

Le Multiculturalisme :

Regards croisés sur une réalité et un projet de société.

Alexandrine Brami Celentano
Sciences Politique de Paris
GERFLINT

« La diversité culturelle n'est pas une idée neuve en Europe, et l'histoire des migrations y est séculaire : activités commerciales et échanges intellectuels, alliances ou conflits ont été l'occasion de mouvements et de brassages de populations. Ces flux intra-européens ont dessiné une mosaïque contrastée et changeante. Ils ont obligé les Etats à définir des politiques qui, chacune à leur manière, tentent d'organiser la cohésion sociale et l'adhésion à des valeurs communes sans nier certaines spécificités [formant] d'un pays à l'autre des ensembles disparates. Cette disparité fut souvent conflictuelle dans l'histoire, et les représentations que chaque peuple se fait des pays voisins témoignent de la persistance de certains malentendus et de perceptions erronées [...] Au XXème, la colonisation, puis les émigrations des pays du Tiers-Monde, ont engendré d'autres relations entre les cultures européennes et celles des migrants venus du Sud. Le développement inégal a institué des hiérarchies, des rapports de dépendance et de domination qui ont retenti sur les relations interculturelles »¹

C'est en référence à ces migrations, amplifiées pendant les Trente Glorieuses et progressivement sédentarisées en Europe, que le terme de « multiculturalisme » s'est répandu. Nous le définirons de manière provisoire comme la coexistence de plusieurs cultures dans un même pays. Le terme de « multiculturalisme » fait référence à l'exemple américain et tente de répondre à la formation de minorités d'origine immigrée dans les sociétés européennes. Ainsi, l'usage même du terme de « multiculturalisme » ou de celui de « société multiculturelle » à propos des pays européens -qui ne sont pas des pays d'immigrations au sens où on l'entend en Amérique du Nord ou en Australie, car ils n'ont pas été construits récemment par des immigrants et leur mythe fondateur n'est pas l'immigration- suggère une rupture socio-historique, tout autant qu'analytique : la « différence culturelle » serait désormais entendue au-delà du statut juridique de la nationalité d'origine et

¹ Carmel Camilleri, *Différences et cultures en Europe*, Paris : Conseil de l'Europe, Service de l'Édition et de la Documentation, 1995, p.159.

revendiquée en tant que telle ; elle serait l'expression, plus radicale, de particularismes dans les modes de vie, les croyances ou les usages linguistiques, et l'appartenance communautaire à tel ou tel groupe ethnique, religieux, linguistique serait proclamée telle une identité collective première, mettant à mal le mythe de la constitution d'un Etat-Nation uniforme et pacifié. De fait, tous les pays européens sont aujourd'hui confrontés à des phénomènes de « minorités culturelles » générateurs de conflits latents ou effectifs.

Et, en effet, bien que nous revendiquions l'appartenance à une société démocratique, bien que nous nous référions souvent au principe d'égalité qui découle lui-même du principe démocratique, nous constatons dans la réalité qu'il est très difficile de faire d'une multitude d'individus ou de groupes différenciés physiquement, culturellement ou socialement, une unité, une communauté politique homogène et stable. Ainsi, par exemple, quel statut reconnaissons-nous aux handicapés, aux enfants d'immigrés en échec scolaire, ou aux réfugiés politiques ? Le statut paradoxal d'individus présents (physiquement et socialement), mais en même temps à l'écart (politiquement), car exclus de fait ou de droit de la communauté politique : de fait, car ces individus sont privés des moyens nécessaires à l'expression du pouvoir, à commencer par l'usage de la parole -usage concret dans le cas des sourds muets ou usage de la parole légitime pour les immigrés-, mais aussi de droit, pour les étrangers qui se voient refuser la nationalité française.

Cette situation nous conduit à nous interroger sur les conditions de possibilité d'un lien politique suffisamment solide pour maintenir un « vivre ensemble » démocratique, respectueux des différences supposées irréductibles entre les diverses communautés qui forment la société multiculturelle. Nous tenterons d'y répondre après avoir examiné de plus près la notion de « multiculturalisme » et avant d'étudier concrètement le fonctionnement de ce que pourrait être une société multiculturelle au regard d'une institution fondamentale dans le processus de socialisation politique, à savoir l'école.

A. Les significations du « multiculturalisme »

La notion de « multiculturalisme » est une notion à la mode : comme telle, elle doit être précisément analysée, pesée, critiquée pour pouvoir être utilisée comme instrument pertinent de réflexion dans le champ de la philosophie et des sciences sociales et politiques. C'est pourquoi nous commencerons par suivre la pensée de Charles Taylor, professeur de philosophie à l'université Mac Gill au Québec et spécialiste des questions du « multiculturalisme » : très jeune engagé en politique avant de se passionner pour la politique, Charles Taylor a d'abord suivi des études d'histoire à Montréal et un cursus mixte (philosophie, économie et politique) à Oxford ; puis il a continué à faire

de la politique à son retour au Canada comme membre du Nouveau Parti Démocrate et a alors éprouvé le grand décalage entre le discours de la science et de la philosophie politique d'un côté, et la réalité de la vie et des passions politiques de l'autre. Charles Taylor, qui se réfère à l'histoire, à la sociologie et à la philosophie pour construire son objet, le « multiculturalisme », s'appuie tout autant sur son expérience des débats politiques qui agitent régulièrement la société canadienne.

Le « multiculturalisme » : une réalité, une valeur.

Dans « La politique de la reconnaissance »¹, texte célèbre de Charles Taylor, l'auteur précise que le multiculturalisme est aujourd'hui autant un fait qu'une valeur, c'est-à-dire un mode d'existence idéal vers lequel tendent les sociétés démocratiques et qu'il faudrait promouvoir. Le multiculturalisme est donc déjà un fait, comme nous l'avons suggéré en introduction et comme nous le rappelle Susan Wolf à propos des bibliothèques pour enfants à la suite du texte de Taylor :

*« Chaque fois que je vais en bibliothèque avec mes enfants, je suis confrontée à l'illustration de la façon dont les générations passées ont refusé de reconnaître à quel point notre communauté est multiculturelle, à quel point aussi la politique de reconnaissance peut conduire –et conduit de fait- à une sorte de progrès social. [...] Autre résultat : tous les enfants d'Amérique ont à présent à leur disposition une grande variété de styles littéraires et artistiques –et, plus simplement, une diversité d'histoires- qui pourraient constituer l'embryon d'un héritage véritablement multiculturel »*²

Mais la pluralité culturelle n'est pas une situation récente ; ce qu'il y a de nouveau, c'est sa systématisation dans tous les actes du quotidien et, corrélativement, la reconnaissance de cette situation. De fait, aujourd'hui, le débat sur le multiculturalisme porte moins sur le constat sociologique de la différence culturelle ou de l'hétérogénéité des sociétés modernes, que sur le problème de la reconnaissance institutionnelle d'identités collectives séparées ou distinctes.

