L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale

The capable man confronted to social invisibility

Der Fähige Mensch auf der Probe der sozialen Unsichtbarkeit

Ahmed Boubeker

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2511>

DOI : 10.4000/leportique.2511

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Ahmed Boubeker, « L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 5, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2511> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2511>

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2021.

Tous droits réservés

L'homme capable à l'épreuve de l'invisibilité sociale

The capable man confronted to social invisibility

Der Fähige Mensch auf der Probe der sozialen Unsichtbarkeit

Ahmed Boubeker

- ¹ En partant de l'expérience de l'invisibilité sociale et du terrain de l'immigration, en m'appuyant sur les travaux de P. Ricœur, je voudrais mettre en perspective des voies de passage entre méconnaissance et reconnaissance au titre d'une sociologie de l'éthique ¹ qui serait aussi une sociologie de l'action. C'est le lien entre fragilité et capacité d'agir qui est ainsi exploré, autour de la figure de l'homme capable proposée par le philosophe. Je travaille plus précisément sur des problématiques de recherche, au carrefour de la question urbaine, de la question sociale et de celle des migrations. Des problématiques de recherche qui sont liées aux relations interethniques en France et aux épreuves de la reconnaissance sociale, du point de vue de l'expérience des héritiers de l'immigration postcoloniale. L'ambition de ces travaux serait de comprendre comment ces populations dites exclues, disqualifiées, ou captives des dispositifs d'intervention sociale prennent malgré tout place dans la société française. Comment elles prennent place, comment elles construisent leur place à travers des processus de redéfinition de liens d'appartenance et de solidarité. À travers aussi des formes de mobilité et d'ancrage qui conjuguent des dimensions urbaines, culturelles, économiques et sociales. À travers enfin des formes d'expression et d'agir dans l'espace public. La référence aux travaux de Paul Ricœur pourrait recouper dans cette perspective l'ensemble de son œuvre, mais je me limiterai plus précisément aux ouvrages qui ont largement inspiré les sciences humaines et, en l'occurrence, mon parcours de recherche. N'étant pas philosophe, il va de soi que j'ai un usage pragmatique des concepts de Ricœur, mais si je l'ai bien lu, il me semble que son souci de la rigueur ne s'opposait pas à des formes d'appropriations pluridisciplinaires de sa pensée, à des logiques de réinterprétation et de reconfiguration : après tout l'écriture philosophique n'est-elle pas aussi un récit ?

I. L'identité narrative versus les grands récits de l'intégration et de la domination

- 2 Dans le domaine des sciences humaines, l'immigration reste un petit objet au bas de l'échelle des objets de recherche. Or, non seulement cet objet oublié ressurgit dans l'actualité, mais il est même devenu un site exemplaire d'interrogations sur l'ensemble de la société française au carrefour pluridisciplinaire des sciences sociales, de l'Histoire et de la philosophie politique. Reste une difficulté majeure. Que l'on soit chercheur, journaliste ou élu politique, comment parler d'immigration lorsque le langage est un terrain miné par les amalgames ? Car depuis le début des années 1980, le thème de l'immigration enflamme l'espace public, au point de prendre la dimension d'une hantise. Comme un retour du refoulé, révélateur d'une incapacité chronique de la société française à dépasser son « chauvinisme de l'universel » – selon la formule de Pierre Bourdieu – pour reconnaître l'héritage de l'immigration. Citons à ce propos Paul Ricœur : « L'accueil des immigrants à l'époque de la croissance fait précisément partie de l'histoire que nous racontons sur nous-mêmes, à propos précisément de ces décennies fortunées. Les accueillir aujourd'hui comme des concitoyens à part entière, pour la seconde génération au moins, c'est les tenir pour les protagonistes de la même histoire que nous racontons sur nous-mêmes. L'intolérance à leur égard est plus qu'une injustice, c'est une méconnaissance de nous-mêmes en tant que personnage collectif dans le récit qui instaure notre identité narrative ² ».
- 3 Ce concept d'identité narrative qui a largement influencé les sciences humaines souligne la capacité fondamentale des individus et des groupes de se raconter en se référant à des événements vécus par eux-mêmes ou narrés par d'autres. Loin du récit fermé sur lui-même, il s'appuie sur un enchevêtrement des multiples histoires que nous pouvons raconter sur nous-mêmes toujours liées à celles des autres : l'identité dans cette perspective n'est pas le socle substantiel de ce qui jamais ne changerait mais plutôt un mélange subtil du même et de l'autre, l'identité d'un soi responsable ouverte sur de multiples variations – « Soi même comme un autre ³ » selon la formule du philosophe – et qui de ce fait reste une question problématique. Longtemps le grand récit du « Creuset français ⁴ » s'est nourri de cette part d'altérité et de différence dans la construction du corps social. Ce n'est plus le cas aujourd'hui où la référence publique au modèle français d'intégration apparaît plutôt comme un récit clos sur lui-même. De fait, loin d'abolir les différences dans l'espace public, le modèle national de l'égalisation des conditions n'est parvenu qu'à enfermer les héritiers de l'immigration dans une identité stigmatisée : les discours publics évoquent plus généralement leurs « problèmes d'intégration », ce qui permet d'occulter la faillite historique des relais publics et institutionnels de l'égalité. Pire encore : lorsqu'on parle d'immigration, les mots sont dotés d'une efficacité quasi magique, comme le pouvoir qu'ils ont de déchaîner les passions ou de réaliser, sitôt prononcés, un semblant de consensus sur le dos des intéressés. Les héritiers de l'immigration se retrouvent ainsi pris au piège des mots. Des mots devenus prisons sémantiques : ils étiquettent, stigmatisent, enferment dans des catégories *a priori*. Des mots qui désignent à l'opprobre public sans autre forme de procès. Des mots d'apprentis sorciers qui appellent à l'existence les phénomènes qu'ils évoquent. Que l'on parle de seuil de tolérance, d'intégration ou de communautarisme, le langage avec lequel les immigrés et leurs héritiers sont parlés les soumet d'emblée à une domination symbolique ⁵. De nouveaux spectres hantent ainsi l'espace public dans une mise en intrigue du « problème de l'immigration ». Et même lorsqu'ils se retrouvent sous les feux de l'actualité, les immigrés restent encore anonymes,

