L'INTERCULTURALITE ET L'HERMENEUTIQUE ANALOGIQUE

Mauricio BEUCHOT

Introduction

Dans ce chapitre, je souhaite souligner la fécondité de l'herméneutique analogique en ce qui concerne l'interprétation des cultures, et ce, surtout dans le dialogue interculturel. Pour cela, je ferai appel à deux philosophes qui utilisent l'analogie pour établir un dialogue entre les cultures. L'un d'eux, David Tracy, évoque une imagination analogique chargée de rendre possible la compréhension de ce qui est culturellement différent. L'autre, Ram Adhar Mall, fait explicitement référence à une herméneutique analogique, et, bien qu'elle soit conceptualisée de manière indépendante à ma proposition, lui assigne la même mission : celle d'interpréter les autres cultures via une herméneutique interculturelle.

L'analogie est, ainsi, un instrument pour comprendre, à partir de nous-même, ce qui est différent, sans chercher ce qui est identique chez les autres mais plutôt en s'ouvrant à la diversité, puisque la ressemblance n'est qu'une identité partiale. Dans l'analogie, c'est même la différence qui prédomine puisqu'elle s'approche de ce qui diffère, de façon nuancée, en sauvegardant ce qu'il y a de distinct, tout en se rapprochant des ressemblances, pour réduire leur incommensurabilité. C'est que, comme l'entendit Kant, nous ne disposons pas d'autres points de départ que nous-mêmes (nous n'avons pas l'œil de Dieu, une perspective depuis n'importe quel point, etc.). Nous sommes culturellement situés mais cela ne nous empêche pas de pouvoir construire une perspective toujours plus inclusive grâce au dialogue interculturel. L'herméneutique analogique peut nous aider à cela. En partant de nous-même, depuis notre point

de vue situé culturellement, elle nous fait comprendre l'autre, non en l'identifiant comme Nous, mais en essayant de percevoir son caractère différencié et en essayant de respecter au maximum cette différence.

L'imagination analogique dans l'interprétation interculturelle

Le philosophe de l'analogie, David Tracy, aussi théologien à l'Université de Chicago, a soulevé l'idée d'une *imagination analogique*, pour interpréter les symboles et les auteurs classiques, dans son livre intitulé *The analogical magination*, de 1981. Le symbole « donne origine à la pensée critique avant de retourner à l'état de symbole » (p.405). Selon lui, il faut rechercher les critères de cohérence interne entre les symboles et leur adéquation relative à l'expérience humaine. Ceci se rapproche d'une syntaxe et d'une sémantique des symboles, bien qu'il manque une analyse pragmatique, qui étudierait ses usages et effets dans le discours et dans la vie humaine. L'importance de l'analogie, pour l'étude des symbolismes, est depuis longtemps reconnue puisque les symboles eux-mêmes sont des signes aux contenances analogiques ; ils se basent sur une certaine ressemblance, image ou icone liées aux représentations.

Ainsi, pour Tracy (1991), l'analogie :

> (…) est un langage de relations ordonnées qui articulent la ressemblance-dans-la-différence. L'ordre, dans les différentes mais similaires relations de chaque analogie, est constitué grâce à un point focal, un signifiant premier, qui est un premier analogié. L'objectif principal de tout langage proprement analogique est la production d'un certain ordre –voire, d'une certaine harmonie–, entre les différents analogiés, les ressemblances-dans-la-différence, qui constituent l'ensemble de la réalité (p.408).

Donc, l'analogie est un moyen d'interpréter la réalité dans sa complexité, au travers de relations avec un signifiant focal, le premier analogié. Il existe aussi dans l'analogie, des absences qui soulignent la différence (comme disait Spinoza : *omnis determinatio est negativo)*, mettent des limites, mettent en exergue les dissimilitudes, servent comme principes d'intensification. Ainsi, le langage analogique est un langage de second ordre, réflexif, qui exprime à nouveau les signifiants, en les mettant en relation avec un fait (ou un événement) focal et en

gardant l'ordre logique ou relationnel de ceux-ci. « Le pouvoir d'une imagination analogique comme imagination fut honorée par Aristote dans son fameux *dictum* : "enregistrer le semblable dans le dissemblable est une marque de génie poétique" » (p.410). Tracy fait référence au voyage de l'imagination analogique, guidée par le signifiant focal ou l'analogié primaire, pour comprendre la totalité ordonnée d'une réalité originellement pluraliste, conflictuelle et chaotique. C'est le voyage depuis le symbole, en passant par la réflexion et en revenant au symbole. C'est un voyage fructueux qui conduit à une vision spécifique.

