
De quelle intégration s'agit-il? Immigration : de l'altérité à la lutte pour la reconnaissance

Nasser Baccouche

Université de Moncton

RÉSUMÉ

L'intégration est un phénomène complexe qui embrasse tous les aspects de l'existence individuelle et sociale. Elle suppose l'arrachement aux appartenances exclusives, sachant que le contact des cultures en altère nécessairement l'intégrité induisant ainsi des recompositions identitaires inédites. Cela signifie qu'une définition immuable en fonction d'une origine essentialisée est une illusion, parce que les trajectoires singulières des acteurs sociaux évoluant dans des espaces intermédiaires font l'objet d'un remodelage constant, à moins d'une ghettoïsation de soi allant jusqu'à la fermeture sectaire. Toutefois la construction d'un regard anthroposociologique est fondamentale pour appréhender les recompositions identitaires et sociales inédites à l'œuvre dans la trame sociale et pour les reconnaître comme pratiques plurielles citoyennes et donc légitimes et significatives au cœur même de la cité et non comme annexes que l'on peut rajouter ou retrancher selon les intérêts du moment. L'enjeu est d'établir un équilibre entre les démarches singulières à travers lesquelles les acteurs s'affirment en sujets en conjuguant spécificité et valeurs universelles. Cela suppose comme la situation de Mx le révèle le développement de compétences à accepter une différenciation interne, à faire face aux tensions et aux conflits, et à sortir des rôles et des statuts assignés pour revendiquer à la fois l'égalité et la différence.

ABSTRACT

Integration is a complex phenomenon which embraces all aspects of individual and social existence. It implies uprooting from exclusive belonging, knowing that contact between cultures necessarily alters their integrity thus leading to newly composed identities. That means a fixed definition based on an essentialized origin is an illusion because the unique trajectories of the social actors evolving in the spaces where they meet are subject to constant remodelling, unless self-ghettoization occurs. However, building an anthroposocial vision is fundamental to understanding the new social and identity compositions at work in the social fabric and recognizing them as plural public practices, thus legitimate and meaningful at the very heart of the city not as appendices that can be added or removed according to the interests of the moment. The issue is to establish a balance between the unique efforts by which the actors assert themselves as subjects combining specific characteristics and universal values. As can be seen in the case of Mx, that implies skill development to accept inner differentiation, to face tensions and conflicts, and to escape assigned roles and status in order to reclaim both equality and differences.

Comment s'intégrer sans demeurer fixé à une identité unique ni s'engluer dans les sociétés rencontrées? Le risque pour les migrants est trop de différence qui rend impossible l'expérience de l'altérité, risque où l'on sera toujours séparé de l'autre et qui rend toute espèce de communauté impossible. En ce sens, l'altérité n'est pas un problème de distance, mais le passage d'une frontière.

Il ne s'agit plus de voir la réalité comme un ordre, un ensemble de lois mais plutôt comme un processus fluctuant, incertain, insaisissable. Ce qui signifie que les modèles de participation institués, aussi représentatifs d'un ordre rationnel soient-ils, ne cessent d'être questionnés dans leur fondement par l'altérité. Ne pas reconnaître cet aspect, c'est nier la richesse inépuisable du réel en ce sens qu'il est l'objet d'interprétations multiples, infinies. De là, vient le décalage entre les politiques d'intégration des immigrés et l'expression de tous les apports et croisements au sein de la société civile.

LE VIF DU SUJET INTERCULTUREL. Mx OU LA PAROLE SINGULIÈRE.

CASSER EN SOI CE QUI SÉPARE

On parle d'accueil et d'intégration de l'autre, mais de quel autre s'agit-il? Celui qu'on assimile et assigne à résidence ou celui dont la démarche d'intégration transcende les frontières nationales pour affronter « les mers infinies » (Nietzsche, 1876/1964, p. 74). Casser les cadres rigides de l'histoire officielle, voilà ce qui caractérise le parcours d'acteurs qui se redéfinissent à la lumière de l'autre intériorité présente.

Écrivain canadien d'origine étrangère, Mx croise un cercle d'intellectuels intéressés par l'interculturel. Ces derniers lui demandent, de but en blanc, de leur parler de la littérature de sa culture d'origine. Pour Mx cette interpellation n'a rien à voir avec le vif du sujet interculturel. Au contraire, elle le renvoie à des origines dont il a—sans les renier—franchi les frontières depuis longtemps.