invisibles derrière leurs doubles médiatiques. Etrange destin en vérité que celui de ces immigrés à perpétuité qui ne sont plus depuis bien longtemps des étrangers à la société française. Que savons nous en effet de la vie de ces « gens de peu » cachée derrière les images publiques de l'immigration et du malaise urbain ? Comme si leurs ambitions, leurs projets, leurs mémoires, leurs modes de vie, leurs identités pouvaient se réduire à quelques clichés : une image de délinquant de banlieue, de créature de faits divers, de femmes voilée ou de vilain zélateur intégriste. La méconnaissance publique est crasse au point de confiner à un déni d'humanité. À la « désolation » ⁶.

Capacités et vulnérabilités

- 4 Mais si les clichés publics instaurent un registre de la méconnaissance jouant sur les petites peurs de la société française, peut-on pour autant enfermer les héritiers du travailleur immigré dans cette perspective de la domination ? Car plutôt qu'un problème d'intégration qui en dit surtout long sur la nostalgie de grandeur de notre état nation, l'enjeu pour ces nouveaux étrangers de l'intérieur serait plutôt d'échapper aux hantises publiques et aux tyrannies de l'identité assignée. Sortir du regard de l'autre en quelques sortes. En sortir pour s'en sortir, pour trouver place, pour s'envisager de manière autonome. Construire des modes d'existence individuels et collectifs. C'est la pensée de Paul Ricœur, et plus précisément l'idée de l'homme capable, qui permet de concevoir l'impuissance en termes de capacités. À l'opposé d'une perspective fermée de la domination, on peut ainsi rendre compte des modes de subjectivation des héritiers de l'immigration portés par des pratiques de résistance permettant de se construire en exposant ses propres limites. Toute une lignée de recherches dans le monde anglo-saxon – *Subaltern, Postcolonial, Gender studies* – s'inscrit dans cette perspective que développe notamment Judith Butler : « Être vaincu dès l'origine est un malheur et aussi une chance d'être interpellé [...] On n'est jamais irresponsable si c'est de cette position de perte qu'on tente un récit de soi ⁷. » L'hommage rendu à Paul Ricœur par nombre de chercheurs – politologues, historiens, sociologues, ethnologues... – ne me semble pourtant pas à la hauteur de son apport conceptuel dans une relation constante aux sciences humaines pour une orientation interprétative et dialogique : si le sujet moderne peut se définir par des pouvoirs, c'est l'ensemble des « incapables majeurs » – malades, sous prolétaires, femmes, colonisés, immigrés – qui sont d'abord frappés d'incapacité, atteints dans leur « je peux ». Paul Ricœur souligne que la capacité ne renvoie pas seulement à une capacité d'agir mais aussi à celle de se raconter soi-même, de se reconnaître, d'être responsable. L'agir dès lors ne saurait être séparé du pàtir : « Toutes les formes de souffrance m'atteignent dans tout l'éventail de mes capacités, de mon "pouvoir-être" et pas seulement de mon "pouvoir faire" » ⁸. En acceptant la souffrance de la perte, de l'échec ou du mépris social, il s'agit d'en faire non pas un destin mais un moyen de vivre une autre vie. Pour Ricœur, « c'est la vulnérabilité qui fait que l'autonomie est une condition de possibilité ⁹ ». Autrement dit, l'autonomie ou le plein exercice des capacités humaines ne saurait se concevoir sans la fragilité qui la constitue et qui la relance. L'homme capable est un Janus dont l'autre face est celle de la vulnérabilité qui s'impose comme le motif même de l'éthique et de tout travail sur soi permettant au sujet de se construire, de se déployer au-delà de toute perspective normative des capacités humaines. Entre vulnérabilité et capacité, l'imputabilité ¹⁰ selon Ricœur est un premier garde fou qui impose d'assumer sa responsabilité comme une forme première de reconnaissance de soi.

