

## LA PÉDAGOGIE INTERCULTURELLE: ENTRE MULTICULTURALISME ET UNIVERSALISME

**Martine A. Pretceille**

*martine.pretceille@laposte.net*

*Professeur des universités (France)*

**Resumé:** L'auteur se propose de démontrer que la pédagogie interculturelle s'inscrit dans une tension entre une exacerbation des différences et un universalisme malheureusement confondu avec le principe éthique d'universalité. En effet, le traitement de l'hétérogénéité culturelle suppose d'adosser l'analyse et l'action sur une philosophie à la fois morale et pragmatique au sens où il s'agit de chercher à comprendre des pratiques, des discours et des comportements ancrés non pas dans des catégories culturelles distinctes, homogènes et hermétiques les unes aux autres, mais au contraire dans des processus de métissage et de « créolisation ».

Apprendre à voir, à écouter, à être attentif à autrui renvoie à l'expérience de l'altérité et non à un apprentissage des cultures. Cette expérience s'acquiert et se travaille. Ainsi, la prise en compte de la culture ne se limite pas à l'introduction d'une variable supplémentaire conduit à se détacher de toute conception différencialiste, déterministe et causaliste et au contraire de construire un humanisme du divers.

**Mots-clés:** diversité, identité, altérité, interculturalisme.

**Abstract:** The author intends to show that intercultural education is characterized by two conflicting approaches - an exacerbation of differences, and a universalism that, unfortunately, tends to be confused with the ethical principle of universality. Indeed, the treatment of cultural heterogeneity implies lean analysis and action from a moral and pragmatic philosophical viewpoint, that understands the practices, discourses and behaviours as rooted not in culturally distinct, homogeneous and hermetic categories, but rather as part of a process of miscegenation and "creolization".

Learning to observe, listen, and be attentive to others is the way in which we experience otherness, while avoiding what one may call the "learning of a culture". This experience has to be acquired and developed. Thus, taking into account culture does not mean the mere introduction of an additional variable, but mainly aims to build up a humanism of the otherness.

**Keywords:** diversity, identity, alterity, interculturalism.

## 1 - Penser la diversité et non la différence

Il nous faut partir d'un constat : nos sociétés sont structurellement et durablement marquées par la pluralité et la diversité culturelle. C'est une diversité à caractère exponentiel. Au sein de chaque groupe voire au sein de chaque individu, on constate une pluralisation de plus en plus forte. L'hétérogénéité est devenue le dénominateur commun de tous les groupes, que ceux-ci soient nationaux, sociaux, religieux ou ethniques. On assiste à une hétérogénéisation de fait, liée à la mondialisation notamment. Celle-ci n'a pas pour unique conséquence une homogénéisation du monde, confondue d'ailleurs trop souvent avec une forme d'américanisation. Au contraire, la mondialisation favorise et multiplie les contacts, les lectures, les rencontres et entraîne une ouverture des identités. Chaque individu, même le plus casanier, est, par ses lectures, par la télévision, par internet, etc... en contact avec le monde entier. L'étrangeté est devenue quotidienne et proche. Chaque individu construit son identité selon des modalités de plus en plus différenciées en s'appuyant sur des exemples extérieurs à son groupe de naissance.

Cette complexité et cette hétérogénéité croissantes du tissu social et des pratiques culturelles imposent de reconstruire le concept de culture car celui-ci ne permet plus de rendre compte de la diversité culturelle. Il nous faut donc repenser le mode d'accès aux cultures car la société ne se réduit pas à une juxtaposition de groupes et de sous-groupes supposés homogènes.

La modernité, au sens anthropologique du terme se caractérise par la surabondance événementielle et spatiale ainsi que par l'individualisation des références et non, comme on a trop tendance à le croire, par une mondialisation des cultures. Cette segmentation du temps et de l'espace ainsi que la fragmentation des groupes favorisent les « jeux culturels ». La multiplication des contacts et des échanges pulvérise la notion d'acculturation qui dépasse largement la confrontation binaire et s'inscrit dans une multipolarisation des appartenances. Ainsi, plus aucun individu ne peut se sentir à l'aise dans un seul cadre culturel.

