

Des mots et des valeurs : le langage de l'interculturel à l'épreuve du 21^{ème} siècle

Jean-Pierre Cuq

Professeur des Universités Émérite
Université Côte d'Azur
ADEF Aix-Marseille Université

Le développement des études interculturelles depuis près d'un demi-siècle (Porcher, Abdallah-Preteceille, Beacco, Dervin, ...) a mis en avant, dans un mouvement où se mêlent discours scientifique, idéologie et un certain militantisme, des valeurs humanistes que nous sommes nombreux à avoir voulu croire universellement partageables sinon partagées. Ces discours et ces valeurs sont portées par un lexique rarement spécifique à la didactique mais, comme il est normal, le plus souvent partagé avec des disciplines connexes en sciences humaines ou aux grands courants idéologiques et économiques qui structuraient plus ou moins l'époque jusqu'à aujourd'hui.

S'il est bien connu que le sens des termes d'un échange (transaction impliquée par le préfixe *inter*) est rarement totalement partagé par les interlocuteurs, la validité de l'échange n'est pourtant envisageable que par un certain consensus sur le sens et la portée de ces termes.

Mais le « moment de l'Histoire » qui ouvre le cadre argumentaire de ce colloque incite à nous demander si les études interculturelles sont condamnées à n'être que le rêve d'une époque révolue ou si elles sont au contraire la flamme indispensable à l'éducation de la jeunesse du 21^{ème} siècle. La réponse tient en partie sur le partage du sens des termes qui les structurent.

1. Des mots et des concepts

1.1. Dérivations et préfixes

Le recensement des notions-clés mises en jeu dans l'argumentaire de ce colloque, si on les croise avec le vocabulaire politique international le plus contemporain (je veux dire *exactement* au moment où nous parlons), montre à quel point la réflexion sur la dimension interculturelle, et ses retombées dans le domaine de l'éducation, est fondamentale pour une appréhension la moins incorrecte possible des conséquences immédiates mais aussi à plus ou moins long terme des événements mondiaux ou au minimum régionaux (au sens large du terme cette fois) dans lesquels nous sommes, que nous le voulions ou non, à titre individuel ou collectif, impliqués.

Pour apprécier la trajectoire de la réflexion sur l'interculturel, est convoquée en première instance, ce qu'on peut considérer comme une productivité dérivationnelle assez exceptionnelle de la base lexicale *culture*, dont la préfixation prolifique témoigne certes d'une catégorisation forte du concept, ce qui est pour moi signe de vitalité, mais qui avait peut-être un moment renvoyé peu ou prou la base, en didactique des langues du moins, à un arrière-plan moins discuté, moins remis en cause, comme un acquis définitivement partagé, la distinction entre culture cultivée et culture anthropologique paraissant méthodologiquement suffisante. On mettra en parallèle du développement du concept de *culture* l'effacement quasi complet et

concomitant du terme de *civilisation*. J'en prends pour indice l'importance relative des deux termes dans le *Dictionnaire de didactique du français* (Cuq, dir., 2003) : soit environ 300 signes contre 6500). Elle revient cependant avec force dans le discours théorique surtout depuis le début du siècle.

Comme beaucoup, j'ai moi-même contribué à cette réflexion, en proposant d'abord d'instituer la culture comme un concept didactique et en la définissant comme « le domaine de référence qui permet à l'idiome (i.e. le système linguistique à proprement parler) de devenir langue : c'est la fonction symbolique de ces références qui établit la langue comme première, seconde ou étrangère et conditionne la fonction communicative. » (Cuq et Gruca, 2003, 84-85). J'insiste sur ce dernier point qui veut précisément dire que la communication ne peut se faire que par un partage des références symboliques. La subjectivité des locuteurs interdit certes généralement que ce partage se fasse à cent pour cent mais plus le pourcentage est élevé, meilleure est la qualité de la communication, c'est-à-dire de la compréhension de ce que l'autre veut dire, ce qui n'implique nullement d'en être d'accord.

Parmi les dérivations lexicales de *culture* que je viens d'évoquer, c'est incontestablement *interculturel* qui s'est imposé. J'en vois encore preuve dans le *DDF*, où il a droit à l'entrée la plus longue du dictionnaire (environ 10.000 signes), alors que *multiculturel* ou *pluriculturel* n'ont aucune entrée.