Reconnaissance et héritage

- 5 On pourrait néanmoins avoir quelques réticences à parler de sujet, d'autonomie ou même de responsabilité lorsqu'on évoque le cas des immigrés et de leurs héritiers. Comment des parias soumis au mépris social et à la méconnaissance publique pourraient-ils prétendre au rang de sujet ?
- 6 Dans le cas des minorités, je ne pense pas que la positivité du sujet soit le fin mot de l'histoire. Il me semble au contraire que le sujet est toujours un mauvais sujet ou une ébauche : comme le fait remarquer Gilles Deleuze ¹¹, ce n'est pas lorsqu'on se prend pour une grande personne ou un sujet qui enfle que l'on parvient à dire quelque chose en son propre nom. Le sujet comme un manque donc, qu'on peut aussi comprendre comme un sujet toujours à venir. Non pas une fin qui permettrait de dépasser les contradictions dans un mouvement dialectique, mais une tension constante. C'est précisément la perspective de l'homme capable développée par Ricœur : une philosophie de la tension où on n'en a jamais fini avec le paradoxe mais qu'il s'agit de rendre productif dans un entre deux du détour ou de l'écart où s'inventent des compromis instables, des médiations partielles permettant de concilier nos allégeances multiples.
- 7 Par ailleurs, contre un pathos décisionniste de « l'existence authentique » propre aux salons parisiens d'un existentialisme pour le moins élitiste, Paul Ricœur souligne que la liberté du sujet est toujours chargée d'un héritage auquel il s'agit d'être fidèle : « il y a une sorte d'élargissement du verbe être, c'est le sens de l'être avec, de l'être fidèle ¹² ». Toute reconnaissance qui est d'abord celle d'un héritage – c'est pourquoi je parle d'héritiers de l'immigration – ne peut se fonder que dans cette perspective et on ne saurait offrir et recevoir de reconnaissance sans rapport à la dette. Ce thème de la reconnaissance permet de dépasser la question de l'identité d'un sujet solipsiste pour s'inscrire d'emblée dans une dimension d'intersubjectivité.

Figures de l'ethnicité ou poétique du sujet

- 8 Je me suis ainsi inspiré dans mes recherches sur les héritiers de l'immigration des travaux d'Axel Honneth ¹³ et du parcours de la reconnaissance de Paul Ricœur ¹⁴. Parti du confinement dans le stéréotype de l'identité immigrée – un confinement dans une sorte de nuit de l'identité sans véritable visage, où se mêlent l'étrangeté et le rejet – je découvre dans les confins de cette déshérence comme un travail de conviction de quelque chose à quelqu'un, comme la construction d'une identité devenue narrative ¹⁵. C'est une première forme de la reconnaissance autour de la construction de la confiance, la valorisation d'une capacité à avoir une expérience et à la partager. Et dans ce processus, le pouvoir de raconter n'est jamais le fait d'être seul. Il a besoin d'un « pouvoir écouter » où se construit une histoire à plusieurs. S'il existe un sens à la reconnaissance, il se situe d'abord comme engagement du sujet dans une dynamique du déploiement de l'identité narrative. Je découvre ainsi une perspective de l'ethnicité symbolique avec des figures ¹⁶ qui apparaissent comme des formes d'auto-identification permettant de contester les identifications publiques. Ces figures de l'ethnicité autorisent la construction d'une auto-compréhension collective qu'on peut rattacher au sens pratique, à la représentation que les gens de l'immigration ont d'eux-mêmes et du monde social dans lequel ils évoluent. Mais je tiens à souligner la diversité

de ces formes d'identification en tant qu'elles émergent, se cristallisent ou s'effacent, dans des circonstances sociales spécifiques, ce qui renvoie à une autre histoire que celle d'une identité ethnique qui rassemblerait passé présent et futur. L'ethnicité s'inscrit ainsi dans une perspective pragmatique qui permet de problématiser des processus de différenciation en cours, plutôt que des états en termes de différences. Les figures de l'ethnicité construisent ainsi un « nous » dans « une prise du monde ». Sur un mode utopique, extatique, ou messianique il s'agit toujours de relier l'individuel et le collectif – au nom de « l'homme capable » – en partant des tensions sociales concrètes entre « nous et les autres » et l'héritage de la migration, l'identité et la différence. Ces modes renvoient à différents imaginaires de l'ethnicité et, d'une figure à l'autre, le ressentiment et la désolation s'imposent lorsque plus aucun intérêt pour le monde ne tient : disparition des références, silence des pères, échec de la génération précédente. Comme des exemples vivants de la défaite. Mais l'autre face du vaincu, c'est le héros sacrifié. Le zoufri – figure de la première génération immigrée – apparaît ainsi comme une image double pour ses héritiers. La figure du pionnier sacrifié sur l'autel de l'immigration pour ouvrir une voie impose le respect. Contre la dualité de l'échange symbolique, l'héritage de vies gâchées au nom du sens de la famille prend la dimension d'un « sans prix » qui ne s'échange pas. Ainsi s'ouvre l'horizon du possible : sur la reconnaissance d'un sacrifice se fonde une nouvelle alliance. À chaque âge, chaque ritournelle, le pionnier sacrifié invente la topologie en se tenant au seuil du monde¹⁷ qu'il veut ouvrir, en faisant de son corps une balise. Il y a toujours un cadavre au carrefour des mondes de l'ethnicité, mais comme nous l'a appris M. Serres¹⁸, on construit toujours sa maison sur la terre de nos morts. En les statufiant.