Pour comprendre la diversité culturelle d'aujourd'hui, il ne suffit pas de diviser la société en une succession d'homogénéités selon le principe, malheureusement non remis en question, que les individus qui ont une même nationalité, une langue commune, une religion partagée sont identiques et ont une obligation de ressemblance. On ne peut appréhender l'hétérogénéité à partir d'un simple découpage en plusieurs unités présentées comme homogènes qui, en réalité, sont des homogénéités artificielles, construites *a priori* et donc arbitraires. Ainsi, par exemple, un patronyme ne peut plus, de nos jours, être considéré comme une marque d'appartenance à un groupe ethnique, national ou linguistique. Il est en de même pour la religion ou tout autre critère d'identification. On ne peut plus penser l'hétérogénéité en termes de catégories d'autant que chaque individu ne représente que lui-même et a ses manières personnelles d'exprimer sa ou ses

appartenances. On ne peut estimer qu'il est le représentant d'une culture, il ne représente que lui-même.

Il convient donc de prendre en compte la tension entre l'individuel et le collectif. Le rattachement systématique d'un comportement particulier à une appartenance culturelle groupale doit être nuancé par rapport à des variations intra-groupales. Les cultures sont des modes opératoires qui permettent, justement, de parler des cultures mais qui ne correspondent pas en fait à une réalité. En ce sens, elles ne sont que des artefacts.

Le multiculturalisme ou le pluralisme culturel se définit comme une addition de groupes culturels. Or, aujourd'hui, la diversité ne peut pas être réduite à une addition de cultures. Au contraire, les cultures ne sont que variations, changements, labilité, dynamique. C'est ce que les anthropologues appellent une culture bariolée, créolisée, métissée. La culture est baroque. Ainsi, le concept de culture, entendu comme structure, comme système, comme catégorie, devient inopérant car il renvoie à une entité statique, à la notion de différence et de catégorisation. Les catégorisations s'effectuent sur des critères qui n'ont plus de pertinence : le nom, le faciès, la religion.... Ces différents éléments de caractérisation sont de plus en plus mêlés. Une personne peut être née à l'étranger, avoir un nom étranger mais cela n'autorise pas à l'identifier *a priori* comme un étranger. La catégorie «immigrée» est aussi devenue une entité très complexe et le seul vocable «immigré» ne signifie rien *a priori*.

Pour comprendre la pluralité de notre modernité la discipline de référence est d'avantage l'anthropologie que l'ethnologie. Le premier domaine se réfère essentiellement au principe de variation alors que l'ethnologie repère les différences. De même, c'est l'altérité qui est le concept central pour l'anthropologue alors que c'est celui de culture pour l'ethnologue.

Le travail d'un ethnologue se fait, en réalité, en deux temps. Dans un premier temps, l'ethnologue découvre des différences, découvre une autre forme d'altérité. Il met en évidence d'autres manières de faire, de penser, de voir, d'agir. On a tendance à valoriser voire sur-valoriser ce premier moment. En effet, une fois ces premières découvertes effectuées, le travail de l'ethnologue consiste à ré-interroger son milieu d'appartenance pour vérifier s'il n'y retrouve pas des modalités culturelles semblables à celles qu'il vient d'identifier ailleurs. C'est ce double mouvement, d'aller et de retour qui définit le cheminement de l'ethnologue. Si des modalités d'être, de faire et de penser peuvent être valorisées par un groupe à un moment donné et dans un espace déterminé, ces modalités ne sont pas exclusives à ce groupe et peuvent par ailleurs évoluer dans le temps. Elles sont potentiellement observables dans tous les lieux de la planète. En conséquence, c'est la variation et non la différence qui est primordiale.

## 2 - Pour une anthropologie du divers

Apprendre à penser la diversité et en finir avec l'homogénéité, apprendre à penser la tension singularité/universalité sont des impératifs liés à la diversification et à l'internationalisation du quotidien. Valoriser à outrance les différences revient à sombrer dans le différentialisme qui produit de la distance entre les individus et les groupes. *A contrario*, mettre l'accent uniquement voire exclusivement sur l'universalité au détriment de la reconnaissance de la diversité, c'est courir le risque de sombrer dans une forme d'universalisme qui n'est qu'une extrapolation au plus grand nombre de traits singuliers.