C'est donc lorsqu'elle traduit un traitement spécifique du pluralisme que l'expression « multiculturalisme » acquiert sa pleine signification, son originalité, et non quand elle désigne le « kaléidoscope culturel » que crée toute démocratie par le jeu de la liberté d'expression. Dans un premier temps, l'affirmation du multiculturalisme cherche à opposer nettement « l'intégration » qui crée une dynamique dans laquelle chaque élément compte à part entière, à « l'assimilation » qui nie les différences en absorbant les apports étrangers. Cependant, le concept de multiculturalisme va au delà de la critique de l'assimilation : il pose le postulat de l'équivalence des cultures et aménage la reconnaissance d'entités culturelles. Cette composition plurielle se traduit par une série de droits spécifiques, par des systèmes de représentations et de participations collectives, par des « actions

¹ Charles Taylor, « La politique de la reconnaissance », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs Flammarion, 1994, pp.41-99.

² Susan Wolf, « Commentaire », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs Flammarion, 1994, pp.108-110.

positives ». Ainsi le multiculturalisme prend-il sens et consistance dans le particularisme institutionnel : il dépasse le simple constat de la diversité des appartenances, des systèmes de valeurs et des pratiques culturelles, car il traite de la différence comme d'une valeur en elle-même.

C'est pourquoi loin d'être un fait, un résultat contingent, le multiculturalisme prend-il l'apparence d'une valeur qui se fonde, d'après Taylor, sur un acte de foi, à savoir « la présomption de l'égalité de valeurs des cultures », et qui s'oppose à l'idée de hiérarchie des cultures et par extension à l'idée d'unicité d'une culture légitime et hégémonique. Cette prise de position éthique permet à Taylor de s'opposer à la fois aux défenseurs des canons traditionnels dans le champ intellectuel et artistique, mais aussi aux partisans de mesures sociales et culturelles homogénéisantes dans la sphère politique – bataille qu'il a été contraint de mener concrètement en tant qu'universitaire et militant au Canada.

La « présomption d'égalité de valeur des cultures »

Quels sont donc les fondements de cette « présomption d'égalité de valeurs des cultures » revendiquée par Taylor et qui lui permet de juger artificielle l'imposition d'un modèle culturel dominant ? En suivant la pensée de Taylor, j'en ai trouvé au moins deux. Cette présomption d'égalité de valeurs des cultures résulte pour une part d'une induction : « On pourrait soutenir qu'il est raisonnable de supposer que les cultures qui ont fourni un horizon de pensée à un grand nombre d'êtres humains, de caractères et de tempéraments si divers, pour une longue durée de temps –qui ont, en d'autres termes, énoncé leur sens du bien, du sacré, de l'admirable- sont presque certaines de renfermer quelque chose qui mérite notre admiration et notre respect, même si cela s'accompagne de beaucoup d'autres choses que nous serons forcés de détester et de rejeter »¹.

Cette présomption d'égalité de valeurs des cultures résulte, d'autre part, d'un engagement éthique dans lequel on peut reconnaître l'influence de Herder. En effet, et nous commencerons par là, Taylor reprend à Herder l'idée que chaque individu a sa propre façon d'être, façonnée dans sa culture, que chaque identité est singulière et a besoin pour se réaliser de l'horizon d'une langue, d'une culture : pour Herder « chaque humain a sa propre mesure » et pour la première fois, la différence entre deux êtres n'est pas seulement entre le meilleur et le pire, chacun a sa propre valeur ; ce principe d'originalité s'applique « non seulement à la personne individuelle parmi d'autres personnes, mais aussi aux gens porteurs de culture parmi les autres gens »². Mais cette identité, parce qu'elle est originale, est à définir ; elle n'est pas donnée et reste à découvrir. Or, et là Taylor s'appuie sur les apports de la sociologie interactionniste, sur Georges Herbert Mead en particulier, pour montrer que cette découverte est essentiellement dialogique. On retrouve une confirmation concrète de cette

¹ Charles Taylor, op. cit., p.98.

² Ibidem, p.48.

hypothèse dans plusieurs études de cas, notamment dans un article sur l'identité tzigane particulièrement révélateur¹.

On comprend alors que l'hétérogénéité des cultures, des identités, nous conduit à redonner de la valeur aux concepts de « négociation », « stratégie », qui s'expriment et s'actualisent dans la communication. C'est en effet dans la relation avec autrui que se construit l'identité, construction permanente et dynamique, sans cesse remise en question, sans cesse affirmée ou contestée. En définitive, c'est bien la notion d'identité culturelle -au principe duquel on trouve la quête d'originalité du moi individuel et/ou collectif- qui fonde la présomption d'égale valeur des cultures, à l'origine de la politique de reconnaissance revendiquée par Taylor dans son essai. La notion d'identité culturelle fonde d'autant plus la présomption d'égalité de valeurs des cultures, que Taylor restreint le champ d'application de son analyse aux « cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables, et qui ont alors en ce sens quelque chose à dire à tous les êtres humains »² ; il exclut alors les « milieux fragmentaires à l'intérieur de la société et les brèves phases de culture majoritaire.

Cette restriction du champ d'analyse donne tout son sens aux problèmes posés par la coexistence de plusieurs cultures « qui ont quelque chose à dire », parfois même des choses contradictoires, au sein d'un même Etat : en effet, pour les pouvoirs publics, la question essentielle ne concerne tant la différence culturelle qui a toujours existé, que les exclusions et les particularismes. Les premières sont de sa pleine et entière responsabilité ; les seconds apparaissent lorsque des groupes se réclament de valeurs ou de modes de vie et de pensée éloignés, ou anachroniques, au regard des normes de la société d'accueil. La difficulté ne tient pas seulement aux carences des politiques d'intégration ; elle réside aussi dans l'impact de certaines stratégies identitaires –d'autant plus élaborées que les groupes culturels en question ont les moyens de se faire entendre, et ont un message à faire passer, autrement dit qu'ils ont bien « quelque chose à dire ».