- 9 Ces figures de l'ethnicité m'ont été inspirées, au-delà de l'observation participante, par la triple mimésis de l'action où la dimension poétique – poétique de l'action – a pour visée principale « la conversion de l'imaginaire¹⁹ » en s'appuyant sur la capacité langagière de l'homme qui permet la construction des figures métaphoriques et leur mise en intrigue. Paul Ricoeur retrouve ainsi le schématisme kantien – un schématisme de l'action qui est un schématisme de la métaphore et du récit – qui permet de configurer des significations émergentes : « en bref le travail de l'imagination est de schématiser l'attribution métaphorique [...] avant d'être une perception évanouissante, l'image est une signification émergente [...] l'imagination se diffuse en toutes directions réanimant des expériences antérieures, réveillant des souvenirs dormant, irrigant des champs sensoriels adjacents²⁰ ». C'est sur cette perspective de variations imaginatives que s'appuie celle de l'homme capable qui apparaît donc aussi comme une poétique du sujet.

II. Ethnicité et lutte pour la reconnaissance

- 10 Si nous sommes des êtres exposés à l'autre dans notre vulnérabilité, la réflexion morale ne saurait être considérée en dehors du contexte social et politique. La question de l'homme capable s'inscrit d'emblée sur le plan historique et collectif et si la construction de la confiance apparaît comme une dimension essentielle de la reconnaissance, celle-ci ne saurait rester en marge : elle se doit d'être politiquement valorisée. Or, à défaut du respect – la seconde forme de reconnaissance dans un rapport au droit pour Honneth – c'est une tension entre « confiance en soi » et quête d'une « estime sociale de soi » qui fait valoir des nouvelles formes de subjectivité avec une ambition de reconnaissance par des effets de droit. Ainsi, c'est pour échapper à cette

assignation identitaire qui se double d'une assignation à résidence qu'un mouvement des héritiers de l'immigration – mouvement dit beur²¹ – s'est affirmé dans l'espace public des années 1980. La question qu'il posait reste d'actualité : comment devenir soi lorsque même la vie privée se trouve envahie par des légendes publiques ? Et comment parvenir à la reconnaissance d'une communauté d'expériences dans une société plurielle ? Communauté d'expériences, car au-delà du simple rapport à une identité héritée, c'est le vécu de la discrimination et du mépris social qui est à l'origine d'un sentiment d'indignité partagée et d'une prise de conscience individuelle et collective. À défaut de s'intégrer individuellement dans le creuset français, la seule possibilité de choix des héritiers de l'immigration reste celle de la reconnaissance collective. La lutte pour la reconnaissance donc, au nom d'une dignité qui se manifesterait dans un libre choix moral. Comme une capacité d'agir qui passe par un retournement du stigmate. Par une transformation de la définition négative de l'identité en une force de mobilisation politique relevant de l'ethnicité. L'histoire de nos sociétés nous montre que s'il y a une dynamique des droits, c'est parce que les revendications qui les fondent procèdent d'une demande de reconnaissance publique²². Le droit à l'expression en particulier qui seule peut garantir l'identité narrative et qui selon Claude Lefort²³ est toujours une incitation à la mise en rapport, la communication, phénomène fondamental de la socialisation démocratique. Mais encore s'agit-il de ne pas négliger un droit à l'ambivalence contre l'assignation identitaire, un droit d'être d'ici et d'ailleurs sans obligation de choisir. Car, dans une société française où les individus ont désormais un rôle actif dans l'élaboration de nouvelles manières de vivre ensemble, c'est en imposant leur part d'expérience dans la construction du lien social qu'ils assurent leur part de reconnaissance sociale. Si l'on se réfère à Ricœur, on retrouve là une perspective du social comme une capacité d'universaliser nos particularismes tout en contextualisant nos universaux à travers une dynamique d'ouverture, d'interprétation et de négociation constante portant sur le cadrage, les limites et les frontières de l'expérience du vouloir vivre ensemble.