La différence sert, non pas à attribuer une identité mais à identifier. Elle répond à une volonté de marquage. A travers cette opération de marquage et de stigmatisation, il s'agit d'établir des frontières et des distances qui elles-mêmes servent à justifier l'exclusion. Celui qui énonce la différence s'institue implicitement comme le référent, comme la norme. Par ailleurs, l'objectif de cette identification par distinction est de désigner et d'assigner le groupe ou l'individu à un sort qui très souvent est celui de la marginalisation. La fonction de désignation est non de dire en quoi l'autre est différent mais qu'il est différent. En réalité, c'est la différence en tant que telle que visent les discours racistes et non le degré de réalité ou de vérité.

La diversité est ce qui caractérise l'humain et conduit par là même à l'universalité. La reconnaissance des singularités ne doit pas nous conduire à nier le principe de l'universalité de la culture et de la nature humaine. Geza Roheim (1950) dès 1950 estimait que les différences entre les cultures ont été considérablement exagérées pour des raisons psychologiques, on pourrait dire aussi, de nos jours, qu'elles le sont pour des raisons politiques.

Face à la pesanteur d'une pensée de l'homogène qui se retrouve dans les conceptions culturalistes comme le pluralisme culturel ou le multiculturalisme ou sa forme dérivée qu'est le communautarisme, il est nécessaire de forger une notion susceptible de forcer le regard et l'analyse. Il nous faut oser déconstruire le concept de culture afin de mieux rendre compte des mutations socio-anthropologiques actuelles. Les usages du concept de culture renvoient malheureusement trop souvent à des formes de simplisme et de réductionnisme alors que les enjeux se situent, au contraire, sur le registre de la complexité, de la fluidité et des dynamiques.

C'est en ce sens que la notion de «culturalité» paraît opportune car la culturalité privilégie la fonction instrumentale de la culture au détriment de sa fonction ontologique et met l'accent sur les bricolages, sur les manipulations et les stratégies.

Les emprunts provisoires ou durables ponctuent et structurent le paysage culturel. On assiste à une vacillation de l'affiliation au profit d'une personnalisation de la culture par le biais d'emprunts et de glissements. Ceci conduit les sujets à

des pratiques de « zapping culturel » et au butinage complexifiant d'autant les processus de décodages et de compréhension.

La culture, les cultures sont prises actuellement dans une tension dont les pôles sont définis l'un par l'enfermement et le repli l'autre, par l'ouverture et le métissage. Malgré une tendance à « l'ilotisme culturel » et aux différentes formes d'intégrisme, de culturalisme et d'ethnisme qui sont des réponses collectives (certes négatives, mais des réponses tout de même), le mouvement est davantage à une diversification et une hétérogénéisation. Ce mouvement est renforcé par un phénomène de brassage, de transgression et de « créolisation » des cultures, selon l'expression d'Edouard Glissant.

Les références ne sont plus seulement celles du stable et de l'homogène mais celles du changement et du complexe. A « l'imaginaire de l'identité racine-unique » est substitué « l'imaginaire de l'identité-relation » qui conduit au « chaos-monde » qu'Edouard Glissant (1993) définit comme le choc des cultures dont nous n'avons pas commencé à saisir ni le principe, ni l'économie.

Plus que le métissage des cultures, c'est la culture du métissage qui tend à devenir l'axe de création des processus culturels. L'anthropologie du métissage reste à faire et ce, de manière urgente compte tenu de l'accroissement des contacts. Il est significatif de noter l'amplification du recours à la diversité et à la marginalité à travers par exemple, des ouvrages comme *Marges* de J. Derrida (1972), *L'Art des confins* de J.F. Lyotard (1972), *L'âme tigrée* de G. Durand (1980) et *Le Tiers Instruct* de M. Serres (1991).

Face à une « culture ouverte » pour reprendre une formule en la transposant d'Umberto Eco, le concept de culture devient obsolète et nous lui préférons celui de culturalité qui renvoie à l'émergence d'une pensée complexe, d'une pensée qui suit les chemins de traverse, les interstices, les diagonales.