J'ai ressenti ensuite à plusieurs reprises (Cuq, 2009, Chnane-Davin et Cuq, 2008) la nécessité de préciser la valeur intrinsèque de ce préfixe *inter* qui a si fortement orienté la dimension culturelle de la didactique des langues à la charnière des deux siècles. Je la rappelle brièvement :

Inter désigne « un lien entre entités de même nature » (Cuq, dir. 2003). Il a gardé de la préposition latine *inter* ont il est issu une valeur sémantique de mise en relation de circonstances pouvant aller jusqu'à l'échange et la réciprocité. De fait l'*inter* n'est pas entre, endroit où il n'y a rien, mais un lien souvent non apparent à première vue, à construire intellectuellement mais qui donne un sens aux objets comparés. [...] (2009, 20)

Quant à *pluri* et à *multi* :

pluri, a à l'origine le sens d'addition. Il est issu du latin *plures*, comparatif pluriel de *multus* nombreux, qui a lui-même donné le préfixe *multi*, lequel lui est aujourd'hui quasi synonyme. Par exemple, on dira pluriculturel ou multiculturel un ensemble formé par addition de plusieurs éléments culturels d'origine différente. [...] (2008, 10)

1.2. Le transculturel, critique de l'interculturel

Mais malgré son succès pérenne, *interculturel* a lui-même été contesté dans la période qui a immédiatement suivi la parution du DDL, où il ne figure pas, par le concept de *transculturel*.

Critiquant en effet le concept d'interculturalité, certains chercheurs en didactique, inspirés par les travaux de sociologues tels que Jacques Demorgon ou de Bernard Lahire, ont avancé le concept de *transculturel*. Pour Chantal Forestal par exemple

« Nous avons à nous affranchir des limites du multiculturalisme et de l'interculturalisme surtout lorsqu'ils nous cantonnent à la célébration de la différence, des singularités distinctes, au respect intimidé des héritages culturels et des formes de pensée et, en fin de compte, quand ils oublient des traits communs à tous les humains » (2008, 1)

Ou encore :

« Le transculturel : c'est un au-delà nécessairement conflictuel pour des sociétés « plus » humaines qui s'appuient sur des valeurs universalisables, c'est la passion raisonnée de la liberté et de l'égalité dans leur interdépendance. » (2008, 2)

Dans cette conception du transculturel, dépassant le fameux « dialogue des cultures » alors très à la mode, si je puis dire, la provocation, voire le conflit, peuvent parfois pour certains auteurs valoir mieux (je dirais : au moins à titre d'étape) que la recherche à tout prix d'un consensus, caractéristique qu'on accole souvent à multiculturel et à interculturel, mais qui n'est souvent que de surface et qui trouve ses limites dans le risque de relativisation des valeurs.

En tout cas, *transculturel* repose sur la valeur du préfixe *trans*, que j'avais commentée ainsi en 2008 :

[Le] préfixe *trans*, [est] issu de la préposition latine *trans* qui signifiait au-delà de. Sa valeur de mouvement lui donne le sens de passage à travers, qu'on retrouve en didactique avec une valeur métaphorique un peu différente : ce qui passe à travers se retrouve dans chaque élément. (2008, 10)

Pourtant, le concept de *transculturalité* n'était pas nouveau. Il est le résultat, comme le montre Dagmar Reichardt, d'un véritable changement dans la conception même du terme de *culture* (Reichardt, 1997). Selon le romaniste allemand Fritz Peter Kirsch (2014), il s'agit d'une notion déjà assez ancienne qui a été forgée en 1940 par l'ethnologue cubain Fernando Ortiz sous le nom de *transculturalisme*, et a été particulièrement développée par le philosophe allemand Wolfgang Welsch (1994).

Dans son article de 2014, Kirsch n'oppose pas frontalement *inter* et *transculturalisme*, dont l'une, l'*interculturalisme*, serait seulement tournée vers le passé (les « héritages » évoqués par Forestal) et la seconde sur le présent, mais les voit peut-être comme « les deux faces d'une même médaille ».