Vivre ensemble

- 11 « Le discours politique a pour cadre une communauté historique donnée, un niveau d'action entre l'individu et l'Humanité. C'est pourquoi il ne peut viser ni l'universel ni simplement le singulier. Je tiens beaucoup à ce repère de la communauté historique à laquelle le politique confère un vouloir commun. Mais ce vivre-ensemble étant d'une grande fragilité, il se laisse structurer par une relation de domination qui le recouvre, le masque [...] Retrouver les racines du vouloir vivre ensemble qui constitue le pouvoir, c'est poser en termes nouveaux le problème de l'autorité. Ce n'est pas la domination qui fonde le pouvoir mais l'inverse »²⁴. Articulant le politique au registre de la moralité qu'il définit sur un premier plan comme une éthique de la vie bonne – vivre bien, avec les autres dans des institutions justes – Ricœur souligne d'abord l'intrication de l'universel et l'historique inhérente à une visée du bien qui s'ouvre sur de multiples « évaluations fortes » propres à telle ou telle expérience collective valorisant un horizon des vertus entre désir raisonné et télos du bonheur. La prétention à l'universel apparaît plus marquée dans le rapport à autrui, qu'il s'agisse de l'autre proche dans une relation dialogique d'amour ou d'amitié, ou d'autres plus lointains vis-à-vis desquels le vouloir vivre ensemble se traduit par une soif de justice et apparaît constitutif d'une « pluralité humaine » (Arendt) comme lieu du politique saisi à sa racine. Mais

l'universalité du vouloir vivre ensemble rencontre les limitations contextuelles (culturelles, historiques...) relatives à une définition des institutions justes, même s'il s'agit toujours de les enraciner dans une visée du bien : Ricœur de souligner ainsi à cet égard que « l'idée primitive de justice n'est que le déploiement à l'échelle dialogique, communautaire, institutionnelle du souhait de vivre bien ²⁵ et que la notion de « bien commun » traduit cette liaison entre justice et visée de la vie bonne. C'est dans cette perspective que les figures de l'ethnicité peuvent prendre une dimension emblématique, dans le sens des recompositions du lien social dans une société fragmentée. La fiction univoque du contrat ne permet plus en effet de rendre compte de l'hétérogénéité radicale de la société française qui se construit dans un enchevêtrement de récits et de multiples perspectives. Et dans ce contexte, ces figures nous aident à repenser un oubli du politique derrière la domination, à retrouver un mémoire de la dimension symbolique du lien social, cette valeur des institutions du sens qui avaient une importance centrale pour les fondateurs de la sociologie. Plutôt que des normes, ces repères dont on déplore la perte seraient davantage des mondes de signification, des agencements collectifs d'énonciation autorisant chacun à construire sa singularité, des récits de fondation de différents ordres du lien social. L'expression de ces différences dans l'espace public traduit aujourd'hui, non seulement des transformations profondes de la société française, mais aussi des enjeux déterminants pour actualiser le consentement au vivre ensemble ²⁶.

Historicité

- 12 De fait, l'émergence de l'immigration dans l'espace public français pose la question essentielle des malentendus entre histoire et mémoire. Le lien entre mémoire collective et mémoire nationale est remis en cause par des débordements qui font que d'autres récits confinés jusqu'alors au registre de mémoires clandestines trouvent place sur la scène médiatique et culturelle, soulignant ainsi un décalage avec les discours officiels relatifs à une mémoire publique patentée. Dans un contexte de crise historique, l'enjeu apparaît de taille : comment penser l'histoire aussi du point de vue de sa réception ou de sa réappropriation par une mémoire que l'histoire a blessée ou oubliée, pour élargir les sources de l'histoire et dépasser l'immigration des « peuples sans histoire » – pour reprendre l'expression Hégélienne – ? La notion d'historicité est au cœur du débat et partant du fil conducteur de l'expérience de l'immigration, il s'agirait alors d'interroger systématiquement le rapport entre histoire et mémoire. En procédant ainsi, l'enjeu n'est pas de prétendre à une quelconque épistémologie de l'histoire, ni même à un dessein de la mémoire collective, mais plutôt de rendre compte de l'activité de l'homme *capable* – en l'occurrence des héritiers de l'immigration capables de faire mémoire et de s'affirmer comme sujets de leur propre histoire – « dans un rapport à une typologie de la mémoire travaillée par l'histoire et l'actualité » ²⁷.
- 13 Les luttes de l'immigration ²⁸ témoignent alors d'une subjectivation politique par des acteurs regroupés ensemble pour autant qu'ils s'identifient eux-mêmes à ce nom, immigré, au nom des mécomptes de l'histoire ²⁹. Il s'agit précisément de remettre en cause une prétention hégémonique du modèle national d'intégration qui s'opère au détriment d'une compréhension des nouvelles figures de l'historicité. Car au-delà d'une histoire trop souvent assimilée à une légende dorée du creuset français, l'immigration c'est d'abord une histoire vécue à travers un travail d'exploration et de compréhension d'elle-même. Une petite histoire certes, balbutiante et toujours sacrifiée sur l'autel des