« D'abord, dit-il, je ne suis pas très familier avec la littérature de mon groupe d'origine, mais même si c'était le cas, mon champ d'intérêt demeure beaucoup plus vaste. L'interculturalité ne signifie pas qu'on m'assigne à une identité fixe et stable. L'interculturalité déborde de toutes parts ce mode de désignation unilatéral et stéréotypé d'autrui puisqu'elle ne peut se penser que dans une perspective citoyenne ».

L'interculturel suppose une position par delà les clivages simplificateurs, à contre-courant des définitions dominantes, position où s'affirme l'exigence de sonder ses propres croyances et donc de développer une conscience critique de l'histoire en s'arrachant à la pensée héritée et au passéisme.

Nous sommes bien ici en présence d'une parole portée par de nouveaux axiomes, de nouvelles bases culturelles, qui vise à faire reconnaître l'égalité dans la pluralité. Cette pluralité n'est pensable qu'à partir de la singularité des acteurs et non d'individus interchangeables d'une masse indifférenciée. La lutte pour le sens consiste ici à faire reconnaître son existence dans la pluralité. C'est s'affirmer comme quelqu'un et non comme le représentant d'une espèce, d'un groupe—face aux autres. Cela revient à dire que l'interprétation n'a de sens qu'en rapport direct avec des individus autonomes, ce qui suppose des significations inédites, d'autres synthèses, des valeurs nouvelles en lien avec une mutation de l'individu au-delà des déterminations connues, prévisibles.

Mx poursuit : « Je ne crois pas à l'appartenance à des ensembles qui n'ont de contact qu'occasionnellement, même si, à la limite, ces ensembles en viennent à

se solidariser, mais de façon purement ponctuelle, pour ensuite laisser place au repli, comme deux trains qui se croisent pour s'éloigner aussitôt. Ce n'est pas cela l'interculturalité. Au nom de quoi se permet-on de m'assigner à la littérature de mon espace culturel d'origine? Le plus drôle c'est que je ne peux même pas en parler ».

L'interculturel, c'est une intersubjectivité qui ne passe plus par des identités essentialisées, mais citoyennes. Il s'agit d'une confrontation entre plusieurs univers de sens et donc d'une recomposition permanente de soi et du monde. Cela donne lieu nécessairement à des identités métisses, transculturelles. Loin de se présenter comme de nouvelles identités homogènes, les identités métisses ne sont pas non plus une simple juxtaposition de cultures. Traversées par un questionnement et un ébranlement permanents, par un temps et des espaces multiples, elles sont désormais caractérisées par la mobilité, la discontinuité, et l'indétermination.

Comme Ricoeur (1990) le souligne, dans l'autre, il y a autrui, qui est différent de moi mais qu'il est possible de comprendre et d'intégrer à ma subjectivité. Mais lorsque l'altérité apparaît radicale, l'autre devient inaccessible, parce qu'il est réduit à un prototype culturel interchangeable. Tel est le dilemme. Les discours sur l'accueil, l'intégration, le respect des différences s'accompagnent d'un refoulement des altérités radicales.

L'interculturel est donc autre chose qu'une gestion technocratique des différences qui sont vidées de leur véritable sens. On est ici en présence de contacts et de rapports sans l'essentiel, c'est-à-dire de la mise en scène de l'altérité et de la singularité des acteurs, une façon d'éliminer le risque de l'altération.

Mais comme on vient de le voir avec Mx, l'autre ne se résigne pas aussi facilement à se faire renvoyer dans une identité normalisée. Il reste une altérité irréductible, inquiétante qui ne cesse de remettre en cause les formes de participation établies. Cette altérité représente une antidote au traitement industriel des différences; elle vise le passage des frontières, si ce n'est leur dissolution.

La négation de l'altérité radicale en fait quelque chose d'ingérable, au point qu'elle ressurgit au coeur de la cité sous forme de problèmes tels que la délinquance, la drogue, et ainsi de suite. De tels effets pervers révèlent en fait les contradictions des mécanismes officiels d'intégration sociale.

L'expérience de Mx nous révèle que le défi est de s'ouvrir sur l'intelligence de l'autre. Cette ouverture n'est possible que dans un espace de liberté—ici très fragile—entre des univers de pensée hétérogènes. Il s'agit d'une entreprise qui déconstruit le pouvoir des habitus, qui refuse l'enfermement identitaire pour ne reconnaître que les identités non encore réalisées dont la singularité met le même en danger.