La transculturalité a le mérite incontestable de mettre l'accent sur une tendance majeure du temps présent. Quant à l'interculturalité, elle peut profiter sans doute d'un accès plus direct au passé, à l'histoire, sans nécessairement tomber dans quelque traditionalisme réactionnaire. De nos jours, bien des chercheurs travaillant dans l'interculturel privilégient l'étude de la façon dont les êtres humains communiquent entre eux en cherchant à comprendre et à respecter leurs différences. Or, l'éclairage historique, au lieu de gêner une telle « culture de la rencontre », la rend plus cohérente et par là, plus efficace. (Kirsch, 2014)

Il se démarque ainsi nettement de la position de Welsch qu'il commente ainsi :

Chez Wolfgang Welsch, la transculturalité est appréciée dans la mesure où elle vise à former une société mondiale toujours plus encline à la paix. L'interculturel, selon notre auteur, a tort de vouloir conserver à tout prix, comme dans un musée, les cultures survivant par l'inertie de leurs traditions et perdant de nos jours leur raison d'être par la mondialisation et ses brassages inévitables. D'où un parti pris qui consiste à présenter la position interculturelle comme une position inefficace ou dangereuse – dans la mesure où elle favorise les conflits, voire même les guerres. D'autre part, le chantre du transculturel n'est pas hostile à la diversité, du fait qu'elle se rétablira, selon lui, au cours du libre jeu des forces qui fera disparaître les « petites » cultures d'aujourd'hui pour en faire éclore d'autres, inédites, nées justement du brassage transculturel.

Il est aussi très intéressant pour nous de voir que des romanistes allemands, Reichardt comme Kirsch, établissent à travers le concept de *transculturel* le lien avec la littérature francophone et même plus largement avec le projet francophone et la problématique postcoloniale.

J'ai toujours en effet défendu l'idée, à travers mes travaux sur le concept de langue seconde (Cuq, 1991) puis, de façon indirecte, sur la comparaison (Cuq, 2014) et plus récemment sur la

francophonie (Chnane-Davin et Cuq, 2021) l'idée que s'il n'existe pas de culture francophone unique, il existe bien des cultures francophones (c'est-à-dire exprimées par le lien puissant d'une langue française partagée et soumise à variations légitimes par ses utilisateurs) et que ces cultures ne se contentent pas de se juxtaposer elles laissent des traces les unes dans les autres, suffisamment puissantes pour que chacune se voie plus ou moins perceptiblement modifiée. Défendant par ailleurs l'importance de la diachronie en didactique (Cuq et Gruca, 2002), je partage l'idée de Kirsch sur l'efficacité de l'éclairage historique, sans préjudice des mérites de l'approche transculturelle.

1.3. Alterculturalité et déconstruction de la notion de culture

En 2010, Blanchet et Coste avaient eux aussi porté « des regards critiques sur la notion d'« interculturalité » (entre guillemets dans le titre), en particulier dans son acception « angélique » (p.9), au profit d'une conception « élargie de *l'interculturalité des relations sociales* », (p.10). Ils proposaient un parcours éducatif non linéaire en quatre modalités : le *contact interculturel* (simple prise de conscience de l'autre), la *rencontre interculturelle* (relations sociales régulières), le *synchrétisme interculturel* (appropriation de repères et de ressources culturelles) et enfin *la synthèse interculturelle* (articulation consciente assumée en une identité culturelle et linguistique) « hybride » ou métissée » (p. 13-14), qui les conduit avec prudence, à proposer la notion d'*alterculturalité*. Cette notion, qui interroge *in fine* sur les limites-mêmes de l'altérité, naît de la rencontre de ce parcours avec la notion de compétence plurilingue proposée par le Conseil de l'Europe, mais surtout peut-être de la complexification, de la déconstruction voire de l'éclatement, disent les auteurs, de la notion de culture (p.19), « qui semble trop souvent, dit Albin Wagener dans le même ouvrage, se confondre avec les concepts de nation ou de civilisation » (2010, 30). Ce qui l'amène, après Peter Winch et L. Ma à une critique radicale du concepts d'*interculturalité* (et de son pendant d'*intraculturalité*) par la remise en cause du concept même de culture « comme totalité outrancièrement déterminante et son manque de clarté notionnelle » (op. cit., 50). Il lui oppose une vision « groupale ou individuelle » (op. cit., 53), dont les manifestations sont fortement déterminées par le contexte, et qu'il nomme après P. Castella (2005) *contextique*. On verra plus loin que cette proposition (peut-être teintée d'angélisme elle aussi) se heurte dans les faits à de puissantes oppositions identitaires.

