de la compréhension, on trouve tout à la fois le relief de la corporéité des sujets, à tout les sens du terme, de cette conversation, et celui de la suspension responsable que convoque, l'interpellation, c'est-à-dire le silence vecteur de l'écoute attentive et/ou produit du non-savoir enfin acceptable et accepté<sup>168</sup>. Bouclant moi aussi ici une boucle, j'avais esquissé ce mouvement de reconfiguration radicale de l'herméneutique philosophique par le choix des trois épigraphes placées en exergue de ce papier: l'énergie salvatrice de la conscience mestiza nous permet, et nous oblige, à mieux comprendre; ce mieux comprendre n'est possible qu'en comprenant mieux et/ou moins. Surtout, ce mieux comprendre ne découle pas du jeu agonistique entre interprète et tradition, dont Gadamer s'inspire<sup>169</sup>, mais bien du jeu espiègle et spontané que Lugones défend comme modalité d'un « *world-travelling* » dit alors « *playful* » et qui serait plus juste :

*« This is a particular metaphysical attitude that does not expect the world to be neatly packaged, ruby. Rules may fail to explain what we are doing. We are not self-important, we are not fixed in particular constructions of ourselves, which is part of saying that we are open to self-construction. We may not have rules, and when we do have rules, there are no rules that are to us sacred. We are not worried about competence. We are not wedded to a particular way of doing things. While playful we have not abandoned ourselves to, nor are we stuck in, any particular "world". We are there creatively. »*<sup>170</sup>

Dont acte. Sauf peut-être, justement, lorsqu'on est situé au coeur, pour ne pas dire lorsqu'on incarne, le monde des règles, la question alors demeurant: comment s'en défait-on?<sup>171</sup>

### III. Une épistémophilie de la justice (internationale): « *Can the Subaltern(s) judge?* »

Alors que le premier mo(uve)ment de ce papier se terminait sur une refonte de l'herméneutique juridique à l'aune gadamérienne de son exemplarité, le second mo(uve)ment nous invitait à investir et habiter la frontière féministe post/dé-coloniale d'une épistémologie de l'interprétation, devenue alors épistémophilie de la

<sup>168</sup> L. CODE souligne justement toute l'importance de ces espaces de non-savoir que recèle l'éthique de l'écoute et qui sont, depuis toujours, négligés ou condamnés par les épistémologies traditionnelles; L. CODE, *op. cit.*, note 12, p. 33.

<sup>169</sup> Et d'autres, après lui, pour justement parler du droit; F. OST et M. VAN DE KERCHOVE, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, PUF, 1992.

<sup>170</sup> M. LUGONES, *op. cit.*, note 141, p. 15 et 16-17. Italiques d'origine.

<sup>171</sup> Je reprends ici, en le mettant à la sauce décoloniale (voir note 158), le titre de la *Revue des études féministes, queer et postcoloniales Comment s'en sortir? (CSS)* et qui s'inspire du titre d'un ouvrage de la philosophe Sarah Kaufman paru en 1983.

résistance métaphysique, dès lors réfractaire aux catégories et aux règles, la plupart étant des dérivées du paradigme colonial. Quid alors de notre soit-disant exemplaire herméneutique juridique, un mode du comprendre qui repose pourtant en premier lieu sur ces notions problématiques? Plus radicale que la critique féministe du droit qui n'en relevait et n'en proposait de « réformer » que l'annihilante binarité<sup>172</sup>, la critique féministe décoloniale semble, par essence, être antinomique de l'activité juridique toute entière. Peut-on véritablement se défaire du point de vue monotopique colonial et totalisant pour penser la dimension herméneutique de ce que l'on appelle, par métonymie pratique mais équivoque, la justice (internationale)? Parce que, même depuis le point de vue critique de l'interposition signifiante telle que nous l'avons exposée lors du premier mo(uve)ment, l'intersubjectivité et l'intertextualité qu'il met en œuvre et dans lesquelles il s'inscrit par essence, ne déploient leur effet que dans une grille instituée et perpétuée par des règles juridiques qui procèdent de la pensée moderne (même critique, même postmoderne) occidentale sur le droit. De sorte qu'on échoue face à la même interrogation-aporie, mais pour le domaine juridique, que celle fameusement mise en exergue par Gayatri Chakravorty Spivak dans sa réflexion éponyme: *Can the Subaltern Speak?*, interrogation-aporie que j'ai reprise, en la détournant, dans l'intitulé de ce troisième mo(uve)ment, pour en annoncer la difficulté.

Pour la philosophe postcoloniale en effet,

« [*t*]bis [*critical Western*] *S/subject, curiously sewn together into a transparency by denegations, belongs to the exploiters' side of the international division of labor. It is impossible for contemporary French intellectuals to imagine the kind of Power and Desire that would inhabit the unnamed subject of the Other of Europe. It is not only that everything they read, critical or uncritical, is caught within the debate of the production of that Other, supporting or critiquing the constitution of the Subject as Europe. It is also that, in the constitution of that Other of Europe, great care was taken to obliterate the textual ingredients with which such a subject could cathect, could occupy (invest?) its itinerary – not only by ideological and scientific production, but also by the institution of the law* »<sup>173</sup>.

Le droit se trouvant ainsi démasqué comme formant le cœur de l'entreprise (politico-économique et épistémique) coloniale, l'exemplarité de l'herméneutique juridique en dénonce alors, encore une fois, les limites noétiques, à la mesure de celles qui ont néanmoins été dépassées dans le mo(uve)ment précédent. S'il

<sup>172</sup> S. H. WILLIAMS, *op. cit.*, note 114, p. 66 et 74.

<sup>173</sup> G. C. SPIVAK, « Can the Subaltern Speak? », dans B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS et H. TIFFIN (dir.), *The Post-colonial Studies Reader*, Taylor & Francis, 2006, p. 24-28, spéc. p. 24. (Pour la version longue de son essai qui reste toutefois moins accessible, voir G. C. SPIVAK, « Can the Subaltern Speak? », dans C. Nelson et L. Grossberg [dir.], *Marxism and the Interpretation of Culture*, 1988, p. 67-111.)

est possible de se défaire de l'éthos colonial dans le cadre de l'herméneutique philosophique et si, comme Gadamer le prétend<sup>174</sup>, le phénomène herméneutique n'est qu'un, les leçons décoloniales du mo(uve)ment précédent devraient être, au moins, partiellement applicables à l'herméneutique juridique, et la réponse à l'éternelle interrogation spivakienne un peu moins désenchantée<sup>175</sup>. Ce qui est sûr, du reste, c'est que l'exercice s'avère indispensable étant donné précisément l'exemplarité (coloniale) de l'herméneutique juridique et ce, au moment même où elle se pose comme matrice du rendre justice. Si l'herméneutique philosophique avait pour but de décrypter l'engendrement de la vérité par la compréhension, l'herméneutique juridique vise à l'établissement d'une vérité judiciaire, plus de l'ordre du vraisemblable du reste<sup>176</sup>, et sur laquelle repose la justice comme cause finale véritable de l'entreprise juridique. Au-delà de la justice épistémique d'une herméneutique philosophique refondée par la critique féministe post/décoloniale, quelle autre justice par le droit lorsque l'herméneutique qui l'anime se radicalise, particulièrement au niveau international où l'(in)congruence entre rhétorique justicière et iniquités structurelles est d'autant plus marquée et visible ?