Comment alors reconnaître des parcours marqués par l'effervescence, les personnalités en pleine métamorphose, résultat de synthèses sociales inédites? Cela impose de les aborder non à partir d'une identité à racine unique mais comme lieux de synthèses provisoires et intermédiaires. « L'autre », écrit Paterson (2004, p. 168), « n'est pas uniquement le lieu d'une différence par rapport à une norme, il est un personnage qui incarne une problématique ou un drame (...) le personnage

Autre, précisément parce qu'il est Autre, est un moyen pour la fiction d'exprimer le non-dit : la passion et l'"interdit" ».

Pour ceux qui croient aux identités pures et homogènes, il est difficile d'imaginer un sujet déhiérarchisé, un sujet qui n'a pas de centre fixe et unique. Appréhender la pluralité, c'est rompre avec l'idée que l'acteur doit être pensé métaphysiquement, en termes de structures stables et harmonieuses, surtout lorsque cet acteur tente de savoir comment les choses se passent et qu'il s'inscrit dans un idéal d'émancipation. L'enjeu d'une telle démarche passe par la conquête d'une conscience critique de l'histoire (Nietzsche) et qui, au-delà des écrans de brouillard idéologiques, s'ouvre sur un niveau de sens interdit à la connaissance.

Pour Mx comme pour bien d'autres, nous sommes essentiellement face à une aventure invisible, où il est question de s'affranchir d'une construction du réel imposée, invivable, et d'aller jusqu'au bout de cette déconstruction, par le « ressassement » des images, jusqu'à les identifier sans verser dans l'arrogance universaliste. Dans l'intersubjectivité, la pensée est plutôt une image de soi comme être contesté par les autres, dont l'identité n'a rien de définitif. Cette dernière devient le lieu d'une problématisation permanente, car en cassant en soi ce qui sépare des autres, le sujet s'ouvre ainsi sur une pluralité d'univers de sens.

Les discours sur l'intégration ne cessent de se multiplier alors que le problème de l'immigré, lorsqu'il débarque, est de se voir assigner le statut d'immigré et non de briser ce statut. Difficile de nommer et d'articuler une lutte pour la reconnaissance d'une égalité en même temps que d'une différence lorsque la figure de l'immigré est figée dans un état donné du système. Tout se passe comme si l'immigré n'est toléré qu'en tant qu'entité économique, en même temps qu'il est renvoyé à une autre logique nationale. D'où le mythe d'une intégration tout à la fois refusée et à venir dans l'esprit de la reconnaissance d'une égalité citoyenne qui brise toutes notions d'en dehors et d'en dedans, d'immigrés non-immigrés. C'est pourquoi, selon Sayad (1999, p. 315),

à poursuivre une intégration qui, à proprement parler, ne dépend pas objectivement de la volonté des agents, on risque de tout rater—l'intégration derrière laquelle on court a pour caractéristique, tout comme les autres états, de ne pouvoir se réaliser que comme effet secondaire, d'actions entreprises et d'autres fins. Quand même on convient de ne pas entendre l'intégration comme une simple forme de promotion sociale, elle est au bout d'action et de moyens qui n'ont pas besoin de se donner l'intégration comme objectif.

ÉPROUVER LA PLURALITÉ DU MONDE

Selon Mx,

Pour remonter à la source des malentendus culturels, il s'agit de développer une réflexion qui va au fond des choses. Mais plus tu entreprends d'intégrer plusieurs univers de sens, plus tu dois affronter tes propres conditionnements et les tabous en place, plus cela devient difficile. Si tu veux aller au coeur des enjeux, il faut en viser toute la signification en faisant de l'étranger une réalité familière et dans le même mouvement se distancier des évidences premières du familier.

Plus qu'une perspective intellectuelle, il s'agit d'éprouver la pluralité substantielle des altérités, de pouvoir sentir les distances (culturelles, psychologiques,

historiques). Et cela n'est possible que lorsque l'altérité apparaît comme la part manquante du moi. Elle travaille alors au cœur de l'intersubjectivité en tant que présence intérieure d'une infinité de paroles et de visions du monde donnant lieu à des identités en restructuration permanente.