Le « baroque culturel » est une invitation à sortir du piège identitaire, du récit sur les racines et les origines. Entre les concepts de culture et de culturalité, il n'y a pas qu'un simple jeu sémantique mais le passage d'une analyse en termes de structures et d'états à celle de processus complexes et aléatoires.

Cette réfraction à l'infini des cultures à travers le temps et l'espace, à travers les conjonctures et les subjectivités, les structures et les circonstances pose la question de la pertinence d'une initiation aux cultures. Le baroque, par son idée de juxtaposition d'une quantité d'éléments divers et variés, hors de tout ordonnancement systématique et rigide, illustre l'ambivalence actuelle du concept de culture. Le « baroque culturel » est, en quelque sorte, une invitation à sortir du piège identitaire. C'est à la compréhension de l'errance, du butinage, à l'initiation d'une « pensée de la trace par opposition à la pensée du système » (Glissant 1993) qu'il nous faut aboutir.

### **3 - Du multiculturalisme à une altérité plurielle et dynamique**

Les approches culturelles inspirées du modèle culturaliste survalorisent la variable culturelle et présupposent l'existence et donc la cohabitation de groupes

ethniques homogènes. Le culturalisme par son accentuation systématique de la variable culturelle débouche sur une forme de « scientisme culturel », une forme de dogmatisme voire d'intégrisme culturel qui induit la négation de la dimension universelle de tout individu. Ces postures ne tiennent pas compte de la complexité actuelle du tissu social.

On assiste à une définition de l'appartenance culturelle non plus par filiation mais par personnalisation et création, par affiliation. L'individu n'est plus au cœur d'une seule identité mais de plusieurs, identités qui ne sont pas exclusives les unes des autres et qui sont, parfois en harmonie, parfois en contradiction.

On se trouve dans une réalité sociale polychrome, labile et mouvante. C'est pourquoi, il devient de plus en plus difficile de définir l'individu à partir de sa seule appartenance culturelle, ethnique ou même nationale. Les marqueurs traditionnels d'identification (nom, nationalité, âge, culture, statut social...etc.) ont perdu leur pertinence et ne permettent plus d'identifier autrui encore moins de le catégoriser.

La formule d'Emmanuel Levinas, « rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme » prend tout son sens. Les cultures n'existent pas en dehors des individus qui les portent et les actualisent.

Ainsi, en focalisant l'analyse sur les cultures, on occulte paradoxalement le rapport à autrui. Ancrée dans l'histoire, dans les contextes, dans des relations, les cultures sont des lieux de mise en scène. Le « faux en écriture culturelle » affleure en permanence et c'est là que se développe la création et le mouvement. Il existe une distance indéniable entre les modèles culturels théoriques et les usages de la culture au quotidien dans la communication, dans les relations, c'est-à-dire dans les différentes occasions de rencontres d'autrui. C'est dans cet écart que se situe une éducation à l'altérité et à la diversité. C'est aussi dans cet écart que se situent les sources de dysfonctionnements et de conflits.

En situation de diversité et de diversification culturelles, l'enjeu ne peut être de connaître les cultures, mais de comprendre l'expérience humaine dans ses singularités mais aussi dans sa totale universalité. Ce qui compte, ce sont moins les connaissances que l'expérience de l'altérité qui s'appuie inéluctablement sur l'éthique. Si la reconnaissance des cultures a, dans un premier temps, développé une demande de formation en ethnographie, une demande sur les spécificités culturelles des communautés et des groupes, les perspectives sont désormais davantage du côté de la reconnaissance de l'individu et donc d'une philosophie adossée à une éthique, une éthique de l'altérité et du divers, ce que j'appelle un humanisme du divers.

L'objectif est d'apprendre à interpréter et à comprendre les informations culturelles, qui sont ambiguës car elles sont manipulées par les acteurs dans leurs discours et leurs pratiques. En termes de formation, il s'agit d'apprendre à passer du stade descriptif à la compréhension des processus en s'appuyant sur des savoirs mêlés. Toute anthropologie essentialiste dont une des formes dérivées est le culturalisme, ne peut aboutir qu'à un scientisme culturel et donc à la négation de l'homme dans les sciences humaines, ce qui est, pour le moins, paradoxal.