Avec la profonde relance que le second mo(uve)ment de ce papier a imprimée sur notre façon de comprendre le comprendre, on réalise qu'on ne peut pas juste plaquer la spirale de la transmutation mise à jour sur la figure de l'interposition signifiante sans au préalable en déconstruire les impensés liés au contexte spécifique du juridique, et du juridique international notamment. Il ne fait plus aucun doute à présent que la façon qu'on avait, à travers cette figure pourtant novatrice à bien des égards, de réinstaurer l'interprète au cœur de l'acte d'interprétation est limitée à bien des égards, et exige que l'on repense véritablement la notion d'incarnation matérielle (et corporelle) de l'herméneutique juridique. L'analyse en vue de refonte de cette incarnation est bidimensionnelle dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de jeter la lumière sur la matérialité corporelle di\* juge, laquelle est constamment dissimulée sous la significative robe noire qu'iel\* revêt pour officier, mais également de dévoiler les corporités institutionnelles et conceptuelles qui l'enserrent toujours déjà et dont il faudrait li\* délivrer pour l'instaurer réellement comme actrice\* de la (re-)production du droit. C'est tout particulièrement le cas en droit international où les seuls

<sup>174</sup> Voir à la note 57.

<sup>175</sup> Pour Spivak, non seulement il est impossible pour le subalterne de parler de lui-même pour lui-même, en dehors de la grille épistémique coloniale, mais cela est encore plus impossible pour la subalterne qui a été doublement effacée par le phallogentrisme (post-)colonial ; G. C. SPIVAK, *op. cit.*, note 173, p. 28.

<sup>176</sup> Au niveau épistémologique à tout le moins. Sur la vérité juridique comme vraisemblance, voir l'avant-propos d'E. WYLER à mon ouvrage ; B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 31, p. xvii. Sur le rapport entre droit et vérité, voir *id.*, p. 51 et s. Par ailleurs et dans une perspective sémiotique éclairante, voir également E. LANDOWSKI, « Vérité et vérité en droit », *Droit et société*, 1988, vol. 8, p. 61-63.

sujets formellement incarnés de cet ordre juridique sont les états. De sorte que la figure de l'interposition signifiante ne peut en elle-même faire tout le travail de réincarnation qu'une approche féministe post/décoloniale réclame en vue de dévoiler et dépasser le rationalisme et l'étatisme auxquels elle ressort, malgré elle. J'ai parlé ailleurs de la psychose di\* juge qui, tout en étant co-producteur du droit international, en était en fait réduit\* à faire comme si iel\* n'en était encore et toujours que la bouche, selon l'expression de Montesquieu<sup>177</sup>. C'est que le mythe moderne du Léviathan a la peau dure, s'il en a effectivement une : le monstre anthropomorphique incarnant l'état et le plus souvent représenté comme la somme gigantesque des « hommes » ayant souscrit au contrat social, reste un être foncièrement pensant, à la force pure symbolique, le tout étant représentatif d'une masculinité stéréotypique affirmée<sup>178</sup> consubstantielle de l'état de droit omniscient mais désincarné. Au niveau international, l'absence de super-Léviathan est connue et l'état de droit, tout en mettant en avant une rhétorique profondément humaniste, est tout aussi désincarné dans sa manière de faire des corps humains des non-sujets ou des sous-sujets – des *subalternes*, la preuve en est que nombre de juridictions internationales ne leur sont toujours pas accessibles<sup>179</sup>. Ainsi, pour réincarner le droit (international) lequel, selon la formule aristotélicienne reprise par Gadamer<sup>180</sup>, trouve à y devenir meilleur, il faut continuer à le croire, il nous faut d'une part, mettre au jour son étatisme forcené en vue d'y résister et, de l'autre, repenser l'indépassable humanité des juges et de leurs méthodes interprétatives afin de leur et de nous rendre véritablement justice.

La figure de l'interposition signifiante, héritière d'une herméneutique gadamérienne, en perpétue donc les limites déconstruites dans le mo(uve)ment précédent. Retour sur soi valant réaffirmation par la bande d'une égo- (et théo-) politique de la connaissance, cette figure à la dimension critique en fait limitée contribue à continuer à penser le droit international depuis le prisme étatique. Tout en voulant le dépasser dans un mouvement de réincarnation qui prend la forme donc d'une présence entre-deux substantialisée et qui produirait le sens, cette présence n'est au fond intelligible qu'à partir du moment où les cloisons de cet espace de la réhistoricisation de l'interprétation sont celles qui font des états les sujets premiers et uniques de la production du droit international, et des Autres (dont li\* juge)<sup>181</sup> au mieux des passaires\* de sens et au pire des produits dérivés de ce dernier. Ce qui transparaît ainsi à travers les impensés de la figure,

<sup>177</sup> B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 30, p. 107 et s, et notamment p. 118.

<sup>178</sup> J. MIKALACHKI, *The Legacy of Boadicea: Gender and Nation in Early Modern England*, Routledge, 2014, p. 43s.

<sup>179</sup> B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 30, p. 152-153.

<sup>180</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 340-341.

<sup>181</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage collectif passionnant suivant : A. ORFORD (dir.), *International Law and its Others*, Cambridge University Press, 2006.

c'est toute la force de ce que Frédéric Mégret a qualifié avec grande justesse d'« étatsisme spécifique du droit international », ou, en d'autres termes, le fait que « le droit international s'organiserait avant tout comme un *discours de construction de la centralité* de l'État »<sup>182</sup>. Cette construction opérerait, toujours selon Mégret, à trois niveaux, engendrant trois monopoles fondamentaux en faveur de l'état : celui de la violence légitime internationale, celui de la « gouvernance » légitime du droit international et celui du projet réformiste international<sup>183</sup>. On comprend déjà, à demi-mot, comment le rôle di\* juge international·e, même pensé au travers de la figure de l'interposition signifiante, demeure par essence le produit des second et troisième monopoles étatiques. Pour ce qui est du monopole de la « gouvernance » légitime, Mégret relève à très juste titre le caractère tout à fait ambigu de la prise en compte, en droit international, des acteurs non-étatiques : se faisant l'écho de la critique postcoloniale élaborée par Anthony Anghie, il souligne ainsi la consubstantialité indépassable du sujet étatique et de l'acteur non-étatique, le premier étant toujours pensé comme le paradigme noétique et le second comme l'Autre amoindri – attitude qui façonne, on l'a vu, les rapports coloniaux depuis leurs débuts<sup>184</sup>. Mais cela veut également dire que l'Autre amoindri est toujours déjà seulement aperçu à travers le prisme biaisé des catégories paradigmatiques de l'étatique<sup>185</sup>. C'est bien ce rapport asymétrique instituant dont l'approche décoloniale veut se défaire, on l'a vu précédemment. Et c'est ce qui anime justement l'analyse brillante portée, dans cette perspective, par Cardinal en vue de montrer à quel point la structure coloniale forme le substrat du droit international<sup>186</sup>. Evoquant non pas un « étatsisme spécifique » mais un « *methodological nationalism* » et prenant pour exemple les luttes pour les indépendances des années 60-70, il expose ainsi comment toute résistance au droit international ne peut être reconnue et incorporée par ce dernier que par « *normative retroactive effect* »<sup>187</sup>. En serait-il de même d'une jurisprudence radicale qui, tout en remettant en question l'assise paradigmatique du « *methodological nationalism* », serait toujours, *a priori* et *a posteriori*, instituée et validée par les états ? Quelle subversion depuis la périphérie du centre ?