On retrouve chez Dervin (2011) cette critique fondamentale de l'assignation culturelle du sujet, de sa réduction à une identité attribuée et « emprisonnante » (p. 14) et surtout du flou définitoire de la notion de culture. Cependant, devant la quasi-impossibilité de donner une définition stable et satisfaisante de cette notion, il se range à ce qui lui paraît un moindre mal, l'utilisation du mot *interculturel*. Il convient, dit-il, de « conserver l'*interculturel*, en précisant bien que l'on travaille à partir de l'idée d'un « interculturel sans culture ». »

Avec « sans culture », la boucle est bouclée, en quelque sorte, et il faut alors reconnaître en la matière le mal nécessaire des mots... Au risque de l'incomplétude, du flou, du jamais totalement juste, il faut se résoudre, pour communiquer au moins mal, à choisir, à oser, l'utilisation d'un mot, même si on en connaît, ou si on en pressent au moins la profondeur inatteignable. Comment en particulier qualifier l'Autre sans le réduire, quand je n'ai pas accès à son expérience ? Quelles options méthodologiques et pédagogiques proposer pour l'enseignement des langues non premières (on n'ose plus dire *étrangères*) ?

Dans un entretien récent avec El Mehdi Soltani (2024), Dervin revient sur un aspect dérangeant des discours sur l'*interculturel*, celui d'affichage idéologique :

Je me suis également rendu compte au fil des années que « faire » et « dire » l'interculturel représentent des mises en scène idéologiques – comme tout acte social. Lorsqu'on commence à écouter ce que nous en disons, on se rend vite compte que l'on parle souvent dans le vide. Ainsi, on baragouine à propos de culture, communauté, tolérance, respect, compétence interculturelle, mais aussi maintenant de citoyenneté, démocratie, justice sociale. Tous ces mots sont avant tout des boîtes de pandore idéologiques mises en avant par des gens comme moi ('blanc', 'occidental', 'néolibéral', 'anglophone'/'francophone'...) ! Nous nous devons d'ouvrir ces boîtes et d'essayer d'en refermer à jamais... »

Bien qu'il se réclame à plusieurs reprises dans son ouvrage de 2011 de Martine Abdallah-Pretceille (si proche elle-même de Porcher), il ajoute plus loin dans l'entretien :

« L'interculturel est certainement plus politique aujourd'hui en recherche et éducation – on camoufle moins les affiliations à certaines idéologies qu'auparavant. Si on relit les « classiques » francophones de l'interculturel des années 80/90 (dont on a encore du mal à se détacher en France !), ces « confréries » sont dorénavant évidentes. En 2023, j'ai publié *Communicating around Interculturality in research and Education* (Routledge) dans lequel j'incite les lecteurs à interroger nos façons de communiquer autour de l'interculturel (l'interculturel en tant que notion et idéologie) plutôt que de « réciter » des discours scientifico-politiques qui font plus de mal à la notion et à ceux/celles qui s'y rattachent (« migrants », « minorités » ...) et à qui on dicte ce qu'ils doivent dire et faire... interculturellement ! »

2. L'interculturel, un humanisme du XX^{ème} siècle à l'épreuve de la mondialisation

2.1. De l'impossibilité de la culture à une culture monde

On le voit, cette fécondité de la base *culture* ne traduit pas seulement une richesse sémantique générative, elle provoque aussi un certain vertige intellectuel à être envisagée seule, voire à une impossibilité définitoire ferme qui mène pratiquement à sa négation théorique-même. Cette position ultime, contrintuitive, ce qui ne la disqualifie nullement, est contredite par un ressenti assez largement partagé d'unification culturelle planétaire (consommation, habillement, usage des médias, etc.), qui suscite en même temps des réactions identitaires fortes (mise en valeur des particularismes, du local, etc.).