On ne peut nier l'existence de conflits de cultures et méconnaître les problèmes soulevés par certaines revendications qui, au nom d'une tradition, d'une secte, d'une idéologie, prônent le sexisme, l'interdit religieux, l'atteinte à l'intégrité des personnes, la guerre sainte, etc., ce que rappelle d'ailleurs Charles Taylor à propos de « l'affaire Rushdie »³. Cette affaire a illustré les prétentions énoncées plus haut, favorisant l'intolérance et la guerre des droits ; or c'est précisément au nom du respect de la liberté d'expression, que les autorités britanniques ont dû tracer des limites à la revendication identitaire : danger grave pour la politique démocratique, dans ce cas, car elles rendent impossibles les modes de reconnaissance mutuelle fondés sur l'égalité et le compromis. Mais entre « l'affaire Rushdie » et « l'affaire du foulard » en France, ou passe la ligne de partage entre l'acceptable et l'inacceptable, et au nom de quelles valeurs ?

¹ Centre pour les Equipes de Recherche et d'Etudes des Situations Interculturelles, « L'identité tzigane », *Les Cahiers du CERESI*, n°4 « Dynamiques d'intégration en situation interculturelle », décembre 1990.

² Charles Taylor, op. cit., p.90.

³ Ibidem, p.86.

La politique de reconnaissance

Charles Taylor ne répond pas directement à cette question : il nous invite à la conciliation, rappelant, pour éviter de sombrer dans le relativisme culturel, que la présomption d'égalité de valeurs n'est qu'une « hypothèse de départ à l'aide de laquelle nous devrions aborder l'étude de tout autre culture. La recevabilité de la revendication [devant] être démontrée par l'étude réelle de la culture »¹ et « qu'il est dépourvu de sens d'exiger comme un droit que nous finissions par conclure que leur valeur est grande ou égale à celle des autres »². Par contre, et c'est là le point important de la thèse de Charles Taylor, en tant qu'elles pourraient avoir même valeur, les différentes cultures coexistantes au sein d'un même pays auraient droit à un respect égal, c'est-à-dire qu'aucune culture ne pourrait, en droit, s'imposer comme seule culture légitime ; d'un point de vue dynamique, les différentes cultures auraient droit aussi de survivre dans le temps, c'est-à-dire de conserver chacune leur intégrité. Par conséquent, en tant qu'ils seraient irréductiblement différents, les groupes culturels seraient en droit d'exiger que les institutions publiques leur accordent, une dignité égale, tout en tenant compte de leurs spécificités.

Illustrons cette thèse à partir de l'expérience même de l'auteur : Charles Taylor a vécu depuis son enfance le problème Québec-Canada ; or ce problème ne consistait pas seulement en inégalités, en brimades concrètes (comme les différences de salaires entre anglophones et francophones ou l'interdiction de parler le français dans certaines entreprises) ; ce problème consistait surtout en une incompréhension entre deux mondes : incompréhension résultant pour une large part de systèmes culturels différents, où s'affrontaient deux langues et avec elles, deux philosophies du langage. Ainsi, alors que les anglophones considèrent la langue comme un instrument et ne comprennent pas qu'on puisse refuser d'adopter l'instrument le plus commode car le plus répandu en Amérique du Nord et dans le Monde, les francophones, eux, considèrent que la langue est constitutive d'une façon d'être au monde. Mais, dès lors qu'on reconnaît que les langues véhiculent des identités différentes, comment faire coexister des groupes différents ?

Pour Charles Taylor, la solution ne réside pas dans un aménagement pratique, ni dans une quelconque politique sociale ciblée de réduction des inégalités –c'est-à-dire des différences culturelles instituées en inégalités–, mais dans une politique générale et réciproque de reconnaissance de la part de la société civile tout entière –l'exigence de reconnaissance apparaissant comme un besoin humain vital qui précède les motivations, pourtant exprimées publiquement, de lutte contre les inégalités, l'exploitation ou l'injustice. Ainsi, selon Charles Taylor, les Canadiens francophones voulaient d'abord être reconnus comme une communauté à part entière, et non comme une collectivité d'individus francophones dans le monde anglophone, avant d'exiger les mêmes droits et devoirs positifs que leurs compatriotes. Cette exigence de reconnaissance fondamentale conduit Charles Taylor à préciser sa définition du multiculturalisme : « de plus en plus de sociétés actuelles se tournent

¹ Ibidem, p.91.

² Ibidem, p.93.

vers le multiculturalisme, au sens où elles incluent plus d'une communauté culturelle désirant survivre »¹.

Les impasses

Mais alors on aboutit à deux impasses. La première impasse tient au problème de la double exigence, *a priori* contradictoire, de reconnaissance : cette double exigence consiste, d'une part, en la reconnaissance et la protection des droits fondamentaux des individus en tant qu'êtres humains, et d'autre part en la reconnaissance des besoins spécifiques des individus comme membres de groupes culturels spécifiques et socialement inégaux. Cette deuxième exigence rend nécessaires des formes de discrimination contraire aux principes d'égalité et de liberté contenus dans la première exigence. En effet, quel sens aurait la reconnaissance de « minorités » sans droits spécifiques ou sans actions positives singulières ?

Or, c'est principalement autour des mesures de « discrimination positive » tendant à l'émancipation ou à la promotion de populations discriminées, que des polémiques se sont engagées sur la « société multiculturelle » fondée sur le droit des minorités : en effet, l'acceptation du particularisme ethnique au plan institutionnel dans les Etats européens, touche au fondement même de la citoyenneté. Et dans les sociétés démocratiques, les droits fondamentaux des individus et l'égalité de traitement ne sont-ils pas la garantie de toutes les libertés ? On en vient ici à la deuxième impasse à laquelle mène, à mon sens, la thèse de Charles Taylor : le problème de la hiérarchie des normes et donc de la constitution d'une communauté politique stable. En effet, toute communauté politique suppose, pour exister, fonctionner et perdurer dans le temps, la référence à un projet commun, à des valeurs communes à la communauté tout entière, c'est-à-dire des valeurs qui transcendent les valeurs particulières d'un groupe culturel.