Selon Mx,

L'interculturel, c'est un truc qu'on a appris très tôt dans nos sociétés. Je m'inscris dès mon plus jeune âge dans des sources culturelles différentes. L'altérité s'éprouve, se vit dans une identité en mouvement, que j'ai commencé à pratiquer très tôt, au carrefour de plusieurs cultures, ce qui constitue autant de terrains à partir desquels on peut établir des comparaisons, élargir son jugement.

Il s'agit ici d'une démarche qui donne lieu à la construction de formes de communication inconnues, à une façon inédite de comprendre les autres, de nommer le réel au pluriel. Dans une telle perspective, la culture prend toute sa signification, comme le souligne bien Heidegger, en tant que processus de création; cela se caractérise essentiellement par l'arrachement du signe à son immédiateté et notamment aux lois d'un groupe d'appartenance donné. Tant que les signes ne sont que ce qu'en montrent les lois et le langage du canton, aucune distance et aucune autonomie ne sont possibles. Présupposées, classifiées, les choses ne sont pas questionnées en vue de comprendre le sens des classifications (Heidegger, 1957/1986).

La difficulté de cette démarche est qu'elle se fait dans l'inégalité entre le sujet et l'objet de sa quête. Mais en même temps, ce qui constitue un obstacle devient à la fois objet de connaissance et de lutte pour s'inscrire dans une communication interculturelle caractérisée selon Arendt (1993, p. 73) par « un souci d'existence qui concerne tout le monde, sans lequel la vie commune ne serait pas possible ».

C'est ce changement radical que les définisseurs officiels endiguent, tout en ayant un discours inflationniste sur l'intégration, le multiculturalisme, et ainsi de suite, évitant de réfléchir sur le jeu de l'intersubjectivité (Santuret, 1993, p. 73) comme « fait de la communication des consciences; situation dans laquelle des thèses peuvent être réanimées par plusieurs individus, en fonction de principes communs. L'intersubjectivité est requise pour définir des vérités objectives, car ces dernières doivent pouvoir être discutées, critiquées, admises par toute personne, tout sujet connaissant possible ».

On comprend pourquoi, à l'apogée du communisme, comme le souligne Morin dans son *Autocritique* (1959), il est inconcevable pour un écrivain « anti-communiste » d'avoir du talent. Aujourd'hui, ce qui est à la source des verrous qui bloquent une intégration fondée sur la relation, c'est bien l'idéologie communautariste qui consiste à faire prévaloir la relation d'appartenance sur l'avènement de nouvelles figures de l'être humain, définies par la relation de réciprocité. Mais la relation à une appartenance communautaire est-elle véritablement de l'ordre de la relation?

Il en résulte un déficit d'intégration, parce que « parmi les censures les plus efficaces et les plus cachées », écrit Bourdieu (1982, p. 169), « il y a toutes celles qui consistent à exclure certains agents de la communication en les excluant des groupes qui parlent ou des places où l'on parle avec autorité ».

La dissymétrie compromet les processus d'intégration, parce que la réciprocité ou l'égalité dans la réciprocité n'est pas assurée, de même que l'espace public qui lui est corrélatif, avec des sujets préalablement conscients de ce qu'ils sont pour entrer en relation, relation à la source de novations culturelles, qui ne se limitent pas à la reprise des formes traditionnelles.

Le regard positiviste et culturaliste fige le réel en structures closes et indépassables, telles que le groupe fondé sur les liens du sang, une appartenance qui confond nationalité et citoyenneté ainsi qu'un « modèle ensembliste identitaire » (Castoriadis, 1975). À partir de ces oppositions binaires et simplificatrices découle l'affirmation d'une différence ultime, séparant les êtres humains sur la base d'une hétérogénéité radicale.

Vue sous cet angle, l'intégration apparaît comme une énorme entreprise de nivellement des dissemblances, puisqu'il faut sans cesse s'ajuster, voire se soumettre aux critères d'une identité collective essentialisée, que ce soit celle de la société d'origine ou celle de la société d'arrivée.

D'où cet essoufflement pour l'immigré dans sa tentative répétée de s'identifier une histoire conçue et organisée en dehors de lui. Le risque véritable réside en ce que l'histoire authentique, permettant de s'actualiser par la conquête d'une existence citoyenne, échappe à la prise des acteurs. Le cheminement intérieur est ramené à sa plus simple expression, lorsque l'option culturaliste réduit le paysage social à l'ancrage immobile de la tradition.