> Cette vision est entrelacée à des traditions en contact avec des principes proportionnels ordonnés et produits par la raison spéculative (le schéma del *exitus-reditus*, la 'grande chaîne de l'être', les relations natures-esprits en Schelling). Le système reste ouvert à la correction à n'importe quel moment crucial de son voyage analogique grâce aux absences que poursuit le signifiant focal et à l'expérience classique de la raison qui guide ses réflexions (la *via negationis*, les traditions apophatiques, les puissantes négations présentes dans la mystique naturelle et dans la philosophie et la théologie spéculative de Schelling). (p. 411)

C'est à dire, suivre le chemin des traditions qui privilégient la différence et résistent au réductionnisme de l'identité, de l'homogénéité, de l'univocité.

Comme le suggère David Tracy, dans une autre œuvre, *Pluralité et ambiguïté*, de 1987 (1997), l'investigation herméneutique se doit de fonctionner comme recherche de la vérité, mais déployée vers une recherche de ses possibilités, de ses possibles vérités, de vrais possibles (ou de possibilités véritables). Il s'agit de possibilités permettant ainsi l'ouverture. A l'image d'une chasse, dans laquelle nous cherchons des pistes et suivons des empreintes.

> La conversation, dans sa forme primaire, est une exploration des possibilités dans la recherche de la vérité. En cherchant les traces d'un quelconque problème, nous devons faire de la place à la différence et à l'altérité. Dans le même temps, quand le problème se transforme en protagoniste, il faut garder à l'esprit que considérer l'Autre comme Autre, le différent comme différent, c'est aussi comprendre le différent *comme* possible. (1997, p. 38-39)

En d'autres termes, la possibilité est la possibilité de quelque chose de différent, de la différence. C'est reconnaître la différence comme possibilité et la possibilité comme différence. Et, en ceci, l'analogie est d'une grande aide :

> « reconnaître la possibilité est sentir une quelconque ressemblance avec ce que nous avons déjà expérimenté ou compris. Mais la ressemblance ici doit s'entendre comme une ressemblance-dans-la-différence, et ainsi, comme une analogie. L'imagination exercée concernant cette forme de réunion est une imagination analogique. Tout bon interprète la possède » (p.39).

Ceci non seulement ouvre la possibilité même de la conversation mais, en plus, l'enrichit.

> Ainsi l'expression 'une imagination analogique' nous rappelle simplement que la conversation a lieu si, et seulement si, nous nous risquons à nous ouvrir au questionnement que le texte nous impose. Nous devons suivre la piste de ce questionnement – bien qu'il nous paraisse, initialement, différent, distinct, voire étrange – jusqu'à ce que se produise l'unique résultat de cette forme d'interprétation : l'exploration de la possibilité comme possible et donc comme ressemblance-dans-la-différence. En de tels moments de reconnaissance, ce qui est à la fois révélé et caché comme autre et différent devient approprié comme possibilité. Quand la possibilité apparaît, une ressemblance-dans-la-différence ne peut être bien loin. (p.39)

L'analogie est une ressource heuristique, interprétative, très riche. Les auteurs romantiques comme Schleiermacher et Coleridge faisaient usage de l'analogie ainsi :

> Si nous nous entretenons avec ces textes, nous réussirions aussi à comprendre pourquoi l'altérité et la différence arrivent peu de fois à l'égalité, pas même à la ressemblance. L'altérité et la différence peuvent cependant être d'authentiques possibilités : le comme autre, le comme différent, se convertit en comme possible. Ainsi nous nous trouvons en face de ressemblances-dans-la-différence, ce que représente l'analogie pour les auteurs romantiques. Et toutes ces nouvelles ressemblances dans la différence donneront lieu, elles aussi, plus tard, à d'autres analogies pour les lecteurs postérieurs. (p. 40)

Cela implique d'être attentif aux métaphores, métonymies ainsi qu'aux autres tropes contenus dans les textes. C'est pour cela que la rhétorique et la poésie ont tant d'importance.