grands principes de la République, toujours réduite à une fonction de témoignage pour illustrer une autre histoire – la grande histoire : celle du creuset français, de la classe ouvrière... – Une petite histoire donc ou une « expérience de l'histoire », selon la formule de Koselleck et Ricœur, qui traduit une volonté des « sans voix » de prendre la parole au nom d'une mémorialité et d'une historicité nouvelle. Au nom d'une lutte pour la reconnaissance. C'est encore Ricœur qui souligne qu'on ne saurait prétendre à l'autonomie sans se référer à la généalogie des figures sociales que l'on incarne. C'est le préalable de la reconnaissance : se reconnaître soi-même comme enraciné dans une lignée, comme héritier putatif d'une expérience de l'histoire dominée. Ce travail d'anamnèse, il a une portée historique car c'est lui qui permet d'échapper à la compulsion à la répétition de l'échec : il faut sortir de la blessure immémoriale, échapper à une temporalité figée pour commencer à écrire l'histoire. Retrouver la trace vivante d'un passé oublié, c'est tout le combat d'un héritier de l'immigration qui se reconnaît dans ce qui fût jadis non pas pour le commémorer la larme à l'œil ou en tirer gloriole, mais par fidélité à l'étincelle d'espérance de la mémoire des vaincus, pour redonner une chance à ce qui semblait perdu sans espoir de retour. Une dimension autre de la conscience historique se loge dans les déchirures de la trame de fond de l'histoire officielle, mais c'est à la lumière du présent qu'il s'agit d'appréhender ce passé comme un gisement d'affirmations inachevées, en soulignant des proximités ou des liens de parenté entre des générations de luttes. Plus précisément, l'histoire s'écrit dans une tension entre le témoignage d'une mémoire blessée qui peut se transmettre d'une génération à l'autre et le détour objectivant d'une démarche critique capable sinon d'instituer des archives du moins de sélectionner des traces à préserver tout en faisant écran à la douleur de l'irréparable passé.

- 14 Loin d'une exigence de la mémoire comme réparation laquelle s'impose lorsque semble abolie la promesse historique de l'émancipation, l'expérience de l'immigration souligne ainsi une volonté d'écrire l'histoire. L'enjeu mis en perspectives serait de dépasser un dialogue conflictuel entre histoire et mémoire pour comprendre combien la mémoire reste porteuse d'histoire, mais aussi comment la mémoire à l'épreuve de l'histoire – de ses traumatismes et de ses apports – parvient à l'assumer et à la prendre en charge : « une politique de la mémoire instruite par l'histoire »³⁰ selon la formule de Paul Ricœur.

Conclusion

- 15 En évoquant une autre histoire de l'immigration, il ne s'agit donc pas de chanter les louanges de mémoires oubliées mais d'échapper à une forclusion dans la domination symbolique pour comprendre comment se fondent de nouvelles figures de l'historicité. L'héritage de l'immigration, c'est d'abord la capacité de se référer pour échapper à la réification sociale. Une capacité de se reconnaître dans sa propre expérience toujours ouverte sur une reconfiguration des références généalogiques car c'est en articulant sa mémoire à d'autres imaginaires qu'on lui permet de dépasser le pathos de la nostalgie ou de l'éternel retour du même. C'est encore Paul Ricœur qui l'affirme³¹ : l'identité narrative a une face tournée vers le passé et une autre vers l'avenir, sous le signe de la promesse. Il faudrait ainsi apprendre à raconter autrement les mêmes événements en fonction de projets nouveaux et en s'ouvrant aux récits des autres. Ce que soulignent les luttes historiques de l'immigration, c'est précisément la nécessité d'une révision critique du grand récit national. En contre chant des commémorations nationales

célébrant la grandeur du modèle français comme une profession d'identité fixée pour jamais, il s'agirait ainsi d'apprendre à raconter autrement l'histoire de France, en fonction d'une ouverture aux récits des « étrangers de l'intérieur » qui contribuent à en renouveler l'interprétation. « Leur histoire est notre histoire » proclame la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration. Mais encore s'agit-il de comprendre cette formule non pas comme une injonction d'intégration au grand roman national mais plutôt comme le don des clefs de notre propre récit. Comme la capacité reconnue aux oubliés de l'histoire d'être non seulement des acteurs mais aussi des auteurs de notre propre histoire. Car la reconnaissance, n'est-ce pas au final une hospitalité inconditionnelle ? Et cette ouverture des portes de l'entre soi, n'est-ce pas elle seule qui peut nous délivrer des affres d'une nostalgie de grandeur et du ressassement de l'identité ? Dans cette visée, il s'agit d'abord de reconnaître une dimension du tragique de l'histoire : malentendus, oublis, refoulements sécularisés en destin, dans une pathologie sociale de la répétition et de l'échec, incarnée par des figures individuelles et collectives qui porteraient leur nécessité interne comme un fardeau ou une malédiction, hors des voies officielles de la justice et du droit. C'est ainsi que dans la lignée de Ricœur, Jean-Marc Ferry³² soutient que la reconstruction engage la communication sur la voie de la justice historique et d'une reconnaissance préalable des actes qui ont contredit la possibilité même de communiquer. Car « *la violence reprend quand on prétend recommencer le monde en oubliant que le monde fut violence* »³³.