AU CONFLUENT DE DEUX EXCLUSIONS, OU L'EXPÉRIENCE DES LIMITES

Revenons à Mx qui fait face à deux exclusions, soit, à la fois, volontaire et involontaire. Selon Mx,

Il y a l'exclusion de la parole légitime. C'est l'exclusion et le retrait et puis une réflexivité à fleur de peau. Je regarde les trucs professionnels quotidiens avec beaucoup de distance et de retrait. Quand tu me demandes d'écrire, je résiste, parce que je ne veux pas être associé à l'immigration. C'est un extérieur dans lequel on m'enferme : "vous êtes le néo-canadien!" Objectivement je le suis, mais ma réflexivité ne passe pas par ces catégories officielles.

Ce qui est recherché à travers le parcours de Mx, c'est une reconnaissance par delà une citoyenneté formelle, reconnaissance certes d'un ensemble d'individus mais aussi d'individus singuliers avec toute la charge de conflictualité et la résistance à la domination, à l'exclusion, et à l'indifférence vécues au jour le jour. L'interculturel n'a rien à voir avec l'image d'une société idéale, articulant la diversité de manière harmonieuse; il apparaît plutôt comme le lieu de luttes pour une existence citoyenne à la fois dans l'égalité mais aussi dans le respect des différences. Une éthique de la différence n'aurait de sens que si l'épreuve de la diversité n'écartait pas les conflits qui traversent les rapports sociaux quotidiens.

Ce qui ressort du discours de Mx, c'est la volonté de s'affirmer en tant que sujet créateur à partir d'une réflexivité « à fleur de peau qui ne passe pas par les catégories officielles », ce qui explique la tension quasi-permanente qui traverse sa subjectivité. Une telle démarche, qui n'a rien à voir avec le repli, se caracté-

rise par la distanciation vis-à-vis des identités particulières et l'entrée dans un débat plus vaste avec le reste de la société. Un tel acteur tente de développer des compétences en intégrant les conflits à sa démarche. Bien entendu, la difficulté principale demeure la mise en forme de ces conflits dans un espace public potentiel. Confronté à plusieurs rationalités, l'acteur est acculé à se constituer comme sujet créateur, apte à établir de nouvelles cohérences. Le sujet, c'est l'individu pensant pour soi, capable de construire le sens à travers le partage des savoirs, mais aussi à contre-courant des gardiens du conservatisme, de ceux qui lui interdisent de s'actualiser autrement et pleinement. Dans ce dernier cas, l'accès à l'existence sociale et politique passe par l'affrontement. « Seul celui que la nécessité présente prend à la gorge et qui veut à tout prix en rejeter le poids, sent le besoin d'une histoire critique, c'est-à-dire qui juge ou qui condamne » (Nietzsche, 1876/1964, p. 237).

Nous éprouvons de la difficulté à écouter le social en tant que processus, à repérer les instances critiques où prennent forme des contreprojets pour le développement des subjectivités décloisonnées, d'opinions, et d'actions significatives à travers lesquelles l'individu se dresse contre le système (Touraine, 1994) ou à travers lesquelles le monde vécu résiste à la « colonisation » (Habermas, 1993). Cette résistance concerne la lutte des sujets pour la conquête d'un espace public garantissant la possibilité aux uns et aux autres d'accomplir concrètement leur liberté. Le monde vécu s'émancipe alors de la morale close qui caractérise le communitarisme. De toute façon, la lutte pour la reconnaissance se déploie déjà à travers des espaces de micro mobilisation où l'acteur quitte les rivages dominés par l'identique. Cela signifie qu'au cœur des mondes vécus, des dynamismes et des ressources émancipatrices sont toujours présentes.

Il ne s'agit plus de nommer le réel pour le dominer, mais de saisir comment les formes anciennes entrent en dissolution, alors que d'autres arrivent au jour autrement, dans les points de suture du système, échappant au quadrillage social par un néolibéralisme aveugle et un nationalisme qui établit une séparation nette entre le dedans et le dehors.

C'est pourquoi, selon Castoriadis (1975, p. 137), l'autonomie « constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle ».