Les solutions évoquées par Charles Taylor pour échapper à ces deux impasses nous ont laissée insatisfaite. Ainsi, contre l'impasse résultant de la double exigence de reconnaissance, Charles Taylor répond qu'« il doit bien exister une voie moyenne entre- d'un côté – la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égalité de valeur, et –de l'autre- l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques. Il existe d'autres cultures et nous avons à vivre de plus en plus ensemble, à la fois à l'échelle mondiale et dans le mélange de nos sociétés individuelles »². Contre l'impasse résultant du problème de la détermination de la hiérarchie des normes et de la constitution d'une communauté politique, Charles Taylor oppose « la politique de respect égal, enchâssée dans un libéralisme de droits » qu'il dit « inhospitalière à la différence », au sens où elle repose sur une application uniforme des règles qui définissent ces droits, sans exception, et parce qu'elle est très méfiante envers les desseins collectifs, en particulier parce qu'elle ne peut accepter ce à quoi les membres des sociétés distinctes aspirent réellement et qui est leur survivance.

¹ Charles Taylor, *op. cit.*, p.84.

² *Ibidem*, p.97.

A cette politique, Charles Taylor oppose des modèles de libéralisme non plus opératoire, car tout en appelant « naturellement à la défense invariable de certains droits », ces modèles « distinguent ces droits fondamentaux de la gamme d'exceptions et de présomptions de traitement uniforme qui se sont multipliées dans les cultures modernes de révision juridique » et « ils sont d'accord pour peser l'importance de certaines formes de traitement uniforme contre l'importance de la survivance culturelle, et pour choisir parfois en faveur de celle-ci »¹.

Mais ces arguments ont de quoi laisser insatisfait, et ce pour deux raisons. D'une part, favoriser la survivance d'un groupe culturel par le droit de solidarité communautaire, revient à privilégier des cadres culturels existants, en renonçant à la création de formes nouvelles d'expression collective. D'autre part, ces solutions peuvent être dangereuses car, malgré les précautions prises par les tenants des politiques d'émancipation, on peut se demander si ces classifications socio-culturelles ne contiennent pas une force d'autostigmatisation, qui risque, dans des périodes de crise, de devenir suicidaire ou explosive, en rupture avec le modèle individualiste dominant. Se dire « minorité visible », n'est-ce pas déjà entériner et légitimer le rapport d'inégalité ? En recourant à un terme générique qui qualifie un collectif, non par des critères socio-économiques, mais par des données subjectives et culturelles, ne favorise-t-on pas une « biologisation » ou du moins une « naturalisation » involontaire des « différences » ? Et en effet, l'étude des conditions de possibilité du multiculturalisme nous amènera à réviser la notion de « différence » et la place accordée à celle « d'identité culturelle ».

B. Les conditions de possibilité du « multiculturalisme »

L'étude des conditions de possibilité du multiculturalisme, c'est-à-dire de la « coexistence de plusieurs cultures désirant survivre au sein d'une même société » sera conduite à travers l'étude de ce que peut et doit être le rapport entre les différentes communautés formant la société multiculturelle, puis par l'étude de ce que peut et doit être le rapport entre l'Etat et ces communautés.

Les modalités de coexistence des communautés culturelles : de la fusion à la ségrégation.

La « coexistence » au sens d'« l'existence simultanée » de plusieurs cultures désirant survivre au sein d'une même société » peut prendre au moins quatre formes présentant une gradation : la fusion ; la cohabitation reposant, au mieux sur un principe de tolérance ou d'ignorance réciproque, au pire sur celui de la guerre de tranchée ; la coalition, reposant sur le principe de l'intérêt commun ; enfin la ségrégation, fondée sur le principe de la crainte réciproque entre communautés séparées dont l'image la plus flagrante est celle du ghetto, dans lequel le conflit entre les différents groupes culturels est toujours latent, même en période de « coexistence pacifique ».

Si nous nous rappelons notre problème initial –c'est-à-dire comprendre comment plusieurs communautés culturelles différentes peuvent arriver à constituer une communauté politique stable,

¹ Charles Taylor, op. cit., p.83.

relativement homogène et pacifiée- nous voyons immédiatement que la ségrégation ne peut être un mode d'existence durable d'une société multiculturelle. Par contre, la cohabitation de différentes cultures au sein d'une même société, caractéristique de ce qu'on pourrait appeler le « multiculturalisme intégral », peut-elle être le fondement réel d'une société multiculturelle ?

Le « multiculturalisme intégral » serait un espace social et politique dans lequel les différentes cultures cohabiteraient sans chercher à se mélanger ni à se modifier l'une l'autre, moyennant une stricte équité culturelle des institutions. Les institutions publiques devraient en ce sens accorder à chaque culture représentée par chacun des membres de la société, une dignité, une place, voire une valeur égale dans cet espace commun de cohabitation –qui est à la fois un espace de représentation et un espace de discussion (concernant les desseins choisis).

Or, si assurer la survivance de sa culture, c'est s'assurer d'abord du respect de son intégrité (car c'est considérer sa culture comme un tout indivisible) et revendiquer une égale valeur entre les cultures, alors chaque représentant d'une culture particulière sera tenté de défendre ses productions spécifiques, ses spécificités culturelles au lieu d'effectuer un travail d'intercompréhension, de sorte que l'espace commun de cohabitation n'aura d'existence que formelle et sera un lieu vide. Par exemple, si dans un pays on compte une multiplicité de communautés linguistiques différentes, il n'y aura pas de moyen de construire un espace commun de représentation ou de discussion, et donc aucun moyen de constituer une société multiculturelle.

La coalition ou la fusion peuvent-elles alors constituer un mode d'existence de la société multiculturelle ? Non, si l'on en croit Aristote dans les livres II,2 et III,9 du *Politique*. Examinons tout d'abord ce qu'il en est de la fusion. Le processus d'unification poussé à l'extrême dans la République platonicienne devait permettre l'abolition des causes de divisions (entre autres propriété privée, intérêts divergents entre les différentes classes de citoyens) par la mise en place commune des biens et des femmes : on pourrait imaginer pareille tentation au sein d'une société formée de plusieurs communautés culturelles distinctes et opposées sur les principes fondamentaux (libéralisme/communisme), sur les usages (repos le samedi ou le dimanche) et sur la détermination d'un dessein collectif commun (conquête du monde par le commerce ou par les armes ?). Mais cela revient à poser, soit que les différences entre les individus et les groupes culturels ne sont pas irréductibles et qu'il suffit d'éduquer ou de contraindre un individu ou un groupe à être ce qu'il n'est pas mais ce qu'il pourrait être (ce qu'il a en puissance d'être), soit que l'on peut les ignorer donc que ces différences sont négligeables.