Dans leur livre de 2008, *La Culture-monde, Réponse à une société désorientée*, Jean Lipovetsky et Jean Serroy ont tenté de résoudre cette contradiction. Ils y présentaient la culture comme un monde. Elle est, disaient-ils, « devenue monde, une culture-monde, celle du technocapitalisme planétaire, des industries culturelles, du consumérisme total, des médias et des réseaux numériques » (p.7). Dans ce monde, il n'existe plus d'opposition entre culture savante et culture populaire, plus de classement hiérarchisé mais seulement place faite aux réseaux, au marché « sans limite ni centre de référence ». (p.8). Ils décrivaient ainsi une sorte de point ultime de la globalisation, l'unification culturelle mondiale. Pour eux, à travers l'histoire de ce qu'il est convenu d'appeler l'Occident, la culture-monde s'était d'abord et peu à peu identifiée à un « universel humaniste » et « l'un des grands idéaux modernes consistait à s'affranchir des appartenances traditionnelles, à se dégager des particularismes afin de s'élever à un point de vue ayant valeur universelle. » (P. 28) Mais déjà, à l'époque où ils écrivaient ces lignes, c'est-à-dire il y a moins de vingt ans, ils constataient que cet idéal avait laissé la place à un « universel concret et social » porté par les nouvelles technologies (comme on disait naguère) et l'hypermédiatisation. Du coup, les revendications particularistes elles-mêmes ont fait que « la

culture est devenue un objet polémique central, un nouveau facteur de division et de conflictualité » (p. 29).

En effet, selon Lipovetsky et Serroy, le 20^{ème} siècle, d'abord scandé par un « libéralisme artistique total » puis par un « libéralisme culturel » (p. 213-214), s'est terminé par une dérégulation économique. Mais la modernité « dérégulée » portait cependant en elle les germes d'une « recherche de reconstruction ». Sans céder à un optimisme béat, ils voulaient croire que « l'époque « rêv[ait] de reliance, de réconciliation entre passé et présent, art et industrie, industrie été nature, sagesse et performance, sagesse et liberté, consommation et solidarité ». (p. 216) Et ce rêve, c'était la culture qui pouvait l'accomplir. Et c'est tout de même sur une note finalement optimiste qu'ils laissaient entrevoir, dans la résistance des particularismes, la victoire paradoxale de l'humanisme.

On y était presque...

2.2. De la culture monde à la non-culture

Dans la lignée de l'optimisme de Francis Fukuyama (1992) après la chute de l'empire soviétique, « les démocraties n'ont plus d'ennemis intérieurs capables de les détruire » affirmaient-ils (p. 19).

« C'est au moment où la démocratie et le marché ne sont plus radialement remis en cause que l'univers des valeurs éthiques et culturelles devient de plus en plus antagonique ainsi qu'un instrument d'identification individuelle » (p. 29)

Force de constater que 20 ans après, leur raisonnement a soudain pris un coup de vieux sous l'effet d'événements qu'on pourrait croire à première vue extérieurs à la culture mais qui sont en réalité la conséquence ultime de la relation nouvelle entre la démocratie, le marché et la culture monde, telle qu'ils la décrivaient. La nouveauté est que si l'hypermédiatisation créait cette culture monde unifiée, à laquelle s'opposaient les revendications particularistes, ces deux forces antagonistes reposaient encore sur le fait que toute affirmation demeurerait en dernière analyse opposable aux descriptions scientifiques établies ou soumise à confrontation libre dans une joute culturelle ouverte, dont le principe même est de ne jamais être close.

Mais aujourd'hui, la contestation de la définition de la démocratie, les bouleversements économiques mariées à l'irruption de l'intelligence artificielle (les nouvelles technologies d'aujourd'hui) créent non pas seulement l'opportunité d'un partage planétaire de faits établis, ou de controverses, mais la possibilité de leur fabrication, ou de leur (re)création sans que la notion de vérité soit la pierre angulaire des premiers ou la liberté la condition des secondes. Nous assistons à l'avènement non d'une nouvelle culture unique, mais d'une culture unique totalisante, à visée entièrement performative, c'est-à-dire une culture dans lequel il suffit d'avoir l'autorité d'affirmer pour que soit. Cette culture est fondée non plus seulement sur le partage et la diffusion médiatique planétaire que décrivaient Lipovetsky et Serroy mais sur la possibilité de création d'un univers qui se dit alternatif mais qui a en réalité vocation à devenir lui-même la seule et unique culture autorisée, y compris dans sa définition de la démocratie et des règles du marché. Les tenants de cette culture, qui nie le droit à l'existence même de toute autre proposition, et qui devient de ce fait une non-culture, prétendent y parvenir par divers moyens de force dont le moindre n'est pas le bridage de toute recherche sur l'altérité.