Que ce soit par le retour des intégrismes et des ethnismes ou l'internationalisation du quotidien, la diversité culturelle est à la fois banalisée et dramatisée. Dans les deux cas, c'est essentiellement la culture de l'Autre qui fait l'objet, soit d'un rejet, soit d'une acceptation au détriment d'une meilleure reconnaissance de l'Autre en tant qu'Autre, en tant que sujet singulier et universel. La plupart des travaux procèdent par éviction du principe d'altérité au profit d'études sur la culture qui conduisent à une connaissance par identification. Conscience d'autrui et connaissance d'autrui sont trop souvent confondues.

Une culture n'existe que si elle est « vue », si elle « lue », ce qui implique de doubler et de dépasser l'approche sémiologique par une phénoménologie sociale qui permet d'éviter le réductionnisme culturel en reconnaissant la vision et l'interprétation des acteurs. C'est pourquoi, plutôt que de connaissances culturelles on parlera de questionnements et de formulations d'hypothèses.

Travailler sur la question de la culture, c'est nécessairement, rencontrer les philosophies de la diversité, de l'universalité, de l'altérité et de la singularité. Or, cette irruption de l'altérité exige une mise en perspective plurielle et fluide, qui suggère davantage une posture, afin de ne pas entrer dans un discours de maîtrise. L'Autre n'est pas un objet, mais une aventure, un processus, un devenir, un événement et donc ne peut pas être réduit, ni momifié, ni aseptisé. Pour E. Levinas (1991 : 18), « Autrui n'est pas un objet de compréhension d'abord et interlocuteur ensuite. Les deux relations se confondent ». L'anthropologie rejoint en ce sens la philosophie et est solidaire d'elle.

La culture de l'autre n'est pas une culture cible et ne peut, à ce titre, être érigée en objet autonome d'étude. Marquée par le contexte, inscrite dans un réseau d'intersubjectivités, la culture est utilisée pour signifier quelque chose, pour dire et pour agir. Elle assure ainsi une fonction pragmatique au détriment des fonctions structurale, dénotative dans lesquelles on a trop tendance à l'enfermer. De ce fait, elle échappe d'une part à toute logique normative qui pointe les différences, d'autre part à toute logique attributive qui vise la connaissance sur ..., la connaissance de..., en adjectivant l'Autre.

Si la culture est perçue à travers une théorie mécaniste, c'est-à-dire comme un ensemble de signes géré par des règles, les dysfonctionnements seront analysés comme des erreurs de codage et de décodage d'où l'appel à la connaissance et aux savoirs factuels. Or, le fait d'admettre que la culture est davantage un espace social et relationnel nécessite le recours à une science qui s'intéresse aux processus et à leur mise en scène, à une science qui s'attarde sur le contexte d'émergence plus que sur les signes eux-mêmes. De fait, pour comprendre, non pas une culture, mais un propos dont la dimension culturelle est forte, il ne suffit pas de s'arrêter aux éléments observables – relevant de ce que l'on suppose ou détermine comme étant de l'ordre du culturel – mais de tenter une analyse de la signification qui, elle, ne se situe pas toujours au premier degré.

Il s'agit ainsi d'opérer un changement radical de point de vue par rapport aux tentatives effectuées pour enseigner les cultures. De même qu'il est « impossible d'interpréter un acte de communication dans les limites d'une analyse purement

linguistique» (Bourdieu 1992 : 118), il est impossible de comprendre une culture à partir d'une analyse purement culturaliste, c'est-à-dire à partir de la connaissance de faits culturels.

Terrain fertile pour les connotations, la culture en tant que production suggère une lecture complexe notamment au niveau des silences, des implicites, des non-dits, des « pudeurs » et des retenues. Comme toute lecture, comme toute démarche de compréhension, il s'agit d'opérer une opération de décryptage « textuelle et intertextuelle.

Il convient d'abandonner la position de jugement (si facile pour tout ce qui concerne la culture) au profit de celle d'interprète. La lecture des signes culturels suppose des opérations complexes et non pas un simple décodage de signes préconstitués, car les signes eux-mêmes sont des textes et non pas des unités simples. C'est pourquoi, les signes culturels qui sont susceptibles d'articulation multiple ne peuvent faire l'objet d'une traduction et d'une interprétation intégrales.