Les différences, la différence : obstacles ou atouts ?

C'est à partir de la critique de cette dernière hypothèse qu'Aristote attaque la thèse platonicienne selon laquelle la communauté politique, pour se constituer, exige la plus grande unité possible : « Par conséquent, en supposant même qu'on soit en mesure d'opérer cette unification, on doit se garder de la

faire, car ce serait conduire la Cité à la ruine »¹. En effet, pour Aristote, « la Cité ne possède pas par nature cette unité absolue que certains lui attribuent » et « ce qu'on (Platon) a indiqué comme étant le plus grand des biens pour les Cités est en réalité ce qui les conduit à la ruine »².

On peut tout de même s'interroger sur les fondements de la thèse d'Aristote qui pose que l'unification, c'est-à-dire l'ignorance ou l'abolition des différences, conduirait la Cité à la ruine. Il faut comprendre que, pour Aristote, ce qu'il faut réaliser n'est pas l'unité absolue de la Cité, mais son autarcie, c'est-à-dire son indépendance économique ; or cette indépendance ne peut être assurée que par la diversité des éléments constitutifs de la Cité. Selon Aristote : « La Cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts »³. Or, « même dans les Cités fondées sur la liberté et l'égalité des citoyens, il est nécessaire que cette différenciation existe »⁴. Et c'est un fait que la différenciation entre individus et groupes culturels ou sociaux, c'est-à-dire la diversité des éléments constitutifs de la Cité, est un facteur de division du travail, des rôles, d'augmentation des échanges réciproques, eux-mêmes facteurs de cohésion entre citoyens, facteurs de régulation du social, dans une perspective durkheimienne.

Ainsi, le fondement du plaidoyer aristotélicien contre une unification de la Cité poussée à l'extrême, réside dans l'idée que loin de constituer un obstacle, les différences sont une nécessité pour instituer une communauté intégrée à vocation économique, précisément parce que celle-ci se constitue grâce au partage des différences, plutôt que par leur abolition. Mais si l'unification de la société, la fusion en une seule et unique communauté de plusieurs communautés culturelles ne peut en droit être le fondement d'une société civile multiculturelle, que penser de la coalition c'est-à-dire de l'alliance de plusieurs communautés en vue d'un intérêt commun déterminé ? Cette question nous incitera à étudier les rapports communautés / Etat, toujours en vue de savoir si une coalition de communautés culturelles différentes peut fonder une communauté politique stable, pacifiée, homogène. A ce propos, on peut remarquer qu'il a peu été fait mention du rôle de l'Etat jusqu'ici (Charles Taylor parle des « institutions publiques », ce qui est un moyen d'instrumentaliser la figure de l'Etat).

Du vivre-ensemble au « vivre-bien » (Aristote).

Dans le point précédent, nous avons vu avec Aristote qu'une forme de la multiplicité –à savoir la pluralité des individus et des classes d'individus spécifiquement distincts- n'était nullement contradictoire avec la formation d'une unité –la Cité- à vocation économique. Mais, comme le souligne lui-même Aristote, « les hommes ne s'associent pas en vue de la seule existence matérielle, mais plutôt en vue de la vie heureuse (car autrement une collectivité d'esclaves ou d'animaux serait un Etat, alors qu'en réalité c'est là chose impossible, parce que ces êtres n'ont aucune participation au

¹ Aristote, *La Politique*, II, 2, Paris : Vrin (trad. J. Tricot), 1962, p.87.

² Idem, p.88.

³ Ibidem, p.85.

⁴ Ibidem, p.86.

bonheur, ni à la vie fondée sur une volonté libre) et ils ne s'associent pas non plus pour former une simple alliance défensive contre toute injustice, et pas davantage en vue seulement d'échanges commerciaux et de relations d'affaires les uns avec les autres ». Ainsi, si l'on suit Aristote, les hommes -et par extension les groupes d'hommes spécifiquement distincts-, s'associent librement entre eux en vue d'une fin qui transcende l'intérêt particulier, immédiat, temporaire, caractéristique de ce que l'on nomme la coalition.

Quelle est donc cette fin, ce « souverain bien » qui rend possible l'harmonie d'une pluralité, composée d'éléments hétérogènes et la constitution d'une communauté véritable, c'est-à-dire essentiellement politique ? C'est le « bonheur », la vie parfaite et qui se suffit à elle-même, la vie juste, à laquelle chaque homme peut (par sa nature) et doit (grâce à l'éducation) participer. Chaque homme peut participer au bonheur, car seul entre les animaux l'homme possède la raison avec la capacité de s'exprimer ; seul il a le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste (chaque homme a en lui la potentialité de vertu). Mais, le plus important ici, est le caractère nécessaire de cette participation en vue de constituer l'unité sociale et avec elle la communauté politique. Et c'est là que l'on peut comprendre la réduction opérée par Taylor qui, en fait, ne réfléchit qu'aux relations entre deux pôles, les communautés culturelles et la société civile, en instrumentalisant l'Etat, espèce d'arbitre mal défini, donc en évacuant le problème tant éthique que politique de la définition et du respect d'une hiérarchie des normes.

Si maintenant on se représente la société multiculturelle comme un tissu de relations entre trois pôles (les communautés culturelles, la société civile et l'Etat), on peut comprendre qu'une telle société est pensable conceptuellement, mais aussi possible concrètement : l'Etat, qui n'est plus l'arbitre sans visage de conflits plus ou moins institutionnalisés entre les différentes communautés, devient avec Aristote la communauté du « bien-vivre »¹ (communauté de lieu définie par les relations de proximité territoriales et filiales, communauté juridique par la définition de règles et de sanctions des délits, enfin communauté économique par la favorisation des échanges). Mais aussi et surtout, l'Etat prend la forme d'une communauté de « vivre-bien », c'est-à-dire une communauté constituée « pour les familles et les gouvernements de famille en vue d'une vie parfaite et qui se suffit à elle-même » et il revient ainsi à l'Etat, l'Etat véritable défendu par Aristote de développer les deux vertus sociales que sont la justice et l'amitié, en particulier par l'éducation.