Résister contre l'assignation à résidence signifie d'abord et avant tout que l'appartenance de fait est en soi une réduction des possibilités humaines car elle ne fonde pas le lien social avec autrui sur ce qui, partant du choix du sujet, importe le plus. C'est pourquoi, comme le dit si bien Bataille (1973, p. 144), « le moi n'est libéré que hors du moi », car le sens pour une personne qui serait seule à l'apercevoir est dérisoire. Le sens de la vie ne peut se limiter au moi. Le débat intérieur est d'autant plus significatif qu'il s'inscrit dans un mouvement social historique, qui lui donne tout son sens, un sens qui s'approfondit au fur et à mesure que l'on va au bout de soi-même, au bout de ses résonances intimes. Telle est la portée du « ressassement » de Mx, véritable démarche réflexive qui, pour Hegel (1939/1969), projette l'individu hors du « somnambulisme » qui le tenait en orbite d'un épicentre culturel unique.

L'homme sain d'esprit connaît d'une façon consciente et raisonnable cette réalité qui constitue l'accomplissement concret de son individualité, il la sait comme monde externe à lui et différent de lui... Ce monde extrinsèque a ses racines en lui de telle façon que ce qu'il est pour lui-même actuellement en est constitué; si bien qu'il meurt en lui-même, à mesure que ces extériorités disparaissent, à moins d'en être indépendant et autonome par la religion, la raison subjective, et le caractère. Dans ce cas, il est moins capable de « somnambulisme ». (Hegel, 1939/1969)

La difficulté d'être de celui qui jamais plus ne sera chez lui, qui ne sera plus installé confortablement dans la monotonie et la continuité de l'existence, ouvre sur une inquiétude et une perplexité qui rendent le somnambulisme impossible. C'est pourquoi, l'attention sociologique accordée à la permanence des modèles et à la stabilité des formes ne peut que confirmer l'assignation de l'individu aux modèles d'intégration autorisés. Le défi est de rompre avec ce modèle positiviste, rompre avec l'orthodoxie pour s'ouvrir sur le non encore pensé de l'in vraisemblable qui fait irruption dans la brèche entre les cultures. Mais n'est invraisemblable que ce qui déborde les figures du connaissable, au-delà du pareil et de l'identique.

LA RECONNAISSANCE DE SOI

L'interculturel n'est pas un « objet d'étude » purement intellectuel, mais la preuve vivante d'un possible autre. Parce que ce possible autre libère des forces souterraines, il y a une difficulté à le nommer, à le porter sur la place publique.

Face à l'identification imposée qui prend des formes multiples et impératives : être travailleur prolétaire, être homme, être abonné au gaz, à la sécurité sociale, être de gauche, de droite, il peut exister une reconnaissance de soi, qui soit plus simple, éclatée, forcément contradictoire, qui ne dit pas « non » mais trouve des formes plus rusées. En bref les valeurs, quelles qu'elles soient perdent leur dynamisme et leur efficacité. On voit là, à la fois la prégnance et la faiblesse d'une morale du « devoir être » et qui est peut-être nécessaire comme paravent et comme masque derrière lesquels se déroule la discrète existence sociale. (Maffesoli, 1979, p. 48)

Contrairement au multiculturalisme, qui se limite à constater la réalité objective de la diversité, l'interculturel met l'accent sur les dispositifs de médiation à inventer, sans lesquels une mise en relation et une prise en considération des interactions entre les différents acteurs seraient compromises. En ce sens, pensée élargie et interculturelle vont de pair. Plus que d'une réalité objective, ils participent d'une démarche subjective et intersubjective. Reconnaître le caractère pluriel des sociétés est insuffisant puisque l'enjeu est de définir les mécanismes concrets de cette reconnaissance.

L'objectif de s'adapter à cette société idéale exclut de nouveau la notion même de sujet, puisque la société future envisagée continue à concevoir la culture comme un ordre. L'interculturel passe par une pensée évolutive qui se déconstruit et se reconstruit, qui s'accommode de péripéties par communications et retouches successives.

À travers la démarche interculturelle, l'individu n'est plus seulement le produit de sa culture, parce qu'il développe un autre rapport aux origines à partir de stratégies autonomes qui appréhendent et intègrent l'hétérogène.

L'individu moderne est de moins en moins soumis à l'emprise des déterminations culturelles de toutes sortes; il n'est pas non plus enfermé dans l'idéologie de

la croissance personnelle gravitant autour d'un moi narcissique, occupé comme le disait Hegel à sculpter sa propre statue.

Pour Koselleck (1879/1990), trois lignes directrices structurent la conscience historique moderne. La rupture avec le traditionalisme libère au présent des possibilités nouvelles. Par ailleurs, l'accélération de l'histoire et la rencontre des cultures propulsent les sociétés hors des formes linéaires, dans l'indétermination et la discontinuité. Enfin, au-delà des rôles assignés, l'individu se constitue en sujet autonome, agent actif dans le mouvement de l'histoire.