Cette analyse conduit une définition de la culture dans un espace de relations et une praxis et donc à un nouveau paradigme, celui de l'interculturel.

#### **4 - Multiculturalisme ou interculturelisme ?**

Le concept de multiculturalisme est appréhendé de manière différente en France et en Amérique du Nord. Souvent confondu avec l'interculturelisme en France, il a en réalité, une origine et correspond à des choix politiques, philosophiques, sociaux et historiques différents. Le multiculturalisme est concomitant à la lutte des Droits civiques des années 60 suite à une politique migratoire caractérisée par l'idéologie du melting-pot (c'est-à-dire l'intégration des immigrants de toutes provenances et de toutes conditions sociales dans une même culture). En Europe, le terme de multiculturalisme s'applique surtout aux minorités ethniques ou migrantes, selon les formulations des pays, qui doivent s'intégrer dans des Etats dont la tradition nationale est ancienne. En France, l'expression est officiellement inexistante quoique les pratiques et les discours en soient parfois imprégnés mais sans en avoir une claire conscience. La référence au multiculturalisme est soit absente, soit confondue avec des pratiques et des discours sur l'interculturel. La situation est d'autant plus confuse que la question de la diversité culturelle n'est pas posée qu'en dehors des crises et des polémiques.

Pour faciliter les débats, nous préciserons que le modèle multiculturel (essentiellement d'inspiration anglo-saxonne) donne la possibilité à tout, ou plus exactement oblige l'individu d'appartenir à une communauté autre que celle de l'Etat-Nation. Quant au modèle interculturel, d'inspiration francophone, il n'a pas encore donné lieu à des prises de position officielles et stabilisées. Il n'en représente cependant pas moins une alternative forte face au courant multiculturel. Que ce soit le modèle anglo-saxon ou le modèle français, on notera que ces modèles sont adaptés à des sociétés qui ont un fort degré d'homogénéité politique. Le développement de l'option interculturelle en France s'explique par



une tradition philosophique et historique fondamentalement différente de celle du multiculturalisme. Le poids de la Philosophie des Lumières et du principe d'universalité, allié à une tradition juridique explique que le multiculturalisme soit, en France, resté extérieur (pour combien de temps ?) à la réflexion et aux initiatives destinées à résoudre la question de la diversité culturelle.

L'utilisation synonymique des termes "multiculturel/interculturel" révèle le flou sémantique mais aussi les enjeux symboliques et politiques. Le terme de "pluralité" renvoie à un état, à une situation. Le multiculturalisme est un mode de traitement de cette pluralité qui consiste à reconnaître la co-présence de groupes distincts et homogènes. Le préfixe "inter" de "interculturel" indique au contraire, une mise en relation et une prise en considération des interactions entre les groupes et les individus. L'interculturel ne correspond pas à un état, à une situation mais à une démarche, à un type d'analyse. C'est le regard qui confère à un objet, à une situation la caractère d'interculturel. Ainsi, selon la nature de l'objet on évoquera, la pédagogie interculturelle, la communication interculturelle.

L'usage de l'adjectif "interculturel" pour désigner un projet politique ou social relève d'un glissement de sens, car il ne suffit pas de reconnaître le caractère pluriel de la société, il faut aussi énoncer dans le même temps, les modalités de sa prise en compte et de son traitement. Les désaccords se situent essentiellement à ce niveau.

Le cadre conceptuel d'une approche interculturelle s'organise autour de quelques principes :

- La place accordée au sujet dans les interprétations et les perceptions. L'approche interculturelle rompt avec le point de vue objectiviste et structuraliste puisqu'elle s'intéresse à la production de la culture par le sujet lui-même. La culture a perdu, dans un contexte hétérogène, sa valeur de détermination unique des comportements. Elle s'intéresse aussi aux stratégies développées par l'individu pour affirmer son identité.
- Le retour du "je", le retour de l'acteur consacre aussi le retour du "tu", c'est-à-dire que c'est la relation et donc l'interaction qui définit les places et les caractéristiques des acteurs. L'approche interculturelle s'appuie sur les interactions, sur le réseau d'intersubjectivités. L'accent est donc mis sur les rapports entre les individus et les groupes plus que sur leurs caractéristiques. Ce sont les stratégies, les manipulations, les dynamiques et non les structures, les caractéristiques ou encore les catégories qui sont les objets privilégiés de l'approche interculturelle.
- Le troisième axe de structuration est la tension universalité/singularité. L'interculturalisme s'élabore à partir d'un équilibre toujours instable entre l'universel et le singulier. Ainsi, par exemple, rencontrer une personne étrangère, est-ce rencontrer un étranger ou un individu dont une des caractéristiques est d'être étrangère ? En d'autres termes est-ce la singularité ou l'universalité qui définit le sujet?