En guise de bilan

Il convient de faire un rapide bilan au terme de cette deuxième partie avant d'avancer plus avant : ainsi, ni la ségrégation, ni la cohabitation, ni la fusion, ni la coalition ne constituent des modes légitimes d'existence d'une société véritablement multiculturelle et seule la figure de l'Etat, communauté du bien-vivre, « mode de vie » particulier qu'adopte une Cité (et non système organisé

¹ Aristote, *La Politique*, IV, 11, 1295 b, Paris : Vrin (trad. J. Tricot), 1962.

d'institutions coercitives) permet à une multitude d'individus ou de groupes distincts spécifiquement donc irréductibles, de constituer une unité de composition, une totalité une et plurielle : cette expression de « totalité une et plurielle » qu'est la société multiculturelle n'est pas contradictoire dès lors qu'on a compris avec Aristote, que l'un et ses acceptions (le même, le semblable, l'égal) n'est pas strictement opposé au pluriel (l'autre, le dissemblable, l'inégal)¹. Pour illustrer cette idée, je me reporterai une fois de plus à l'analyse de Susan Wolf :

«[...] lorsqu'un enfant en rencontre un autre, avec cette ouverture d'esprit, il n'attend pas de lui qu'il lui soit semblable, pas plus qu'il ne le considère comme un « autre », ou un « étranger » car l'enfant en question a hérité comme nous tous, d'une culture multiculturelle qu'il s'est appropriée et qui contribue à le définir comme membre d'une communauté d'emblée multiculturelle »².

J'ajoute que dans les démocraties, l'identité ethnique, sociale, culturelle, ne saurait être l'identité première d'une personne et n'est pas, comme le montre Steven Rockfeller³, le fondement de la reconnaissance de l'égalité de valeur, ni de l'égalité de droit : l'identité ethnique, sociale, culturelle est un construit, fruit de l'histoire personnelle de chacun, fragile et contingente (en ce sens, le terme de « particularisme culturel » est dénué de fondement car l'unité systématique d'une culture demande toujours à être éprouvée. Steven Rockfeller nous incite à nous placer non plus du point de vue des « cultures qui ont quelque chose à dire », mais du point de vue des individus 1) qui sont différents en tant que membres de communautés culturelles différentes (membres de plusieurs communautés qui ont des systèmes de valeurs différentes comme les jeunes de la seconde génération d'immigrés) et 2) qui, en même temps, sont égaux, c'est-à-dire reconnus comme tels et se revendiquant tels du point de vue politique. Ce choix, dès lors, suppose la possibilité d'un dialogue, d'un échange au niveau même de la société civile, échange sans lequel il serait vain d'espérer créer une communauté politique et son corollaire, la démocratie, et vain d'espérer garantir l'égalité des citoyens et l'échange qui est condition de possibilité de l'émergence d'une définition non unanime mais au moins partagée du bien commun, que j'appellerai plutôt projet pour montrer son caractère dynamique (évolutif) et inachevé.

C. Le fonctionnement d'une société multiculturelle

S'interroger sur la réalité du « multiculturalisme », c'est-à-dire réfléchir sur les conditions de possibilité d'une société véritablement multiculturelle, nous a amenée à repenser la nature de la démocratie moderne.

¹ Aristote, *La Métaphysique*, Tome 2, Livre X, Paris : Vrin (trad. J. Tricot), 1948.

² Susan Wolf, op. cit., p.110.

³ Steven Rockfeller, « Commentaire », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs/Flammarion, 1994, p.116.

La démocratie moderne face au défi du pluralisme...

Selon Jean-Pierre Vernant¹, il y aurait affinité entre la constitution d'une communauté politique à partir de l'unité de composition que représente la société multiculturelle, et la constitution d'une démocratie moderne, caractérisée selon Chantal Mouffe par « l'articulation entre la logique démocratique de la souveraineté populaire avec la logique du libéralisme politique entendue comme la reconnaissance des droits et de la liberté individuelle ainsi que des institutions de l'Etat libéral qui en constitue la garantie »².

Nous pouvons ainsi donner sens au sous-titre du livre de Charles Taylor « différence et démocratie », la différence culturelle étant irréductible, mais fondatrice du projet démocratique par la confrontation donc l'échange qu'elle engendre, au contraire des Etats totalitaires qui entendent créer un type d'hommes par l'imposition verticale de normes et de devoirs prédéfinis. Nous pouvons d'autre part dépasser le débat entre, d'un côté, les tenants de l'assimilation républicaine revendiquant l'unicité de la société sur le plan culturel, la formation d'un Etat-Nation où la nation prendrait la forme d'une « nation creuset » informe et pacifiée, et, d'un autre côté, les défenseurs d'un multiculturalisme intégral valorisant les différences en tant que telles, refusant la domination d'une culture unique sur le sol du pays, fermant la voie à un dialogue, à une discussion entre communautés séparées ou coexistantes.

Pour rendre compte concrètement de l'intérêt de ce dépassement, nous allons nous intéresser au problème de l'école en France, institution confrontée au défi pluraliste. Ceci nous amène à reposer les problèmes éducatifs par rapport à une référence sociale et culturelle plurielle et hétérogène décrite en première partie : avant, l'existence de sous-cultures n'était pas considérée comme contradictoire avec l'idée de domination et de prégnance d'un modèle culturel sur les autres ; l'inégalité des rapports entre classes sociales, les différences de cultures régionales ou nationales ne semblaient pas mettre en péril l'homogénéité culturelle, et la notion de cadre stable et unique de références s'imposait ; la hiérarchisation, doublée d'une codification bien nette des comportements pouvaient donner l'apparence de la stabilité et de la cohérence sociale et culturelle :

« L'école « éduquait », elle inculquait le « respect », un sens de la discipline et du travail, non seulement nécessaire pour qui doit gagner sa vie dans la dépendance d'un patron, mais aussi pour être un travailleur « estimable », un garçon ou une fille dont on dit qu'ils sont « sérieux » et de bonne réputation »³.