C'est bien là tout le problème. L'intersubjectivité que présuppose la figure de l'interposition signifiante n'est pas que d'ordre sémiologique, elle se retrouve également au niveau institutionnel et reflète, encore une fois tautologiquement,

<sup>182</sup> F. MÉGRET, *op. cit.*, note 27, p. 106.

<sup>183</sup> *Id.*, p. 107.

<sup>184</sup> Pour une vue moins critique mais peut-être plus nuancée d'un Autre colonial qui serait alors juste différend, et pas amoindri, voir M. HÉBIÉ, *Souveraineté territoriale par traité. Une étude des accords entre puissances coloniales et entités politiques locales*, PUF, 2015.

<sup>185</sup> F. MÉGRET, *op. cit.*, note 27, p. 116-117.

<sup>186</sup> P.-A. CARDINAL, *op. cit.*, note 32, p. 3.

<sup>187</sup> *Id.*, p. 46.



l'égalité statutaire et souveraine des sujets-producteurs et interprètes officiels du droit international que sont les états. À tel point que pour le faire exister, il m'avait fallu repenser li\* juge international·e comme partenaire de ceux qui l'instaurent. J'avais suggéré alors l'adoption d'un modèle d' « agence » (« *agency model* »<sup>188</sup>) afin de décrire la place que lui et son œuvre herméneutique occupent malgré tout dans le système juridique international<sup>189</sup>. Emprunté à un article que G. MacCallum consacre à l'intention du législateur en droit interne, la notion y est décrite de la manière suivante :

*« the legislature delegates certain responsibilities to other persons in connection with statutes, and in doing so, the legislature exhibits its intention to rely on the judgment and discretion of these persons concerning how to achieve what the legislature wants the statute to achieve. Consequently, the judgment of these persons, having been authorized by the legislature, may stand for the judgment of the legislature. These persons now have somewhat, if not actually, the status of agents of the legislature »*<sup>190</sup>.

De la même manière que li\* juge international·e devient agenx\* désigné·e des états lorsqu'iel\* règle leurs différends dans le cadre de sa juridiction conditionnée à leur consentement préalable. Il ne s'agit alors ni plus ni moins que d'une sorte de délégation de pouvoir, laquelle l'instaure ponctuellement comme parole souveraine tout en le contraignant à se faire, le plus possible, simple « ventriloque » de leurs propres intérêts et vision du droit international<sup>191</sup>. C'est en cela que li\* juge ne « médie » pas mais s'interpose, en tant que figure centrale et posée, car désignée et ainsi en charge<sup>192</sup>. Même altérisée et maîtrisée par essence, de cette interposition peut justement naître la transgression, selon le terme de G. Timsit. La transgression, c'est « la fissure, la différence radicale qui, se faisant jour dans la relation du juge et de la loi, permet au jugement à la fois d'accomplir la loi en ce qu'elle est écriture et de la dépasser en ses silences »<sup>193</sup>. Si la force créative et subversive du silence mise en exergue dans le mo(uve)ment précédent trouve ici une nouvelle illustration, la transgression herméneutique inscrit surtout, toujours

<sup>188</sup> Pour une critique féministe postcoloniale de la notion au vu de sa mise en œuvre en développement, voir K. WILSON, « Agency as 'Smart Economics': Neoliberalism, Gender and Development », dans GENDER, *Agency, and Coercion*, coll. Thinking Gender in Transnational Times, Palgrave Macmillan, 2013, p. 84-101.

<sup>189</sup> B. K. SCHRAMM, *op. cit.*, note 30, p. 145.

<sup>190</sup> G. MACCALLUM, « Legislative intent », dans R. S. SUMMERS (dir.), *Essays in legal philosophy*, Oxford, B. Blackwell, 1968, p. 237-273, p. 267. R. Kolb fait référence, quant à lui, à la notion d'« opérateur » ; R. KOLB, *Interprétation et création du droit international: esquisses d'une herméneutique juridique moderne pour le droit international public*, Bruylant, 2006, p. 782.

<sup>191</sup> G. TIMSIT, *op. cit.*, note 68, p. 194.

<sup>192</sup> C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978, p. 190-191.

<sup>193</sup> G. TIMSIT, *op. cit.*, note 68, p. 188.



selon Timsit, sa légitimité dans une sphère éthique supérieure puisqu'elle ressortira à la recherche de l'équité et de la justice<sup>194</sup>.

Je crois, comme tout·e ban\* jusnaturaliste – même critique<sup>195</sup> – qui se respecte, que c'est bien dans l'idée de justice et dans la quête vers sa réalisation que l'utopie juridique trouve toujours à se réinventer. Il ne saurait en effet y avoir d'historicisation de l'entreprise juridique, et de sa matrice herméneutique, sans que les valeurs, et certaines plus que d'autres, se retrouve encore et toujours au creux de l'analyse que l'on veut ici épistémophilique. Le droit international et sa rhétorique préambulaire particulièrement marquée à cet égard depuis le renouveau de la Société des Nations<sup>196</sup> se prête indéniablement bien à ce genre d'analyse. Charles Sampford s'interroge justement sur ce mythe du droit international moderne selon lequel, reprenant la formule de Rawls qu'il s'emploie à déconstruire, la justice serait la première vertu des institutions sociales<sup>197</sup>. Dans la même veine, Ibrahim Gassama peint un tableau sévère de l'évolution de l'éthique du droit international au cours des cinq derniers siècles. Il en dénonce l'hypocrisie ayant produit, selon lui, une incohérence et une incompetence discursives et matérielles profondes: en bref, « *[t]he law that once aided conquest and domination [which] was th[en] transformed into guiding principles of a future world built on sovereign equality, self-determination, human rights, peace, and economic cooperation* »<sup>198</sup>. Au-delà de cette contradiction historique, fondamentale, la rhétorique justicière que secrète le droit international est elle aussi consubstantielle de l'étatisme spécifique mis à jour par Mégret. On se rappelle ainsi au troisième monopole, évoqué plus haut, que ce paradigme engendre en faveur de l'état et qui est celui du projet réformiste du droit international: si l'auteur se concentre en l'espèce sur le droit humanitaire, le droit des migrations ou encore le droit des droits humains, il est aisé de voir que les juges internationaux font, la plupart du temps, de la justice interétatique tout autant un moyen – leur raison d'être, qu'un but – la sauvegarde des intérêts des souverains égaux. S'il existe des exceptions bienvenues, la plupart des systèmes mixtes devant lesquels les individus ont droit de cité tels que la Cour interaméricaine des droits humains dont certains arrêts sont connus pour leur radicalité<sup>199</sup>, la jurisprudence de la Cour internationale de

<sup>194</sup> *Id.*, p. 198.

<sup>195</sup> Voir S. GOYARD-FABRE, *Les embarras du droit naturel*, Vrin, 2002.

<sup>196</sup> Depuis cette époque, le droit international a été pensé comme vecteur de paix, laquelle englobe la notion de justice. (Que cela soit vrai ou non est bien entendu une toute autre histoire.) É. WYLER, « La paix par le Droit: entre réalité, mythe et utopie », dans L. BOISSON DE CHAZOURNES et M. GUSTAVO KOHEN (dir.), *International Law and the Quest for Its Implementation: Liber Amicorum Vera Gowlland-Debbas*, Brill, 2010, p. 467-488.