NOTES

1. . Le but d'une sociologie de l'éthique, n'est pas de comprendre des « valeurs » en soi, ni d'ailleurs des motivations hors contexte, mais de rendre compte des conditions qui permettent d'identifier ou d'évaluer des positions normatives des acteurs. Avant de s'inscrire dans la sphère du politique, c'est du niveau éthique que relèvent les notions de valeurs, d'identité et de différence, dans un rapport au comment faire, comment s'orienter ou s'engager, comment choisir telle ou telle orientation de vie ou de société ? Une éthique concrète – l'éthicité au-delà de tout formalisme moral – s'attache ainsi aux circonstances d'une « réalisation de soi », leurs modes d'articulation dans la vie sociale du point de vue de l'expérience individuelle et collective. L'identité, c'est ce que l'on voudrait faire concrètement reconnaître dans ses choix. Nous allons ainsi aborder la question d'une éthique de la reconnaissance à partir de cette perspective de l'éthicité qui, au bord du politique, s'inscrit dans l'horizon d'attente d'une « éthique reconstructive » selon le concept de Ricœur. Et cela à travers l'expérience des héritiers de l'immigration postcoloniale où la précarité originelle se retrouve contestée par une capacité d'évaluation se référant à des figures exemplaires du sacrifice et du don.

2. . P. RICŒUR, « Entretien avec Éric Plouvier » publié dans la revue *Politix*, 7 octobre 1988.

3. . P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

4. . G. NOIRIEL, *Le Creuset français*, Paris, Seuil, 1988, coll. « Points », 1992.

5. . Ce personnage fantasmé autre, cet immigré absolument étranger est identifié par stéréotypes, communautarisé par typifications sociales. Otage de nos lieux communs, il n'a aucun droit à l'ambiguïté, à la subjectivité, à l'individualité, au bénéfice du doute. Otage de nos espaces

d'intégration, il est assigné aux réserves de sens de l'action publique aux frontières de l'universel abstrait. L'immigré resterait ainsi coincé dans les vieilles « cages de fer » de la modernité. Enfermé dans la vision évolutionniste d'un impératif catégorique d'intégration contre l'archaïsme de la tradition : demain, vous ferez de bons Français ! Demain... ou un autre jour ! Un peu comme si la société française se rejouait le scénario de sa gloire passée sur le dos de populations préconstruites et captives d'un conservatoire de nos grands principes nationaux.

6. . H. ARENDT, *Le Système totalitaire*, p. 225-230, Paris, Points Seuil, 1972. C'est ainsi que l'immigration est soumise à l'épreuve de la « désolation » : la perte du monde comme lien entre les hommes, la perte du rapport à autrui comme rumeur bienveillante peuplant le monde, la perte de confiance à l'égard du monde nécessaire à toute expérience. Plus que celle d'aliénation, c'est la notion d'errance qui apparaît ici centrale. L'errance comme dispersion absolue, comme absence cumulée de l'origine et de toute destination, comme expulsion du sens commun ou comme hémorragie du langage confinant le vécu à l'indicible. Loin d'une odyssée originelle ou d'un voyage d'une rive à l'autre, l'errance immigrée devient celle qui abolit le mouvement dans un *no man's land*, bidonville, cité de transit ou banlieue, purgatoires de la citoyenneté et d'une banalité du malheur dans une temporalité flottante. Mais en creux, derrière cette errance immobile, la question du monde reste la question essentielle de l'immigration car elle se pose précisément lorsque le monde manque. Nul en effet ne peut vivre indéfiniment hors du monde qui apparaît comme le fondement du « vivre ensemble », antérieur à l'idée de société comme l'éthique du désirable est antérieure à la morale sociale, les valeurs aux principes, l'imaginaire aux formes qui le rabattent.

7. . J. BUTLER, *Le Récit de soi*, Paris, PUF, 2007.

8. . P. RICŒUR, *Entretien avec Éric Plouvier*, op. cit.

9. . P. RICŒUR, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 85.

10. . Ricœur écrit que l'ordre de la narration ouvre l'ordre éthique de l'identité d'un sujet capable d'imputation. L'imputation comme degré moral de la narrativité : s'affirmer comme auteur, responsable de ses paroles et de ses actes, ce qui introduit ainsi dans la dimension temporelle de l'action et du langage la composante narrative de l'identité personnelle ou collective. Le sujet capable se veut digne de confiance (implications éthiques, morales et juridiques) au nom d'une idée de soi, d'une fidélité, d'une éthique. Le degré suivant comme acte fondateur de la moralité au nom d'une estime de soi, c'est l'attestation à travers laquelle, non seulement on se reconnaît comme responsable, mais on se constitue comme auteur de ses actes et paroles en se liant par le témoignage, la promesse, la parole donnée, le serment, le contrat, l'engagement envers autrui qui compte sur moi et m'accorde sa confiance.

11. . G. DELEUZE, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.