L'interculturel renvoie directement à la façon dont l'autre est perçu et aussi à la façon dont on se perçoit. Un tel regard ne s'arrête pas sur de supposées caractéristiques stables de l'autre comme des miennes, mais sur la nature du lien qui se tisse entre l'autre et moi. Sinon, chacun risque d'être figé dans une identité indépassable. En ce sens, l'interculturel est caractérisé par une mobilité et une intensité en lien avec une possibilité surprenante de découverte de nouvelles dimensions.

Toutefois, tant que les détenteurs de la parole légitime verrouilleront l'élargissement des dispositifs de médiation permettant au débat public et à la production de compromis négociés entre les intérêts des sujets de s'étendre en dehors d'une emprise unilatérale, leur monopole, dans la structuration du lien social, supportera très mal la différence, qu'elle soit « interne » ou « externe ».

Faute d'espace public, il devient pour le moins difficile sinon impossible d'intégrer l'histoire des uns comme des autres. Étant donnée l'asymétrie des rapports, les acteurs éprouvent une tension et une souffrance au quotidien de ne pouvoir s'approprier leur propre actualité et de s'inscrire ainsi de façon pleinement citoyenne dans l'histoire.

les plus grandes victimes de cette discrimination dans le traitement devant l'histoire et par l'histoire, ce sont encore les premiers concernés par le mouvement migratoire, les émigrés de là (émigrés d'une histoire) qui sont les immigrés d'ici (immigrés en cet autre lieu, mais sans pouvoir pour cela entrer ou trouver place dans cette autre histoire, l'histoire du lieu de leur immigration). Ils sont, en définitive, les plus lésés par la réduction et, plus souvent, par la dénégation qui sont faites de leur histoire, c'est-à-dire, d'une certaine manière, d'eux-mêmes, voire la partie la plus essentielle d'eux-mêmes. (Sayad, 2002, p. 20)

Si la démocratie a pour but l'égalisation des chances et des conditions, cela ne doit pas se traduire par une homogénéisation du social, toutes différences effacées au nom d'une identité de fond, celle de la majorité. Or, le défi consiste à prendre en compte le jeu de l'altérité au cœur même de l'identité, tout en assurant l'égalité. Voilà une démarche dont la réussite demeure problématique même si les obstacles à l'émergence d'un sujet de droit ne représentent plus un horizon indépassable. Encore faut-il nommer ces obstacles.

Cela suppose que l'être humain soit considéré comme détenteur de droits subjectifs, un sujet, qui pour s'actualiser pleinement apparaisse à ses propres yeux comme l'auteur de ses représentations et de sa participation pleine et entière aux différentes sphères de l'existence. Il reste que le paradigme positiviste n'est pas en mesure de transformer les épreuves individuelles—telles que celles de Mx—en enjeux socio-politiques et de saisir le sens des résistances à l'assimilation. Pourquoi? Parce qu'il

est essentiellement sous-tendu par un regard qui réduit les sujets à des individus n'ayant de sens qu'en fonction d'un segment social, de catégories formelles : clans, tribus, peuples, ce, par rapport à quoi prennent sens de façon réductionniste les notions d'identité, d'inclusion, d'intégration, notions préalablement figées.

Enfermé dans cette perspective, l'observateur risque de passer à côté du parcours de Mx sans en reconnaître le sens, encore moins la lutte pour faire reconnaître ce sens. Reconnaître l'autre, c'est d'abord et avant tout percevoir l'espace social autrement, à travers des expériences situationnelles qui révèlent, à l'instar de la trajectoire de Mx, par quelle alchimie le sujet élargit son champ de conscience en découvrant les autres et recompose son identité (dans et par l'épreuve de l'altérité) en recomposant le monde au-delà des superpositions habituelles.

Demeure en suspens cependant la question d'une réelle intégration citoyenne tant que les institutions de la nation auront pour effet d'ériger des frontières entre les individus et les groupes. Toutefois, les acteurs issus de l'immigration prennent—quoique difficilement—la liberté de remettre en cause un cadre institutionnel qui méconnaît leurs intérêts, pour ne pas dire leur existence sociale et politique. Le mouvement de l'histoire, comme l'innovation, prend forme à partir de sujets autonomes et non pas uniquement en référence au système et donc à des formes de participation préétablies.