Sur le modèle du syntagme de « réalité alternative », rendue possible par les intelligences artificielles, on parle de « vérité alternative », où la preuve cède le pas à l'opinion ou à la croyance, et sans se rendre compte que ce parallélisme est (volontairement ou non) trompeur parce que si la première est de l'ordre de l'expérience, l'autre est une valeur transcendante. Car les propositions de réalité alternative ont en réalité toujours existé : la poésie, la littérature, l'art sous toutes ses formes en sont les propositions et c'est précisément eux qui donnent sa valeur première au concept de culture, comme le soulignent encore une fois les attendus du colloque lorsqu'ils évoquent l'importance actuelle de « l'interaction entre les imaginaires et les discours qui en sont les supports ». Il ne faut pas en craindre l'existence ni même l'avènement de nouveaux supports ou de nouveaux outils, il faut seulement (si j'ose dire) veiller à, à exiger une utilisation éthique de leurs immenses possibilités.

2.3. Caducité du débat sur l'interculturel ?

Alors, sont-elles vraiment « quasiment caduques les notions de *territoire*, d'*individu* ou d'*appartenance identitaire*, les situations interculturelles, avec toutes les notions auxquelles elles peuvent parfois être associées » ? Peut-être certaines le sont-elles en effet, peut-être même doivent-elles l'être. Mais leur éviction éventuelle du champ éducatif ne saurait se faire sans débat, par oukase.

Sommes-nous prêts à renoncer à en débattre, à les contester s'il le faut, voire à nous écharper (intellectuellement s'entend) à leur sujet, à ne plus les travailler sans relâche en tout cas, dans l'humilité de nos incertitudes ? Je les reprends une à une :

Caduque la notion de territoire ? ; caduque la notion d'individu ? Caduque la notion d'appartenance identitaire ? Caduque les notions d'identité, de pluriculturel, multiculturel, de transculturel, de dialogue interculturel, de diversité culturelle, de relativisme culturel ?

Demandons-nous plutôt pour qui sont-elles véritablement sans discussion possible caduques.

Il se trouve que nous disposons d'une partie de la réponse. Dans un article publié récemment sur le site AOC média-opinion, mais qui fait écho à une actualité médiatique largement accessible, Olivier Etscheid fait état d'une liste des mots à bannir des recherches subventionnées outre Atlantique. Je n'en retiendrai que ceux qui sont dans le champ sémantique de notre colloque :

« Différences culturelles, patrimoine culturel, sensibilité à la différence culturelle, diversité et inclusion, valoriser la diversité, multiculturel, socioculturel, socioéconomique, stéréotype... » (ma traduction).

Conclusion

La culture-monde, totalisante et unifiée ne suppose aucune alternative : elle implique dans le triomphe de son unicité l'inutilité de l'inter-, du trans-, qui ne se conçoivent que dans la pluralité. Les frontières du réel et du vrai sont contestées par un certain usage des nouvelles technologies. Les attendus du colloque montrent que ce point est central : « les frontières réelles et/ou symboliques, physiques et/ou immatérielles sont soumises à de nouvelles lois » immatérielles, ont écrit les organisateurs de notre colloque, nous invitant ainsi à nous remettre plus que jamais en toute responsabilité à notre tâche intellectuelle.

Mais ce n'est pas la fin de l'histoire.

Alors quelle trajectoire ? Irons nous sans discuter vers une culture monde totalisante, dont les prémices ont été dénoncés par Lipovetsky et Serroy, mais objectif d'une certaine classe peut-être américaine mais à vrai dire vraiment idéologiquement mondialisée ?

Ou choisirons-nous une culture monde marquée par la pluralité, faite de valeurs humanistes: celle que nous tous ici présents et heureusement tant d'autres défendons par nos choix et combats éducatifs.

Celle-ci passe sans doute par la compréhension fine et l'étude jamais finie des cultures du monde, s'il faut bien se résoudre à utiliser ce terme. Elle nous pousse à nous interroger aussi sur la question de la hiérarchisation non pas entre les cultures mais à l'intérieur des cultures sous peine de tomber dans une relativisation générale où tout se vaudrait.

A nous interroger, ce faisant sur une réhabilitation humaniste de la notion de civilisation, si on accorde à chacune une égale dignité humaine, ce qui est le fondement même de toute réflexion interculturelle, et à nous demander finalement ce qu'est un monde civilisé, ce qu'est le monde dans lequel nous voulons éduquer nos enfants à vivre.

Bibliographie

Abdallah-Preteceille, M., & Porcher, L. (1996). *Éducation et communication interculturelle*. Presses universitaires de France.