<sup>197</sup> C. SAMPFORD, « Is Justice the First Virtue of International Institutions? », dans *Rethinking International Law and Justice*, Ashgate, 2015, p. 281-302, spéc. p. 281.

<sup>198</sup> I. Gassama, *op. cit.*, note 19, p. 54-55.

<sup>199</sup> Voir notamment J. I. ACOSTA LÓPEZ, « The Cottonfield Case: Gender Perspective and Feminist Theories in the Inter-American Court of Human Rights Jurisprudence = El caso del Campo

Justice est à l'inverse peu surprenante : faisant primer l'immunité des états sur le droit à la justice de victimes de violations graves de leurs droits humains et du droit humanitaire, sa décision de 2012 relative aux immunités juridictionnelles en est le meilleur exemple<sup>200</sup>.

En sus d'illustrer toute l'injustice de la justice internationale et ainsi l'étendue du potentiel critique inutilisé de l'herméneutique, cet arrêt met surtout en évidence le fait que le système judiciaire international ne peut accueillir, si ce n'est même comprendre, certaines demandes qui lui sont faites. Le langage du droit international est éthiquement limité par le paradigme étatique historiquement déployé dans des institutions dont le but ne saurait de le ou de s'en défaire. C'est bien le paradoxe auquel était confronté la Cour en 2012<sup>201</sup>. Plus frappant encore, notamment d'un point de vue décolonial, un autre exemple doit être analysé ici : il s'agit de la résolution adoptée, en mars 2014, par les 15 états de la CARICOM (ou *Caribbean Community*) en vue de demander réparation au Royaume-Uni, aux Pays-Bas et à la France pour les dommages subis jusqu'à maintenant du fait de l'esclavage, de la traite négrière et de la colonisation. Cette résolution prend la forme d'un plan d'action de 10 points, dont la formulation d'excuses formelles, le financement du rapatriement des descendants légaux des africains\* kidnappés\* et transportés\* contre leur gré aux Antilles, la mise en place d'un programme de développement pour les autochtones dans les états caribéens, la reconnaissance de la crise de santé publique sévissant dans la région et qui résulte directement de l'expérience esclavagiste, génocidaire et ségrégationniste, sans oublier l'annulation de la dette dont les états caribéens ont hérité et souffrent encore aujourd'hui<sup>202</sup>. Portée par un cabinet d'avocats londonien, Leigh Day, qui s'est fait connaître pour sa défense réussie des intérêts de vétérans de guerre kényans contre le Royaume-Uni, la demande s'appuie sur la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale.

---

Algodonero: perspectiva de género y teorías feministas en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos », (2012) 21 *International Law: revista colombiana de derecho internacional* p. 17-54. Les derniers arrêts en date de la Cour interaméricaine de cette facture sont *Caso López Soto Y Otros vs. Venezuela* (2018) et *Caso Mujeres Víctimas de Tortura Sexual en Atencos vs. Mexico* (2018).  
<sup>200</sup> *Immunités juridictionnelles de l'Etat (Allemagne c. Italie; Grèce [intervenante])*, arrêt, *CIJ Recueil* 2012, p. 99. La décision rendue par la Cour en 2007 dans la longue et tentaculaire affaire opposant la Bosnie-Herzégovine à la Serbie-et-Monténégro est un autre exemple de ce type d'injustice lié au paradigme étatique : ici, la mise en œuvre des règles d'attribution de la responsabilité étatique ont empêché que le génocide pourtant caractérisé à Srebrenica soit imputable à la Serbie-et-Monténégro ; *Application de la convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (Bosnie-Herzégovine c. Serbie-et-Monténégro)*, arrêt, *CIJ Recueil* 2007, p. 43, aux paras. 379 et s.

<sup>201</sup> Et qu'elle aurait pu résoudre autrement : pour une réécriture féministe du jugement, voir Z. ALIOZI, B. K. SCHRAMM et E. YAHYAOUI, *Immunités juridictionnelles de l'Etat (Allemagne c. Italie; Grèce [intervenante])*, arrêt, *CIJ Recueil* 2012, dans L. HODSON et T. LAVERS (dir.), *Feminist Judgments in International Law*, Hart, à paraître.

<sup>202</sup> Voir la page « Reparations for Native Genocide And Slavery » sur le site de la CARICOM ; <http://www.caricom.org/reparations-for-native-genocide-and-slavery> (consulté le 7 mai 2019).

Faisant usage du langage, des catégories et des voies de recours du droit international, la demande s'inscrit donc toujours dans le paradigme interétatique tout en faisant valoir une posture radicale : mettant en avant l'actualité des conséquences des préjudices identifiés<sup>203</sup>, la demande porte, de manière unique, une vision juridique non-linéaire et transnationale du présent postcolonial.

Relevant d'une forme de pensée-limite, ou pensée-frontière selon l'approche décoloniale, elle contournerait, tout en les mettant au jour, deux principes structurants du droit international : un premier principe lié à la temporalité juridique et un autre à la personnalité juridique. C'est ce que l'analyse non-critique d'A. Buser nous révèle utilement<sup>204</sup>. Pour ce qui est de la temporalité, il montre comment le principe du droit intertemporel est un premier obstacle majeur aux demandes formulées par les états CARICOM. Selon ce principe technique « servant à établir le droit applicable compte tenu des changements intervenus entretemps dans l'ordre juridique pertinent »<sup>205</sup>, les faits de l'espèce doivent être appréciés à l'aune du droit qui leur était contemporain. De sorte que dans le cas en présence et au vu du fait que, de manière totalisante et donc tautologique, le droit international contemporain de la traite négrière, de l'esclavage et du génocide autochtone était précisément au mieux, muet ou au pire, permissif à cet égard, la demande des états CARICOM perd tout fondement et devrait être facilement rejetée par les états mis en cause, ou par un juge international peu créatif s'il venait à être saisi de l'instance<sup>206</sup>. On voit alors comment le rapport du droit international au temps et à l'histoire est loin d'être neutre et a-politique : bien au contraire, comme je l'ai dit ailleurs<sup>207</sup>, ce rapport est façonné par une éthique patriarcale et coloniale qui fait du droit international plus souvent le moyen de, que le remède (alors limité) contre la violence fondatrice de la relation à l'Autre, cette violence mettant en jeu un état dominant contre des entités non-étatiques dominées ou annihilées. C'est seulement en repensant ce rapport, parce qu'on repense cette relation – ce que j'ai proposé dans le second moment de ma réflexion, que le droit international de l'intertemporalité de façade et totalisante pourra être dépassée au profit d'une transtemporalité qui mettrait en avant une véritable responsabilité transgénérationnelle de l'auto-engendrement au (futur)

<sup>203</sup> Le cabinet Leigh Day parle ainsi de « *seeking a settlement for the impact of slavery on their communities today – not on the historic position of the individual slaves.* » Voir <https://www.leighday.co.uk/News/2013/July-2013/UK-law-firm-advises-Caribbean-reparations-committee> (consulté le 7 mai 2019).

<sup>204</sup> A. BUSER, « Colonial Injustices and the Law of State Responsibility: The CARICOM Claim for Reparations », (2017) 77-2 *Heidelberg Journal of International Law*, p. 409-446.