La reconnaissance de l'autre passe par le dépassement d'une conscience morale conventionnelle, en lien avec des traditions standardisées; cette reconnaissance suppose l'accueil de l'hétérogène et par conséquent par l'ouverture sur les intérêts réprimés des groupes marginalisés, mais aussi sur l'irruption d'un langage novateur qui nous fait voir le monde d'une façon inédite. Mx, c'est une pensée au présent et en mouvement, présent qu'il revendique parce qu'il y appartient. Le penseur se penche sur les multiples aspects de l'existence dans l'actualité et nous livre son vécu de l'intérieur. Il révèle cette expérience aux plans subjectif et intersubjectif et la résistance du sujet contre les décalages entre les images stéréotypées qui pétrifient les individualités dans un monde statique, régi par la loi implacable des appartenances communautaires et cette région souterraine d'une existence caractérisée par le désir et le rêve d'exister qui sont au cœur des processus de découverte et de création.

Car il ne s'agit pas comme le souligne bien Duvignaud (1973), de comptabiliser et de classer des phénomènes de marginalité, mais d'élargir le regard sociologique et les stratégies d'intégration à des parcours qui bouleversent l'ordonnement habituel des paroles possibles, paroles ignorées, escamotées le plus souvent mais non moins significatives, animées par une « hyperconscience de la réalité globale ».

Les individualités ne sont pas seulement des victimes crucifiées du changement non encore réalisé, elles constituent des matrices d'attitudes, de croyances, voire d'institutions nouvelles. Les personnalités anomiques sont ici des éléments de modes de communication encore inconnus, mais qui n'existent qu'à partir des données suggérées par ces individualités particulières. (Duvignaud, 1973, p. 43)

Au cœur de cette démarche se trouve la reconnaissance des autres en tant que sujets qui ouvre sur des bases politiques qui favorisent l'autonomie et donc la possibilité pour les acteurs de s'affirmer comme sujet.

L'intégration authentique est à ce prix, malgré ou grâce à un parcours caractérisé par l'écartèlement identitaire.

Note

Conférence ACFAS à Rimouski, Québec, le 20 mai, 2003.

Références

- Arendt, H. (1993). *Qu'est-ce que le politique*. Paris : Seuil.
- Bataille, G. (1973). L'expérience intérieure. Dans G. Bataille, *Œuvres complètes VI*. Paris : Gallimard.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Duvignaud, J. (1973). *L'anomie; hérésie et subversion*. Paris : Anthropos.
- Habermas, J. (1993). *L'espace public*. Paris : Payot.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Morceaux choisis*. Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1939)
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps* (Vezin, trad.). Paris : Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1957)
- Koselleck, R. (1990). *Le futur passé* (J. Hoock & M.-C. Hoock, trad.). Paris : Éditions de l'EHESS. (Œuvre originale publiée en 1879)
- Maffesoli, M. (1979). Résistance et identité. Dans J. Baubaud (Éd.), *Identités collectives et travail social*. Toulouse : Privat.
- Morin, E. (1959). *Autocritique*. Paris : Seuil.
- Nietzsche, F. W. (1964). *Considérations inactuelles* (G. Bianquis, trad.). Paris : Montaigne. (Œuvre originale publiée en 1876)
- Paterson, J. M. (2004). *Figures de l'Autre dans le roman québécois*. Québec : Éditions Nota bene.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Santurel, J. (1993). *Le dialogue*. Paris : Hatier.
- Sayad, A. (1999). *La double absence* (préface de Pierre Bourdieu). Paris : Seuil.
- Sayad, A. (2002). *Histoire et recherche identitaire*. Saint-Denis, France : Bouchène.
- Touraine, A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie*. Paris : Fayard.

Présentation de l'auteur

Nasser Baccouche est directeur de l'École de travail social de l'Université de Moncton. Il est sociologue et travailleur social. Il s'intéresse à la question de l'immigration depuis une dizaine d'années en collaboration avec l'Observatoire pancanadien sur l'immigration. La perspective anthroposociale utilisée consiste particulièrement à rompre avec une ghettoïsation conceptuelle de l'immigration en l'abordant comme un phénomène social total qui interpelle la société dans son entier.

Correspondance à l'auteur Nasser Baccouche, Université de Moncton, NB.