La question de l'altérité se pose moins à partir d'une connaissance par marquage, catégorisation et description que par une compréhension inter-subjective. C'est dire que sont privilégiées les philosophies de la différence - même si nous contestons ce terme, au profit de celui de diversité - avec Derrida, Deleuze, Foucault, M. de Certeau, Lyotard et F. Jacques, les philosophies de l'altérité avec Labarrière, Ricoeur, Lévinas, la pensée du complexe vulgarisée notamment par E. Morin, mais aussi les pensées de la variation avec I. Stengers, H. Atlan, M. Serres et A. Jacquard, notamment.

Il ne s'agit pas de former à « l'interculturel », ni de s'engager dans des formations spécifiques en fonction de publics dits particuliers (les migrants, les Arabes, les Chinois, les Asiatiques, les Africains...). La compréhension d'autrui exige un travail sur soi afin d'éviter de sombrer dans une projection et un jeu de miroir ou de sombrer dans une forme de tautologie expérientielle où chacun ne fait que reproduire, consciemment ou non, du même.

On ne rencontre plus Yves, António, Mohamed..., mais le stéréotype acquis et renforcé à partir justement des connaissances culturelles factuelles, ponctuelles, partielles voire partiales sur les Français, les Portugais, les Arabes... Les connaissances abstraites et globalisantes des cultures oblitèrent la re-connaissance de l'individu singulier, elles obscurcissent la dynamique de formation en fonctionnant comme un filtre voire un écran.

Ces quelques éléments de réflexion montrent bien les difficultés, les craintes et les ambiguïtés dans lesquelles se situe l'action éducative. Très cadrée dans les années 70, la prise en compte des différences culturelles à travers notamment la scolarisation des enfants immigrés n'est plus au centre des initiatives. Si on peut considérer qu'une survalorisation de la question migratoire est néfaste au traitement du problème, on peut cependant s'interroger sur l'absence d'initiatives officielles par rapport au traitement de la diversité culturelle à l'école et de la construction d'un humanisme du divers.

En abandonnant le paradigme conceptuel de la culture, des aires culturelles, et sa traduction socio-politique dans le multiculturalisme et le communautarisme, ce sont les fractures, les écarts, les métissages, les chemins de traverse qui sont porteurs de sens (Abdallah-Pretceille 1996). A. Appadurai (2001 : 85) propose de « penser la configuration des formes culturelles comme fondamentalement fractales, c'est-à-dire comme dépourvues de frontières, de structures ou de régularités euclidiennes » tout en les combinant avec leurs chevauchements et leurs ressemblances. Le paradigme interculturel fait partie de ces voies qui tentent de penser l'hybride, le segmentaire et l'hétérogénéité.

## Références

- Abdallah-Pretceille, M. 1996. Pour un autre paradigme de la culture : De la culture à la culturalité, pour en finir avec « Babel ». *Education et communication interculturelle*. Paris: PUF.
- Appadurai, A. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot (Ed or.1996).
- Bourdieu, P. 1992. *Réponses*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. 1972. *Marges*. Paris: Ed. de Minuit.
- Durand, G. 1980. *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Paris : Denoël Gonthier.
- Glissant, E. 1993. Carrefour des littératures européennes. *Le Monde*, 5 Novembre.
- Levinas, L. 1991. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- Lyotard, J. F. 1972. *L'art des confins*. Paris: Ed Galilée.
- Roheim, G. 1950, 1967. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, personnalité et inconscient*. Paris : Gallimard (1967, trad. Fr de M. Moscovici ; Ed. or. 1950).
- Serres, M. 1991. *Le Tiers Instruit*. Paris: François Bourin.