<sup>205</sup> M. G. KOHEN, *Possession contestée et souveraineté territoriale*, PUF, 1997, par. 337 et s ; 359.

<sup>206</sup> A. BUSER, *op. cit.*, note 204.

<sup>207</sup> B. K. SCHRAMM, « Interstellar Justice Now: Back to the Future of International Law », dans L. CASTELLANOS JANKIEWICZ, L. PASQUET et K. POLACKOVA VAN DER PLOEG (dir.), *Time and International Law*, Springer, à paraître.

présent<sup>208</sup>. Car c'est bien de responsabilité dont il s'agit après tout: seulement, le droit international de la responsabilité est lui aussi structurellement incapable de fournir les termes d'une conversation authentique avec les états CARICOM.

C'est le second principe-obstacle dont A. Buser fait état dans son analyse: il rappelle en effet que, même si une interprétation téléologique permettrait d'appliquer rétroactivement le droit international contemporain aux faits pertinents, le droit de la responsabilité ne trouverait de toute façon à s'appliquer que dans le cas où les états en cause aujourd'hui sont identiques, ou ont succédé, aux états concernés à l'époque<sup>209</sup>. Ce n'est de manière évidente pas le cas pour les états de la CARICOM qui sont, du fait même de la situation originelle, des créations autonomes et postérieures aux faits ayant généré la situation actuelle décriée. Si bien que la tautologie totalisante évoquée quelques lignes plus haut n'est pas que d'ordre temporel: elle ressort avant tout encore une fois au « *methodological nationalism* » dénoncé par Cardinal dans sa critique décoloniale du droit international. Les états CARICOM font ainsi face à une impasse sémiologico-juridique: comment dire la blessure coloniale, et obtenir réparation, lorsque celle-ci est historiquement et institutionnellement d'ordre intra- et trans-étatique et que le langage juridique lui n'entend que ce qui est d'ordre inter-étatique. L'obstacle temporel et l'obstacle statutaire s'entremêlent pour ne former qu'une seule et même aporie contre laquelle la réalité et la vérité post-/décoloniales achoppent et glissent dans un nouvel oubli<sup>210</sup>. Le cercle herméneutique se fait vicieux et ne peut accommoder que ce qui ressort aux horizons prédéterminés et désincarnés de l'entreprise coloniale étatique. Mais cette impasse sémiologico-juridique n'est pas une fin en soi. Bien au contraire, symptôme d'un acte de résistance extraépistémique<sup>211</sup>, elle signale en effet le fait que la demande formulée par les états CARICOM se situe bien en dehors de la logique coloniale, son incommensurabilité reflétant justement toute son authenticité décoloniale tout en, du fait de son statut de pensée-frontière (reprenant en partie le langage colonial du droit international), se posant comme une invitation à l'exploration des mondes qu'elle convie, de manière non-totalisante et sélective, à la table herméneutique pluritopique<sup>212</sup>.

<sup>208</sup> *Id.*

<sup>209</sup> A. BUSER, *op. cit.*, note 204.

<sup>210</sup> A. Buser mentionne également le régime de la protection diplomatique, une modalité judiciaire qui relève précisément des incohérences du nationalisme méthodologique, et qui ne serait lui non plus pas applicable en l'espèce compte tenu du délai passé depuis la disparition des victimes initiales; *id.*

<sup>211</sup> P.-A. CARDINAL, *op. cit.*, note 32, p. 49.

<sup>212</sup> L. LYSTRUP, *Decolonial Futures and the Law: Reflections on Mitigating Projects of Coloniality*, Mémoire de Master, Chicago, DePaul University, 2015, p. 106.

Même ignorée, écartée ou, au final, sans doute encore réglée selon les termes de l'herméneutique monotopique, cette invitation contient en elle le potentiel pour provoquer une prise de conscience, toute ponctuelle et limitée qu'elle soit, de la violence consubstantielle, historique et contemporaine que l'établissement et le maintien de l'ordre (néo-)colonial a engendré. Telle l'interpellation lévinassienne, la demande incommensurable des états CARICOM bouleverse épistémiquement l'intériorité coloniale et les cadres de référence du régime juridique qui a été construit pour la soutenir et la naturaliser. En révélant la dimension négationniste, la demande des états CARICOM participe ainsi de ces projets que S. Jodoin appelle de ses vœux en droit international, en vue de mettre en œuvre une véritable éthique de l'altérité en lieu et place de l'éthique statocentrique dont il dénonce l'étroitesse universaliste et la violence catégorielle et matérielle<sup>213</sup>. Pour les combattre, il suggère l'élaboration de stratégies ou projets de « *interpretive and epistemic counter-violence* », une contre-violence donc qui, selon la pensée de Patricia Tuitt dont il s'inspire, préserve le droit des excès d'une violence originelle, laquelle menace en permanence le rapport intime qui existe entre ce dernier et la justice<sup>214</sup>. Parce que, toujours selon Tuitt,

« *[t]he most immediate and effective restraint on law is for law to recognize and reflect upon its own violence – to be presented with the horror of its own force – for law's instinct for self-preservation would balk at removing itself entirely from the claims of justice.* »  
 « *[For] in that hesitation, in the minute space between the law's violence and the violence of the other – a space in which the law sees the terror of its own force – lies the space for justice* »<sup>215</sup>.

C'est dans ce sens que l'interposition signifiante di\* juge, matrice du dire droit et du dire juste et partant, toujours déjà situé à la frontière de ce qui en est et ce qui n'en est pas, peut véritablement faire transgression, c'est-à-dire contre-violence à ce qui l'a engendrée\*.

Nous permettant de repenser l'éthique du droit international, d'un point de vue féministe post/dé-colonial, cette stratégie de contre-violence interprétative exploite, en l'optimisant de manière véritablement radicale, l'entre-deux que constitue l'herméneutique philosophique. Dans la suspension-résistance qui déconnecte et reconnecte le droit à la justice, la stratégie de contre-violence interprétative crée, dans le cadre juridique, à la fois l'espace horizontal de la conversation entre les épistémès jusqu'alors en rapport de domination-oppression/annihilation et la texture verticale de la matérialité historique et contemporaine

<sup>213</sup> S. JODOIN, « International Law and Alterity: The State and the Other », (2008) 21 *Leiden Journal of International Law* 128, p. 21.

<sup>214</sup> *Id.*, p. 24. Il cite P. Tuitt, *Race, Law, Resistance*, Routledge, 2004.