Mais ce n'est pas tout. Il est aussi important, dans le domaine éthique et politique, de surmonter ce qui est purement égal ou identique :

> Le détour par l'égal peut maintenant être vu comme ce qu'il a toujours été : un retour à la politique de l'exclusion et de la répression. Ce qu'il reste d'égalité se retrouve capturé dans la toile de l'altérité et de l'indétermination. La similarité qui est possible doit maintenant se donner comme similarité-dans-la-différence. Nous pouvons entamer une conversation avec les auteurs classiques grâce à cette condition : admettre que tout – nous-mêmes, nos textes et la conversation même – est profondément affecté par l'ambiguïté et la pluralité diffusées dans toutes les parties. La récupération, la réunion exigent tant la critique que le soupçon. En réalité ce sont les meilleures conditions pour la récupération. Et même quand la récupération commence pour elle et depuis elle-même, elle ne peut arriver qu'à une conclusion ambiguë. Il n'y a pas d'interprétation innocente, ni de texte innocent. (p.122)

La *phrónesis*, qui est nettement interprétative, est catalysée grâce à la critique, qui est hautement réflexive. Il s'agit d'une herméneutique réflexive ou une interprétation réfléchissante c'est-à-dire, analogique.

Dans ce sens,

> (…) nous pouvons encore vivre des moments de pures expressions lors de notre conversation avec les auteurs classiques. Mais même ces moments de reconnaissance nous apparaissent maintenant, non pas comme un retour au même, mais plutôt comme une reconnaissance inquiétante de l'autre et du différent, ayant la capacité de se convertir pour nous en possible et analogue. (p. 128)

L'analogie donne des possibilités au différent. Elle lui accorde une présence, le reconnait. Cela se fait en plein contexte pluraliste, par exemple, culturel. « Mais n'importe quelle interprétation de l'"Autre' constitue l'appropriation d'une possibilité qui n'est déjà plus exactement la même que ce qu'elle était dans sa forme originale. Aucun occidental ne peut, par exemple, tourner son regard et son être vers ce qu'est l'Orient sans être un occidental qui se tourne vers l'Orient » (p. 141). C'est parce que l'identité, comme la différence, sont tellement inatteignables que ce qui parait atteignable est l'analogie, l'*analogicité* :

> Ce que probablement nous rencontrons dans n'importe quelle conversation qui ne réprime pas la pluralité, sont, dans le meilleur des cas, des analogies. Le langage analogique est une création d'Aristote, ce pluraliste de son temps, qui trouva un langage alternatif à ceux, plus habituels, du langage univoque, dans lequel tout est égal et du langage équivoque, dans lequel tout est différent. L'authentique langage analogique est un résultat très spécial, puisqu'il tente presque l'impossible : une articulation des différences réelles comme authentiquement différentes et à la fois similaires à ce que nous avons déjà connu. C'est un niveau plus existentiel, une imagination analogique qui suggère une volonté d'entrer dans la conversation, ce lieu inquiétant dans lequel les uns sont disposés à risquer tout leur auto-entendement actuel pour prendre au sérieux les positions de l'Autre qui réclament d'être reconnues, en tant que telles, comme authentiques et vraies. (p. 142)

L'analogie, qui se situe entre l'identité et la différence, mais aussi, d'une certaine manière, au-delà de l'identité et de la différence, les surmonte parce qu'elle nous donne une connaissance atteignable et suffisante de la complexe réalité que nous sommes en train d'étudier.

Herméneutique analogique de l'interculturalité

J'avais lancé l'idée d'une herméneutique analogique au Congrès de l'Association philosophique de Mexico, à Cuernavaca, Morelos, en 1993. En décembre 2001, lors d'un Congrès de l'Université de Campeche (México), le philosophe péruvien David Sobrevilla, en voyant que je parlais de cette herméneutique analogique, me confia qu'il avait vu cette même expression dans une proposition sur la philosophie interculturelle. Il m'envoya le livre en décembre de la même année ; l'œuvre était du philosophe indien Ram Adhar Mall, *Philosophie dans la comparaison des cultures. Philosophie interculturelle – une nouvelle orientation*, de 1995. Là-bas, on parlait d'une herméneutique analogique, (*analogische Hermeneutik*), et, bien qu'elle ne fût pas mise en œuvre, on insistait sur le fait qu'une telle herméneutique devait faire l'effort de l'interculturalité et que c'était, proprement, une herméneutique interculturelle.