Abdallah-Preteceille, M. (1999). *L'éducation interculturelle*. Presses universitaires de France.

Abdallah-Preteceille, M. (1990). *Vers une pédagogie de l'interculturel*. INRP / Publications de la Sorbonne.

Beacco, J.-C. (2000). *Les dimensions culturelles des enseignements de langue*. Hachette.

Blanchet, P., Coste, D., & Hoteit, S. (Dir.). (2010). *Regards critiques sur la notion d'interculturalité : Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*. L'Harmattan.

Castella, P. (2005). *La différence en plus*. L'Harmattan.

Coste, D., & Beacco, J.-C. (2018). *L'éducation plurilingue et interculturelle : La perspective du Conseil de l'Europe*. Didier.

Chnane-Davin, F., & Cuq, J.-P. (Dir.). (2008). *Du discours de l'enseignant aux pratiques de l'apprenant. Le français dans le monde. Recherches et applications*, (44).

Cuq, J.-P. (Dir.). (2003). *Dictionnaire de didactique du français*. CLE International.

Cuq, J.-P. (2009). Diversité culturelle, diversité linguistique... Vers une diversité méthodologique pour les professeurs de langue ? Dans C. Gonçalves & D. Groux (Dir.), *Approche comparée de l'enseignement des langues et de la formation des enseignants* (pp. 15–32). L'Harmattan.

- Cuq, J.-P. (2014). Vers une méthodologie de la comparaison en didactique. Dans F. Chnane-Davin & J.-P. Cuq (Dir.), *Approche comparative des savoirs et des compétences en didactique* (pp. 83–109). Riveneuve Éditions.
- Cuq, J.-P., & Gruca, I. (2002). *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde*. Presses universitaires de Grenoble.
- Demorgon, J. (2005). *Critique de l'interculturel : L'horizon de la sociologie*. Anthropos.
- Dervin, F. (2011). *Impostures interculturelles*. L'Harmattan.
- Ertscheid, O. (2025). Blackliste sur le rapport fasciste de Trump au langage. <https://aoc.media/opinion/2025/02/19/blackliste-sur-le-rapport-fasciste-de-trump-au-langage/>
- Forestal, C. (2008). L'approche transculturelle en didactique des langues-cultures : Une démarche discutable ou qui mérite d'être discutée ? *Études de linguistique appliquée*, (152), 393–404. <https://doi.org/10.3917/ela.152.0393>
- Fukuyama, F. (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Flammarion.
- Kirsch, F. P. (2014). L'interculturalité, une notion périmée ? *Revue germanique internationale*, (19), 57–64. <https://doi.org/10.4000/rgi.1466>
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2008). *La culture-monde : Réponse à une société désorientée*. Odile Jacob.
- Ma, L. (2004). Is there an essential difference between intercultural and intracultural communication? *Journal of Intercultural Communication*, (6).
- Ortiz, F. (1970). *Cuban counterpoint: Tobacco and sugar* (H. de Onís, Trans.; B. Malinowski, Introd.). Vintage. (Ouvrage original publié en 1940)
- Porcher, L. (1974). *L'interculturel et la formation des enseignants en Europe*. Conseil de l'Europe.
- Porcher, L., & Abdallah-Pretceille, M. (1998). *Éthique de la diversité et éducation*. Presses universitaires de France.
- Reichardt, D. (2017). On the theory of a transcultural Francophony: The concept of Wolfgang Welsch and its didactic interest. *900 Transnazionale*, 1(1). https://doi.org/10.13133/2532-1994_1.4_2017
- Soltani, E. M. (2024). Nouveaux regards sur le multiculturalisme et le métier de la traduction : Entretien avec Fred Dervin. *Contextes didactiques, linguistiques et culturels*, 2(1), 302–318. <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/928>
- Wagener, A. (2010). Entre interculturalité et intraculturalité : Pour une redéfinition du concept de culture. Dans P. Blanchet, D. Coste, & S. Hoteit (Dir.), *Regards critiques sur la notion d'interculturalité* (pp. 29–58). L'Harmattan.

Welsch, W. (1994). Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. Dans K. Luger & R. Renger (Dir.), *Dialog der Kulturen* (pp. 147–169). Österreichischer Kunst- und Kulturverlag.

Winch, P. (1997). Can we understand ourselves? *Philosophical Investigations*, 20(3), 193–204.