<sup>215</sup> P. TUITT, *op. cit.*, note 214, p. 101 et 114; S. JODOIN, *op. cit.*, note 213, p. 25.

des conditions indépassables de cette conversation. On retrouve ici, en action, justement au cœur du discours suspicieusement autoproclamé comme justice et paix, la transmutation faite spirale ébauchée en fin du second mo(uve)ment de la présente réflexion. Refusant le constat biaisé d'une soit-disant absence d'un juste international, remédiant à la vision pessimiste d'un juste seulement artificiel tout en dépassant la figure ici par trop réaliste d'un juste négocié<sup>216</sup>, le juste transmuté est le pendant judiciaire de la vérité transmutée, produit d'une herméneutique pluritopique faisant advenir la trans-modernité. Notion élaborée par le philosophe Enrique Dussel<sup>217</sup>, la trans-modernité est cet espace où, son extériorité devenant visible et attribuable au Même, l'Autre peut (s')habiter, c'est-à-dire être ellui\*-même et mener l'entreprise décoloniale et ce, sur la base d'une vérité épistémique transmutée qui étend et renouvelle sans commune mesure les horizons modernes limités<sup>218</sup>. De la même manière, le juste transmuté serait de ces

« conquêtes, [de ces] gains de puissance de la pensée [qui] relèvent des droits de transgression qu'un individu, ancré dans un temps et dans un espace [ainsi que, j'ajouterais, dans un corps] donnés, soudain s'est accordé à [el]lui-même au dépens du *non-osé* jusqu'à [el]lui\*. »<sup>219</sup>

Prenant acte de sa responsabilité infinie envers les Autres qui comptent plus que ellui\* et qui, du reste, n'occupent pas sa position privilégiée mais avec lesquel·le·s iel\* partage peut-être des pans d'identité subalternes, cet individu·e, cet Autre du droit international, c'est li\* juge qui se réapproprie sa propre humanité, devenant humaniste-en-droit<sup>220</sup> au sens radical du terme, s'émancipant de l'institution moderne mortifère et contribuant à faire émerger, par devers ellui\* et par le biais du juste transmuté qu'iel\* (re-)formule, une alternative transmoderne au monotopique droit international<sup>221</sup>.

Si d'aucun suggère le pluralisme juridique comme voie déjà existante<sup>222</sup>, une autre alternative, plus radicale je crois, prendrait déjà modestement forme dans la mise en œuvre véritable, avec toutes les conséquences que cela implique, de la

<sup>216</sup> A. PAPAUX et E. WYLER, *L'éthique du droit international*, coll. Que Sais-Je?, Paris, PUF, 1997, p. 125, 106-107 et 123.

<sup>217</sup> E. D. DUSSEL, « Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », (2012) 1-3 *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. La maternité du terme reviendrait toutefois à la philosophe féministe Rosa María Rodríguez Magda; R. M. RODRÍGUEZ MAGDA, *La sonrisa de Saturno: hacia una teoría transmoderna*, Anthropos Editorial, 1989.

<sup>218</sup> M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 19.

<sup>219</sup> P. LEGRAND, « Au lieu de soi », *op. cit.*, note 25, p. 34. Italiques d'origine.

<sup>220</sup> *Id.* p. 13-16.

<sup>221</sup> Et non plus un droit international alternatif; P.-A. CARDINAL, *op. cit.*, note 32, p. 50.

<sup>222</sup> S. JODOIN, *op. cit.*, note 213, p. 24.

thèse trop souvent lue de manière étroite selon laquelle « [l]es règles n'existent pas de façon désincarnée ou abstraite, mais en fonction des sujets qu'elles lient »<sup>223</sup>. Et surtout de ceux\* qui les interprètent. Cela veut dire que le cercle relancé de l'herméneutique juridique féministe post/dé-coloniale, alors devenu spirale, usera ellui\* aussi de la notion d'incarnation, telle qu'on l'a décrite dans le mo(uve)ment précédent, comme d'un étalon pour mesurer sa dynamique transgressive. Incarner les règles, c'est donc incarner l'interprétation : cela demande que l'on s'interroge sur qui, très concrètement et pour reprendre la formule décoloniale du paragraphe précédent, mène l'entreprise herméneutique. Loin d'être anecdotique ou superflue, la réflexion sociologique sur la démographie des juges internationaux reste encore à faire si l'on veut réellement dépasser, ou à tout le moins apporter de la nuance au seul paradigme national. Une récente étude, extrêmement fertile, a montré combien la présence de juges femmes au sein des tribunaux et cours internationaux était encore trop faible ou concentrée dans certains domaines<sup>224</sup>. Fondamentale au vu justement des nombres en cause, cette étude mériterait d'être du reste élargie à une analyse intersectionnelle et recouvrant tous les genres afin de prendre la mesure véritable du monopole encore indéniable que les hommes blancs, cisgenre et bourgeois ont sur la justice internationale. Pas que ces derniers ne puissent être, eux aussi et malgré tout/eux, les artisans d'un juste transmuté mais bien plutôt parce que leur présence prédominante fait écho à la perpétuation du paradigme étatiste colonial, et pose la question de la légitimité démocratique (et épistémique) des institutions internationales contemporaines<sup>225</sup> et partant en effet, de la justesse de la justice qu'elles rendent. Refusant, ici aussi, une vision uniforme et totalitaire de la figure di\* juge qui, de fait, neutralise et naturalise la différence d'une certaine identité, on fera la paix avec l'idée selon laquelle « *who the judge is matters* », faisant de la différence – ou diversité de genre, race, classe, capacité, religion – une composante comme une autre du mérite à comprendre et donc à juger<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> J. COMBACAU et S. SUR, *Droit international public*, Paris, Montchrestien, 1993, p. 50. Cité par A. PAPAUX et E. WYLER, *op. cit.*, note 216, p. 123.

<sup>224</sup> N. GROSSMAN, « Shattering the Glass Ceiling in International Adjudication », (2016) 56-2 *Virginia Journal of International Law*, p. 339-406.

<sup>225</sup> A. VON BOGDANDY et I. VENZKE, *In Whose Name?: A Public Law Theory of International Adjudication*, Oxford University Press, 2014.

<sup>226</sup> J'élargis ici la pensée de E. Rackley ; E. RACKLEY, *Women, Judging and the Judiciary: From Difference to Diversity*, Routledge-Cavendish, 2012, p. 200 et 201. Dame Baroness Hale, la seule femme siégeant à la House of Lords, raconte justement, dans une conférence donnée en octobre 2016, comment sa différence avait peut-être plus à voir avec la classe que le genre, tous ses collègues masculins étant issus de la noblesse ou de la grande bourgeoisie alors qu'elle n'a que des origines économiques très modestes ; consultable en ligne à <https://www.soas.ac.uk/law/events/22oct2015-school-of-law-inception-lecture-2015-life-in-the-supreme-court.html> (consulté le 7 mai 2019).



Surtout, il s'agira pour les juges elleux\*-mêmes, et les internationalistes dans leur ensemble, observateurs-participants à la cause, de prendre conscience des (auto-)récits mythologiques qui fondent leur statut et la façon dont iels\* devraient, ou en fait pourraient, se décharger (mieux) de leurs fonctions. S'intéressant précisément à la manière dont l'internationalisme s'incarne dans le domaine emblématique de l'intervention dite humanitaire, Anne Orford rappelle presqu'acerbement que

« [L]anyers [including judges] understand themselves as acting objectively in their professional roles, outside the realms of the everyday. Nevertheless, like all other human beings, lanyers are produced not only through professional and disciplinary training, but also through “pedagogies of everyday life”. The roles international lawyers imagine for themselves as global saviours and problem-solvers in their writing about intervention are unimaginable outside a world defined and ordered according to categories of gender, class, race and sexuality. Those roles only make sense if the assumptions learned as part of being middle-class colonising men and women, for example, are taken for granted »<sup>227</sup>.