Ce livre traitait d'une philosophie interculturelle, sur le modèle herméneutique, qui aille « plus loin que l'identité et la différence » (p.41), c'est-à-dire, plus loin que la commensurabilité et l'incommensurabilité. Cette philosophie met la main sur la pensée analogique, celle qui

surmonte la seule identité et la seule différence. Selon cet auteur, il existe une herméneutique de l'identité et une herméneutique de la différence, mais une herméneutique interculturelle se centre sur l'analogie (p.38). Et effectivement, il utilise l'expression « herméneutique analogique (*analogische Hermeneutik*) » (p. 39), et la présente de la manière suivante : « l'herméneutique analogique n'abandonne pas le camp de la compréhension. Elle ne nous trompe pas, pas plus qu'elle nous lie à une absolue autoréférence. Souvent, elle se rencontre depuis le métonymique jusqu'à ce qui nous défi. Rien de totalement autre ne pourra être compris sans l'identifier avec moi totalement » (p. 39). Le métonymique est ici la sédimentation de la complexité totale des cultures. L'auteur n'effectue pas la comparaison du métonymique avec le métaphorique mais parait le sous-entendre.

Il y a un camp intermédiaire dans lequel se rapprochent les cultures malgré leur distinction : « l'herméneutique analogique voit les diverses manifestations de compréhension comme des manifestations très distinctes mais non comme des distinctions radicales » (p. 62). La compréhension analogique ne se réduit pas à quelque chose de formel, elle perçoit l'identité absolue et la différence absolue comme des fictions. En effet, l'herméneutique de l'identité est moderne, celle de la différence, postmoderne. Une herméneutique analogique s'oppose à une herméneutique générale puisqu'elle perçoit depuis des cadres (*Rahmen*) spécifiques (p. 93). C'est de cette façon que cet auteur articule l'herméneutique interculturelle évitant le réductionnisme et l'irréductible.

Même si je ne connaissais pas ce travail au moment de conceptualiser ma proposition concernant l'herméneutique analogique, au début des années 90 et que j'exposais pour la première fois en 1993[3] , il m'apparaît être une tentative très proche, une sorte de compagnon de route, contenant une application très concrète et utile au multiculturalisme. Il faut noter que, durant les mêmes années pendant lesquelles je travaillais cette herméneutique - de manière indépendante, parce qu'aucun ne connais-

[3]Dans le 7eme Congrès National de Philosophie, organisé à Cuernavaca (México), en septembre 1993, j'ai présenté ma proposition, avec le titre « Les marges de l'interprétation : vers un modèle analogique de l'herméneutique » lors d'une table ronde. Il fut publié avec l'ensemble des discussions reçues, dans un tome rassemblant les mémoires de l'événement : Aguilar Rivero (coord.), Diálogos sobre filosofía contemporánea, México: Asociación Filosófica de México - UNAM, 1995, pp. 159-176. Deux ans après, sortit mon "Traité d'herméneutique analogique. Vers un nouveau modèle d'interprétation ». Titre original : Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación, México: UNAM, 1997.

sait le travail de l'autre - cet auteur proposa aussi une herméneutique analogique, avec le même intitulé que j'employais moi-même, ce qui prouve la nécessité d'un tel concept. Ce travail, comme celui de Tracy et de quelques autres, indique avec force la nécessité d'une forme de « tournant analogique » dans la philosophie actuelle, pour surpasser les courants *univoquistes* et *équivoquistes*, qui ont été tous deux, de manière égale, néfastes pour la philosophie.

Accès analogique aux cultures

Il est possible de rechercher l'interprétation interculturelle en allant au-delà du respect multiculturel et de la couverture transculturelle. Dans leurs implications, le multiculturalisme nous rappelle la différence, l'équivocité ; et le transculturel se réfère à une possibilité d'universaliser, en tendant à l'univocité, sans pour autant l'atteindre un seul instant. C'est pour cela que nous avons recours à l'analogie, pour nous aider à dépasser l'équivoque de la multi culturalité et pour éviter la prétention de l'universalisme, de la parfaite universalité. Il s'agit d'une universalité imparfaite mais qui ne glisse pas vers le relativisme et l'équivocité, et atteint ainsi, grâce à cette même universalité –pour imparfaite qu'elle soit– une certaine objectivité.

L'analogie nous permet de comprendre la culture (propre ou éloignée) comme un texte, un discours. Il peut s'interpréter et se comprendre. Ce qui nous permet de nous en rapprocher sont les modalités analogiques du discours. Ce sont, surtout, les symboles, les archétypes, les mythes. Ce sont des profonds modèles qui ne sont jamais univoques, ni équivoques ; ils sont analogiques. Ils nous réunissent des fragments du monde. Ils rassemblent des miettes. Ce sont des fragments, mais des fragments qui nous montrent le tout. Des fragments chargés de totalité. Il y a quelques patrons prototypiques qui parcourent l'histoire mais de manières différentes ; des archétypes comme celui du père, de la mère, du sage, du héros, avant qu'ils ne se réduisent en stéréotypes. L'archétype, de nos jours, dégénère en stéréotype.