L'instituteur visait la formation d'un individu citoyen abstrait, les parents la socialisation d'un personnage conforme aux stéréotypes sociaux et aptes à rentrer dans les rôles de base que la vie lui

¹ Jean-Pierre Vernant, *Mythes et pensée chez les Grecs. Etude de psychologie historique*, Paris : Maspero, 1965, p.208.

² Chantal Mouffe, « Pour une démocratie et une citoyenneté plurielles », in « Quelle citoyenneté pour quelle démocratie », *Revue Démosthène*, 1997, p.13.

³ Jean Michel Queiroz, « Ecole, laïcité, citoyenneté », in Pierre Merle et François Vatin (dir.), *La citoyenneté aujourd'hui. Extension ou régression*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1995.

réservait. Il semble donc qu'il y avait adéquation relative entre les idéaux de référence, idéaux bourgeois de la III^{ème} République, et les normes enseignées, ou en tous cas tendance vers cette adéquation, avec la diffusion du modèle bourgeois républicain dans la société française.

...un cas d'école.

Mais aujourd'hui, alors que la société évolue vers la complexité, l'hétérogénéité et le pluralisme, l'école peut-elle continuer à s'inspirer de et à reproduire un système monolithique et homogène ? La réponse peut être simple dans son principe : à l'éducation-inculcation de normes et de valeurs, doit s'ajouter une éducation-apprentissage de modalités d'être et de vie, constitutive de l'émergence d'une nouvelle définition de la citoyenneté active et non passive, elle-même liée à la naissance de la démocratie moderne analysée plus haut¹. Pourtant, les modalités et les applications renvoient à un grand nombre de questions que l'on se pose à un moment ou à un autre lorsqu'on est confronté à cette réalité pluri-ethnique.

Pour nombre de jeunes dits en difficulté et qui, le plus souvent, appartiennent à des communautés culturelles stigmatisées, que pourrait signifier l'accommodation d'un projet éducatif public ? Soit une pluralité de cursus avec une différenciation du matériel pédagogique et une diversité accrue des conditions de travail (calendriers différents, heures d'entrée et de sortie modulaires...) ; soit l'introduction de méthodes pédagogiques différentes selon l'origine culturelle des élèves (valeur de discipline, d'autorité ou au contraire, d'autonomie et de responsabilité ; méthodes d'apprentissage orales, plus qu'écrites...) ; soit la mise en œuvre de modalités particulières d'apprentissage supposées correspondre aux caractéristiques cognitives et culturelles des apprenants ? Ces exemples de projets éducatifs nous sont fournis par Gérard Marandon, qui a travaillé sur la spécificité de la situation culturelle des tsiganes quant à leur rapport au langage et à ses modalités orale et écrite (situation de discontinuité culturelle) et sur la nécessité pédagogique appropriée².

Mais la substitution d'une école adaptée à la diversité des publics -école polymorphe, atomisée et pluri-normative- à une école intégrationniste, risque de conduire à envisager le pluralisme culturel comme la multiplication de systèmes culturels plus ou moins compatibles et hermétiques les uns aux autres, comme une mosaïque sociale sans cohérence qui aboutit, au niveau collectif, à une sorte d'anomie culturelle, c'est-à-dire à une désintégration des normes perçues, présentées ou vécues comme dominantes. Dans cette optique, l'école se pluralise en se démultipliant, mais la perspective et les objectifs restent inchangés : inculquer des normes et des valeurs à des groupes, à la différence près que les groupes se multiplient et s'amenuisent. Or un tel éclatement ne pourrait répondre à l'évolution d'une société.

¹ Martine Abdallah-Pretceille, « L'école face au défi pluraliste », in Carmel Camilleri et Margalit Cohen-Emerique (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris : l'Harmattan, 1989, pp. 225 et 226.

² Gérard Marandon, « Enfants tsiganes : du hiatus culturel à l'intégration scolaire », *Les Cahiers du CERESI*, n°4, « Dynamiques d'intégration en situation interculturelle », décembre 1990.

La nécessaire « dynamique d'intégration en situation interculturelle ».

De fait, pour avoir un caractère pluriel, la société n'en reste pas moins une société d'où la globalité n'est pas exclue, correspondant plus ou moins à l'idéal type de « société multiculturelle » que nous avons construit en deuxième partie. Par exemple, l'accroissement de la diversité culturelle par le biais de l'immigration ne se réduit pas à un phénomène cumulatif ; en effet, dans une structure donnée, l'introduction d'un ou plusieurs éléments nouveaux a des incidences sur l'ensemble des inter-relations à l'intérieur même du système, ainsi que sur sa configuration générale ; il y a une « dynamique d'intégration en situation interculturelle »¹ que l'on peut observer à merveille à l'intérieur d'une école, véritable microcosme social.

En outre, l'éclatement scolaire institutionnalisé pourrait induire un isolement des groupes discriminés (positivement ou négativement) comme cela se passe pour les handicapés (mentaux ou physiques) et par conséquent entraîner un isolement, une incommunicabilité caractéristique de l'apartheid, qui fait obstacle à la constitution d'un espace public commun –préalable nécessaire à la définition d'un projet et, corrélativement, à la constitution d'une communauté politique. Lorsque nous parlons de « constitution d'un espace public commun », nous faisons par exemple référence à la constitution d'un espace linguistique commun, à la compréhension, sinon l'acceptation de certaines valeurs éthiques et politiques constitutives du type de société et de communauté politique que l'on veut établir. Bien sûr, la dynamique imposition/acceptation progressive de certaines valeurs peut entraîner à court terme des conflits importants. Ainsi, par exemple :

« [...] les adolescentes ne veulent plus entrer dans le « moule » de la femme éternellement mineure des pays du Maghreb. Elles refusent d'être analphabètes, infériorisées, dévolues à la procréation et au service du foyer. Elles manifestent le désir d'exister en tant qu'individus avec leurs désirs, leurs pensées, leurs valeurs et leurs objectifs. Elles ne rejettent pas pour autant le modèle proposé par leur culture d'origine ; elles le remettent en cause, en faisant valoir leur droit sur un avenir qu'elles veulent construire, et où elles choisiront certains éléments de leur première culture, d'autres de celles du pays d'accueil. La scolarisation est le moteur de cette évolution ; la religion et la famille en sont souvent les freins. Ce sont ces facteurs qui confèrent à ces jeunes filles une position intermédiaire entre deux cultures. »²

L'école apparaît ici le lieu de formation et d'affirmation de l'individu-citoyen, solution pour partie au problème soulevé par Taylor de l'existence de « bon nombre de gens qui sont citoyens tout en appartenant à la culture qui remet en question notre territoire philosophique. La difficulté étant de

¹ C'est le titre du n°4 des Cahiers du CERESI (Centre pour les Equipes de Recherche et d'Etudes des Situations Interculturelles), paru en décembre 1990.