Ce sont ces préjugés ressortissant doublement à l'intime qui doivent être mis à jour par li\* juge ellui\*-même s'iel\* souhaite concrètement se défaire de ses impensés coloniaux et adopter une posture décoloniale mettant en jeu une herméneutique pluritopique, ou à tout le moins, révélant les angles morts de l'herméneutique monotopique qui a fondé sa pensée et son activité interprétative jusqu'alors, façonnant de manière limitée et orientée le sentiment du juste qui l'anime<sup>228</sup>. Cette posture introspective relève sans doute de la gageure pour ceux\* qui occupent depuis toujours dans leurs corps, et dans les imaginaires sociaux et professionnels, des positions de grand privilège, lequel enseigne l'auto-préservation<sup>229</sup>. Elle n'est toutefois pas impossible si li\* bénéficiaire du ou desdits privilèges met en œuvre, à son encontre ainsi que dans son activité professionnelle, la version critique de la *phronésis* aristotélicienne dont le jugement judiciaire est un des exemples les plus fameux, « savoir moral » ou « prudence » (à opposer à la *technè*), remise justement au goût du jour par Gadamer, mais radicalisée à l'aune féministe post/dé-coloniale.

Sans but particulier mais concernant le bien-vivre, c'est-à-dire une « vie juste, prise comme un tout », la *phronésis* gadamérienne repose sur une délibération avec soi-même (*eubolia*), « un savoir de soi » qui s'accomplit dans l'application

<sup>227</sup> A. ORFORD, « Embodying Internationalism: The Making of International Lawyers », (1998) 19 *Australian Yearbook of International Law* 134, p. 45. Elle cite T. THREADGOLD, « Everyday Life in the Academy: Postmodern Feminisms, Generic Seductions, Rewriting and Being Heard », dans C. LUKE (dir.), *Feminisms and Pedagogies of Everyday Life*, SUNY Press, 1996, p. 280-314, spéc. p. 280.

<sup>228</sup> C'est que Pappas et Cowling préconise pour l'herméneutique philosophique dont iels\* proposent une version alors critique; R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 211-212.

<sup>229</sup> La seconde épigraphe – « *That was more than we wanted to know* » – résonne ici fortement.

à une situation donnée et qui « contient donc une forme d'expérience », si ce n'est qu'elle « constitue peut-être la forme fondamentale de l'expérience ». <sup>230</sup> La *phronésis* trouve à être modifiée et révélée, surtout dans le contexte judiciaire, dans l'acte de la « compréhension » et du conseil à autrui qui ne peut s'exercer que dans une « coopération en pensée avec l'[A]utre, à partir de l'appartenance spécifique qui le lie à lui, comme s'il était lui-même en cause » <sup>231</sup>. Y réinscrivant l'indépassabilité des rapports de pouvoir et de corporéité, c'est sur cette base féconde que Pappas et Cowling en suggère une nouvelle conceptualisation selon laquelle

« [p]hronesis [...] produces knowledge by mediating the mind, constructed as a transcendental ego, with the body, such that what it is capable of articulating can only ever be provisional and particular, and can produce only a partial consciousness of its relation to the specific kind of "universal" knowledge to which it relates » <sup>232</sup>.

Cette éthique prudente et immanente du jugement en droit remet non seulement la corporéité de l'agent herméneutique au centre de l'entreprise justicière, mais elle permet précisément d'accueillir et de protéger, par effet-miroir lévinassien non plus centré sur le seul visage, celle des sujets dont les vies sont, au-delà de l'écran étatique désincarné, entre ses mains. La déshumanisation (ou surhumanisation) dématérialisée de l'agent de droit n'est que le reflet de celle du droit, et du droit international notamment, dont le rapport constitutif au corps est soit ignoré soit circonscrit à des domaines particuliers et évidents, si ce n'est tout bonnement répudié. De sorte que la notion de « justice incarnée » (ou « embodied justice »), remettant justement au cœur de l'entreprise herméneutique une géo- et corpo-politique du savoir, donne enfin à voir le corps dans et par le droit (international). Faisant suite et élargissant ce que la critique féministe du droit alors occidentale avait montré et dénoncé au sujet du corps féminin ou au sujet des corps « déviants », en particulier en lien avec la reproduction biologique <sup>233</sup>, il s'agira, d'abord, de s'intéresser à tous les corps, même et surtout ceux sur lesquels reposent la norme impensée et qui doivent être rematérialisés en vue de s'en défaire <sup>234</sup> ; il s'agira, ensuite, d'instaurer l'utilisation, dans l'acte de juger <sup>235</sup>, des savoirs pratiques, dits « traditionnels » ou

<sup>230</sup> H.-G. GADAMER, *op. cit.*, note 5, p. 343-345.

<sup>231</sup> *Id.*, p. 345.

<sup>232</sup> R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 224.

<sup>233</sup> I. KARPIN et R. MYKITIUK, « Feminist Legal Theory as Embodied Justice », dans M. ALBERTSON FINEMAN (dir.), *Transcending the boundaries of law: generations of feminism and legal theory*, Routledge, 2011, p. 115-130.

<sup>234</sup> N. NAFFINE, « The Body Bag », dans *Sexing the Subject of Law*, LBC, 1997, p. 79-93.

<sup>235</sup> Sur les approches féministes (anglophones) de l'adjudication, voir R. HUNTER, « An Account of Feminist Judging », dans R. HUNTER, C. MCGLYNN et E. RACKLEY (dir.), *Feminist judgments: from theory to practice*, Oxford, Hart Publishing, 2010, p. 30-43 ; M. E. SOLIMINE et S. B. WHEATLEY, « Rethinking Feminist Judging », (1995) 70 *Indiana Law Journal*, p. 891-920.

non-intellectuels<sup>236</sup> et dont le corps est le premier médium; il s'agira, par ailleurs, de décoloniser le regard que l'on porte sur le corps des « Autres » dont les maigres vies, et surtout les violations répétées et les morts innombrables, sont le substrat de notre monde, malheureusement encore au singulier<sup>237</sup>.

C'est dans ce rapport aux corps que la notion d'autorité que j'avais brièvement évoquée dans le second mo(uve)ment et qui s'avère cruciale en droit international, notamment au niveau judiciaire, (re-)prend alors tout son sens. Si Gadamer en avait proposé une première réhabilitation, faisant reposer la reconnaissance de l'autorité sur la liberté et la raison et non plus sur la seule force du commandement<sup>238</sup>, le mouvement de réincarnation que je viens d'ébaucher aux paragraphes précédents en fait immédiatement apparaître les limites. Mais c'est ce mouvement qui nous offre aussi, au même moment qu'il met en jeu ses limites, une solution en remettant au centre, avec la pensée d'Hannah Arendt, on l'a vu, la natalité comme valeur fondamentale de l'ordre social<sup>239</sup>. C'est cette valeur qui permet à Kathleen B. Jones<sup>240</sup> de penser un mode autoritaire plus juste, reposant sur le lien et non la mise à distance par le biais de l'obéissance aveugle et de la domination: avec les mots de Patricia Altenbernd qui en fait à son tour utilement l'exégèse, « [*w*]hen we experience authority from the perspective of natality, we recognize authorities as connecting with us and helping us to make the world meaningful »<sup>241</sup>. À cette première manière de recomposer la notion d'autorité, Jones ajoute une modalité particulière qui est la compassion et avec laquelle l'autorité peut être exercée plus humainement<sup>242</sup>. Être dans la compassion, c'est en effet s'imaginer à la place de l'Autre en vue de mieux le comprendre<sup>243</sup>; c'est se mettre en relation, toujours selon P. Altenbernd, sur le mode du voyage espigle décrit et théorisé par M. Lugones et à l'aide duquel j'avais déjà illustré, dans le mo(uve)ment précédent, la texture de l'herméneutique pluritopique et du type de conversation authentique qu'il permet alors<sup>244</sup>. De sorte que, arrivée presque au terme de cette réflexion,

<sup>236</sup> C'est ce que préconise Alcoff pour les savoirs acquis par les femmes mais toujours ignorés par la science ou la philosophie; L. ALCOFF, *op. cit.*, note 11, p. 243.