Ce sont des codes culturels, des vestiges, des pistes, des empreintes qui nous rapprochent (comme d'une proie) de la compréhension interculturelle, de la communication entre les cultures. Ce sont des hiéroglyphes basiques, fondamentaux ; comme dans l'allégorie de la caverne de Platon, ce sont

des représentations approximatives de la réalité. Ce sont des manières de refléter des expériences communes, de différentes façons. Ainsi, ils ne sont ni totalement identiques, ni totalement différents, ils sont analogues (Beuchot, 2002).

Le dialogue se base sur l'analogue. La première étape de l'herméneutique du dialogue est de saisir les moyens du message, son véhicule extérieur (sa grammaire ou syntaxe). Le second moment analyse la relation entre le moyen et le message pour étudier leur adéquation (leur logique ou sémantique). La troisième et dernière étape du dialogue est celle de la reconnaissance de l'émetteur du message, à travers le moyen ; c'est-à-dire quand le récepteur se confronte à l'émetteur personnellement (c'est la partie rhétorique ou pragmatique). Là, se reconnaît l'étranger comme proche, comme prochain, comme semblable, comme analogue. Cela passe par le détour médiatique, par le détour substantiel et finit par le détour actantiel ou humain.

Le texte ou discours culturel de l'Autre (de l'épave à l'œuvre d'art) passe par la décodification grammaticale ou syntaxique puis par la recherche de sa correspondance, adéquation ou représentation sémantique –pour vague ou étrange qu'elle soit– et, ensuite, par la recherche de l'intention significative, de l'usage et de la pragmatique. A ce niveau, on atteint le versant herméneutique. Après l'analyse, suit la synthèse, puis l'explication et la compréhension. L'herméneutique analogique nous indique qu'il est faux de croire que nous comprenons l'autre univoquement, sans aucune perte de sens ; elle se refuse aussi à une perte excessive, de manière équivoque. Elle privilégie plutôt un mode analogique : avec des pertes moderées, avec une suffisante récupération pour se comprendre. C'est le propre de l'analogie dans le domaine de la communication culturelle. Elle nous fait comprendre à pertes (avec la conscience des pertes) mais elle nous fait comprendre suffisamment (et avec la conscience de cette suffisance).

De plus, l'herméneutique analogique permet de préserver l'identité culturelle. Mais elle la conserve comme une identité ouverte et non sur la défensive car elle enseigne à risquer l'identité en acceptant les autres, les autres identités. Il s'agit d'une identité culturelle non univoque mais pas non plus perdue, répandue, équivoque. Une identité relative, comme celle que propose, à la différence de Leibniz, Peter Thomas Geah, c'est-à-dire, une identité liée à un ensemble auquel elle appartient. Maintenant, nous nous rendons compte que nous appartenons à divers ensembles qui se juxtaposent parfois, et, il en résulte une identité multiple. (Nous

avons l'identité d'un groupe culturel, genrée, religieuse, politique, d'un travail, etc.). Ou, comme le disait l'adepte de la logique modale, David Lewis, l'identité parcourt divers mondes, elle est transmondiale. Ainsi, notre identité parcourt aussi des éléments de divers mondes, de divers ensembles, elle contient des prédicats auxquels elle nous identifie ; c'est pour cela que quand elle interagit avec d'autres cultures, c'est une identité transculturelle.

En plus d'identifier, l'herméneutique analogique aide à intégrer la différence sans perdre l'identité. Cela nous permet d'intégrer des éléments de différence, c'est-à-dire, de l'identité étrangère, sans perdre la nôtre. Elle nous enseigne à avoir des identités hybrides, métisses, mélangées, analogiques. L'identité même est analogique, c'en est une propriété transcendantale. Intersection, interaction, interculturalité sont des applications de l'analogicité. Ceci a, de plus, des implications éthiques dans l'herméneutique comme nous l'évoquions. Il n'y a pas d'interprétation axiologiquement neutre. Elle nous aide à nous représenter, comme le réclame Charles Taylor (2001), et, comme lui-même le sollicite, elle nous aide à reconnaître, c'est-à-dire, à nous reconnaître à nous-même et à reconnaître les autres. Elle nous reconnait comme appartenant à un groupe, et, ainsi, se lie à l'appartenance, selon ce qu'exprime Villoro (1998). J'appartiens à un groupe. Ceux du groupe me reconnaissent cette appartenance, me reconnaissent comme l'un d'entre eux. Et, me reconnaissent aussi ceux des autres groupes ou ceux du macro-groupe qui est celui de l'État.