² Pierre G. Coslin et Fajda Winnykamen, « Identité, migration et processus d'acculturation. Identités chez des adolescentes maghrébines résidant en France », in J.Blomart et B. Krewer (dir.), *Perspectives de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan, 1994, p.235.

concilier leur sens de la marginalisation sans compromettre nos principes de base »¹. En définitive, si la diversité et la pluralité ne doivent donner lieu ni à un pluralisme des formes, ni à une homogénéisation par rejet et négation des différences, l'école peut tout de même intervenir en socialisant au pluriel, en favorisant l'ouverture à l'autre sous toutes ses formes : par l'histoire et par la connaissance des autres, en particulier des autres cultures.

CONCLUSION

Si aujourd'hui en France la différence des cultures (et par exemple l'opposition de l'Islam populaire et de la laïcité) pose des problèmes spécifiques et difficiles, il est impérieux de comprendre que ces problèmes ne sont pas d'abord d'ordre social ou ethnique, mais culturel : ils ne sauraient donc être résolus que par un travail culturel réciproque et c'est cette réciprocité dans l'ouverture à l'altérité qui peut être l'objet de l'éducation, éducation à la démocratie et à la tolérance. La tolérance apparaît ici comme le respect mutuel et elle n'implique pas la participation aux croyances et coutumes de l'autre, ni l'adhésion aux valeurs de l'autre car toute culture n'est pas bonne parce qu'elle est culture. On peut simultanément respecter le choix de l'autre, mais on s'interdira de le combattre par la violence ou le dogmatisme, puisque le respect du choix de l'autre est le respect de l'affirmation de la liberté, mais non pas nécessairement de la valeur de ses choix : cette forme d'ouverture à l'autre permet l'échange, le dialogue, la confrontation de points de vue dans le cadre commun de soumission à des lois civiles communes non figées, car précisément objet de cet échange. Et on retrouve ici l'idée défendue par Chantal Mouffe sur la reconnaissance mutuelle comme lieu de citoyenneté ; cependant, ici, la citoyenneté ne serait plus seulement politique : la citoyenneté serait pluridimensionnelle, à la fois statutaire, effective et identitaire.

Comme nous l'avons déjà rappelé, la pluralité culturelle n'est pas une situation récente : ce qui est nouveau, c'est la reconnaissance de cette situation et sa systématisation dans tous les actes du quotidien. La valeur historique de la « nécessaire unité » n'est plus de mise, et l'hétérogénéité transpire de toutes parts, en tous lieux sociaux ou géographiques : emprunts, interférences, métissages, échanges perturbent les « ordres » culturels et nous conduisent à dépasser la thèse de Taylor : la simultanéité des multiples cadres de référence implique d'une part un processus de contamination réciproque, et d'autre part, un élargissement des modèles. Il n'y a pas seulement juxtaposition, mais interférence et parfois même incompatibilité de ces « modèles » entre eux. Ainsi, la recherche d'une certaine homogénéité nécessaire à la construction d'un espace public commun, ne peut en aucun cas autoriser celle de l'uniformité d'un espace univoque facilement dirigeable. Les différenciations dans le tissu social et la complexité de leurs interférences, sont donc des critères de démocratisation c'est-à-dire de développement d'une culture démocratique. Le paradoxe que nous avons à étudier – à savoir que l'extrême variété oblige à tisser un lien politique suffisamment solide pour maintenir un « vivre

¹ Charles Taylor, op.cit., p.86

ensemble »- se résout dès lors que l'on pose que le pluralisme est premier et constaté, et l'interculturalité un horizon à construire.

BIBLIOGRAPHIE

ABDALLAH-PRETCEILLE (Martine), « L'école face au défi pluraliste », in Carmel Camilleri et Margalit Cohen-Emerique (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris : l'Harmattan, 1989, pp. 225-235.

ARISTOTE, *La Politique*, Livres II et III. Paris : Vrin (trad. J. Tricot), 1962.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, Tome 2, Livre X. Paris : Vrin (trad. J. Tricot), 1948.

CAMILLERI, Carmel, *Différences et cultures en Europe*, Paris : Conseil de l'Europe, Service de l'Édition et de la Documentation, 1995.

COSLIN (Pierre G.) et WINNYKAMEN (Fadja), « Identité, migration et processus d'acculturation. Identités chez des adolescentes maghrébines résidant en France », in J. Blomart et B. Krewer (dir.), *Perspectives de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan, 1994, pp.231-236.

QUEIROZ (Jean-Michel), « Ecole, laïcité, citoyenneté », in Pierre Merle et François Vatin (dir.), *La citoyenneté aujourd'hui. Extension ou régression*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 1995.

DE LARA (Philippe), « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. Entretien avec Charles Taylor », *Le Débat*, n°86/8, 1995, pp. 208-233.

MARANDON (Gérard), « Enfants tsiganes : du hiatus culturel à l'intégration scolaire », *Les Cahiers du CERESI*, n° 4, « Dynamiques d'intégration en situation interculturelle », décembre 1990.

MOUFFE (Chantal), « Pour une démocratie et une citoyenneté plurielles », in « Quelle citoyenneté pour quelle démocratie », *Revue Démosthène*, 1997, pp.9-22.

ROCKFELLER (Steven), « Commentaire », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs Flammarion, 1994, pp.115-129.

TAYLOR (Charles), « La politique de la reconnaissance », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs Flammarion, 1994, pp.41-99.

VERNANT (Jean-Pierre), *Mythes et pensée chez les Grecs. Etude de psychologie historique*. Paris : Maspero, 1965.

WOLF (Susan), « Commentaire », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Editions Champs Flammarion, 1994, pp.101-114.

Centre pour les Equipes de Recherche et d'Études des Situations Interculturelles, « L'identité tzigane », *Les Cahiers du CERESI*, n°4 « Dynamiques d'intégration en situation interculturelle », décembre 1990.