<sup>237</sup> C. T. MOHANTY, *op. cit.*, note 85; R. KAPUR, « The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics », dans J. CONAGHAN (dir.), *Feminist legal studies: critical concepts in law*, 4, coll. Critical concepts in law, Routledge, 2009, p. 164-203.

<sup>238</sup> Voir autour de la note 52.

<sup>239</sup> P. ALTENBERND JOHNSON, *op. cit.*, note 12, p. 314-315.

<sup>240</sup> K. B. JONES, *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women*, Routledge, 1993.

<sup>241</sup> P. ALTENBERND JOHNSON, *op. cit.*, note 12, p. 315.

<sup>242</sup> K. B. JONES, *op. cit.*, note 240.

<sup>243</sup> Ce qui d'ailleurs fait fortement écho à ce que Gadamer dit de la « compréhension », une des modalités de la phronésis, et qui s'exprime au sein de la relation amicale; voir à et autour de la note 231.

<sup>244</sup> P. ALTENBERND JOHNSON, *op. cit.*, note 12, p. 316-317. Pour la référence originelle, voir à et autour des notes 161 et 169 du présent article.

la boucle est vraiment bouclée et l'exemplarité d'une herméneutique juridique ici radicalisée, réaffirmée en ce que li\* juste transmuté est aussi le signe d'une meilleure façon d'être au monde judiciaire. L'autorité compassionnelle dont fera preuve li\* juge réintégraer/réincorporae\* à ellui\*-même ellui\* fait retrouver ou li\* met enfin en connexion avec ceux\* dont le sort dépend de la solution trouvée au problème juridique qui ellui\* aura été soumis. C'est bien cela, et pas autre chose, que l'on pourra alors qualifier d'épistémophilie de la justice : une attitude, dont il faudra poser plus avant, à une autre occasion, les spécificités théorico-normatives mais qui reprend pour les élargir d'un point de vue post/dé-colonial, c'est-à-dire du point de vue de l'« Autre » toujours déjà genré par/dans le colonial, les enseignements de la méthode féministe en droit<sup>245</sup>.

Cette méthode préconise notamment d'aborder tout problème juridique en posant la « question de l'Autre » ou, pour le dire autrement, en se souciant de ce qu'il provoque pour et dans la vie de l'« Autre »<sup>246</sup> – j'élargis ici un propos originellement centré sur la seule condition féminine. Ce questionnement pratique, produit d'une éthique de l'altérité, fait écho à celui que la personne en position d'autorité doit justement avoir par rapport à son propre statut, donnant de l'espace et de la légitimité à l'Autre et à son savoir qui lui procure alors (re-)connaissance<sup>247</sup>. On en revient à la figure de la conversation authentique que nos deux relances successives du dialogue gadamérien avait fait émerger au cours du second mo(uve)ment<sup>248</sup>. Certes dépassant les limites d'une herméneutique monotopique, cette conversation ouvre surtout un espace de créativité « *where good knowers live... for those who take outrageous stances to keep the epistemic community on its toes, to prevent it from settling into complacency or inertia* ». <sup>249</sup> N'est-ce pas ce que l'on attend d'an\* ban\* juge, qu'iel\* sache ou, pour les consciences métissées censurées, qu'iel\* ose enfin manier le voyage espiègle plutôt que le voyage agonistique dont la discipline du droit international n'a presque jamais cessé de se faire l'écho ?<sup>250</sup> On en viendrait alors presque à souhaiter que les négociations entre les états

<sup>245</sup> K. BARTLETT, « Feminist Legal Methods », dans H. BARNETT (dir.), *Sourcebook on Feminist Jurisprudence*, London - Sydney, Cavendish Publishing Limited, 1997, p. 94-105, spéc. p. 95.

<sup>246</sup> *Id.* aux pages 98 et s.

<sup>247</sup> P. *Altenbernd Johnson*, *op. cit.*, note 12, p. 322 et s.

<sup>248</sup> Voir autour de la note 150.

<sup>249</sup> L. CODE, *Epistemic responsibility*, Hanover, N. H., University Press of New England, 1987, p. 55. (Cité par R. PAPPAS et W. COWLING, *op. cit.*, note 82, p. 222-223.) Voir également la notion de « out-law emotions » comme base nécessaire à une épistémologie critique ; A. N. JAGGAR, *op. cit.*, note 108, p. 160-161.

<sup>250</sup> G. Simpson le rappelle avec ironique poésie : « [f]or anyone who has ever glazed lovingly at a map of the world or twirled a globe around in the half-light, international legal study is the travelogue made law. From Kinsbasa to Managua, from Goa to Entebbe we travel the earth entranced by a discipline with connections to such exotic locations. » G. SIMPSON, « On The Magic Mountain : Teaching Public International Law », (1999) 10 *European Journal of International Law*, p. 70-92, spéc. 88.

de la CARICOM et les puissances coloniales que la demande des premiers vise échouent afin que la voie judiciaire soit empruntée et que les très conservatrices\* juges de la Cour internationale de Justice – *a priori* compétents\*<sup>251</sup> – soient enfin saisi·e·s et opportunité leur soit donnée, ainsi qu’aux commentatrices\* qui (re-)construisent la cohérence *a posteriori* de ses décisions, de contribuer, de manière créative, à ce juste transmuté dont les Autres ont par trop longtemps déjà, à leur dépend<sup>252</sup>, rêvé pour nous autres...<sup>253</sup>

<sup>251</sup> Sur la base de la clause juridictionnelle qu’emporte l’article 22 de la Convention sur l’élimination de toutes les formes de discrimination raciale et que la France, les Pays-Bas et le Royaume-Uni ont tous trois ratifié.

<sup>252</sup> Avec les mots eux aussi finaux de Tlostanova et Mignolo, « *in front of the imperial universality of the same, there emerges the convivial pluri-versality of the other (that is, us, connecting through the inter-subjective commonality of the colonial wound)* ». M. TLOSTANOVA et W. D. MIGNOLO, *op. cit.*, note 24, p. 23.

<sup>253</sup> Voir à ce sujet le projet de réécriture féministe de jugements internationaux ; L. HODSON et T. LAVERS (dir.), *Feminist Judgments: Rewriting International Law*, Oxford, Hart, à paraître. Voir également la décision rendue en décembre 2000 par le Tribunal international des femmes sur les crimes de guerre et l’esclavage sexuel de l’armée japonaise ; sa retranscription peut être consultée à <http://www.iccwomen.org/wigidraft1/Archives/oldWCGJ/tokyo/summary.html> (consulté le 7 mai 2019). Voir aussi C. LÉVY, « Le Tribunal international des femmes de Tokyo en 2000. Une réponse féministe au révisionnisme ? », (2014) 39-1 *Clio. Femmes, genre et histoire*, p. 129-150.