Ce que nous apporte le plus l'herméneutique analogique, sur le thème du dialogue interculturel, est de réduire la non-communication ou l'incommensurabilité. Jamais il n'y a prétention à la communication ou à la commensurabilité parfaite, univoque, mais il n'y a pas non plus renoncement total à toute objectivité. Cela nous donne la possibilité de comprendre de manière minimale une autre culture et de juger avec un minimum de validité ses contenus. Avec ceci, nous pouvons aussi apprendre d'une autre culture et la critiquer, puisque ce sont deux choses nécessaires. Et, pour apprendre, nous devons comprendre et juger, c'est-à-dire, critiquer. Effectivement, nous n'apprenons pas d'une autre culture et nous n'intégrons pas ses principes propres de manière acritique. Il y a une tendance à la justice dans l'apprentissage. Beaucoup plus encore dans le vivre-ensemble, dans lequel les critiques sont les plus nombreuses. C'est seulement si la compréhension est possible et s'il y a un élément qui

nous sert de critère que nous pouvons critiquer efficacement une autre culture pour que cela porte ses fruits. Un tel critère est, bien entendu, le nôtre, celui depuis lequel nous partons, mais il s'accroît et s'enrichit (comme les horizons gadamériens) par le mouvement réflexif du dialogue interculturel.

Déjà dès le départ, nous nous affilions à des critères (nous ne sommes pas vierges lors du dialogue), mais ceux-ci sont neufs et non coercitifs. Puis, par l'expérience et l'apprentissage, nous les peaufinons de plus en plus. Ainsi, nous pouvons comprendre et juger de mieux en mieux. C'est un processus d'autocorrection grâce auquel nous apprenons de manière critique : en comprenant et en critiquant, en critiquant et en comprenant. Ainsi nous apprenons. Il ne suffit pas de comprendre, en dépit de ce que disent les purs relativistes ; à comprendre s'ajoute juger, poursuivre ou critiquer (comme bien ou mal) ce que nous comprenons. Et nous critiquons tant l'aspect théorique que l'aspect pratique, comme l'aspect esthétique, etc. Il ne faut pas oublier que Kant fit trois critiques : celle de la raison pure ou théorique, celle de la raison pratique et celle du jugement ou de la raison téléologique et esthétique.

Conclusion

Comme l'a montré Tracy, l'analogie est celle qui ouvre aux possibles, qui donne des possibilités à ce qui est différent. Celle qui ouvre –pour ces différences– à une ontologie de la possibilité, qui se place entre le réel et le non existant, entre l'actuel et l'impossible, entre l'être et le néant. Et effectivement, c'est ainsi que le constitua Aristote. En face de l'identitarisme de Parménide, pour qui seulement existait l'être, et le différentialisme de Héraclite, pour qui seulement existait le non être, entendu comme devenir, il plaça l'entité en puissance, celle qui est en devenir o *fieri*. Et, de cette manière, il rendit possible un discours distinct de l'universalisme du tout égal et de l'*équivoquisme* du tout différent, un discours de l'analogisme pour lequel tout est en partie identique et en partie différent.

Ce discours se place aussi au-delà de la métaphore et de la métonymie, comme nous l'a fait remarquer Mall. En effet, si les métonymies sont passibles –comme le disait déjà Nietzsche– d'une certaine falsification de ce qui est réel, elles sont nécessaires pour avoir un sédiment de chaque culture, une sédimentation qui permette une certaine universalisation,

c'est-à-dire, quelques principes universels culturels. Ceux-ci sont, certes, universels mais bien évidemment, analogiques, différenciés, imparfaits et, cependant, suffisants pour apporter connaissances, compréhensions et communications avec les autres, ceux qui sont différents.

Références

Adhar Mall, R. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Beuchot, M. (2002). Pluralismo cultural analógico y derechos humanos. En Graciano González Rodríguez Arnáiz (coord.), El discurso intercultural. *Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Taylor, Ch. (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (reimpr.). México: Fondo de Cultura Económica.

Tracy, D. (1991). *The Analogical Imagination* (reimpr.). New York: Crossroad.

Tracy, D. (1997). *Pluralidad y ambigüedad*. Madrid: Trotta.

Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Barcelona: Paidós.