12. . P. Ricœur, *Colloquio*, cité par R. Kearney, in *L'Homme capable : autour de Paul Ricœur*, rue Descartes, n° 54, p. 45, octobre 2006.

13. . A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, 1992, Paris, Cerf, 2000.

14. . P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

15. . « Il se pourrait que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle dussent traverser l'épreuve de ce néant d'identité, lequel néant serait l'équivalent de la case vide dans les transformations chères à Lévi-Strauss. Mains récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité » (P. RICŒUR, « Les grands entretiens du Monde », Éd. Le Monde 1994, p. 18). Ces nuits sont l'occasion d'un retournement, entre l'énonçable et le visible, à travers un mouvement d'affirmation de soi comme la représentation par un groupe de sa propre valeur. Car l'identité est toujours en dernière instance une référence commune : elle se veut dialogique, jusqu'au monologue intérieur de l'individu qui est en fait un dialogue ininterrompu avec ceux que G. H. Mead appelait « Les autres donneurs de sens ». Avant de prendre une dimension sociale, la reconnaissance passe d'abord par celle des autres qui comptent, autrui vu comme l'autre proche

quand le visage de l'autrui généralisé reste dans les brumes de l'universel abstrait. L'autre proche dont il s'agit d'être à la hauteur des attentes : l'estime de soi exige la fidélité à la parole donnée ne serait ce que tacitement. Le sacrifice et le don – l'image sacralisée des pères est toujours liée à un sacrifice de sa propre vie sur l'autel de l'immigration – en sont les plus hautes expressions. P. Ricœur : « *Lorsqu'il y a plus de normes pour assurer le respect, l'estime de soi n'est pas seulement la source mais le recours du respect* » (P. RICŒUR, « Soi même comme un autre », Seuil, 1990, p. 45). Elle est liée à la sollicitude pour le proche avant de s'inscrire dans un rapport à la justice pour tous : « *l'attestation se présente d'abord comme une sorte de croyance* » (Ibid., p. 33) Plus précisément, elle relève d'une « *fragilité spécifique à quoi s'ajoute la vulnérabilité d'un discours conscient de son défaut de fondation* » (Ibid., p. 45) ; comme « *une espèce de confiance* (ibid., p. 46) » : « *l'attestation est fondamentalement attestation de soi. Cette confiance sera tour à tour confiance dans le pouvoir de dire, dans le pouvoir de faire, dans le pouvoir de se reconnaître personnage d'un récit, dans le pouvoir de répondre à l'accusation par l'accusatif : me voici, selon une expression chère à Levinas. À ce stade l'attestation sera celle de ce qu'on appelle communément, conscience morale* » (Ibid., p. 35).

16. . A. BOUBEKER, *Les Mondes de l'ethnicité*, Paris, Balland, 2003. À l'écoute des histoires de vie immigrées, les nuits de l'identité évoquées plus haut apparaissent souvent comme des conversions, comme si l'expérience des limites était nécessaire pour ouvrir une voie. Chaque vie se prolongerait ainsi par variations en empruntant des lignes de fuite : un dépassement perpétuel des niches identitaires où chacun se structure sur la précarité même de sa condition. Au-delà des itinéraires individuels, j'ai proposé de donner un sens collectif à ces trous d'une vie à l'autre, dans une perspective diachronique. Car on retrouve ces derniers dans chaque génération, à travers des itinéraires où les lignes de fuites évoquent des lignes de rupture. Mais si les trajectoires du malheur se font écho, il faut peut-être appréhender chaque écueil comme une rupture socioculturelle fondatrice d'une nouvelle alliance, la démarcation d'une ligne du temps retrouvé. En quoi les silences du Zoufri – figure de la première génération dans l'immigration maghrébine – seraient-ils fondateurs de la génération Beur – figure de la seconde génération ? Comment le mutisme d'un père pourrait-il libérer ses héritiers ? Précisément parce que si chacun de son côté souffre de cette absence de communication, à un niveau collectif les silences du zoufri prennent une signification qui permet aux héritiers de s'entendre sur un sens commun. Les beurs ont tenté de fonder une histoire sur une interprétation partagée de cet héritage du silence. Parti sans laisser de message, mort sans testament, le père condamne ses enfants à un impossible deuil, mais ne se tait-il pas à dessein pour se faire plus entendre ? Ne fonde-t-il pas sa loi sur son sacrifice en laissant ouvertes les portes de l'interprétation ? Sans lieu de mémoire localisable ne devient-il pas lui-même un monument ? Dans une polyphonie des ritournelles de l'ethnicité, la parole beur sur la scène publique résonne comme le contrepoint de l'indicible sacrifice du zoufri. Comme un besoin vital de faire parler les silences de l'histoire, sortir le cadavre du langage de sa crypte sacrée. Au-delà d'une perspective de l'entre deux comme porte ouverte sur le néant, la ligne de rupture s'affirme ainsi comme un passage en force. Dans sa discontinuité et à travers les brisures qu'elle dessine, dans l'espace d'une vie comme dans celui des destins collectifs, se profile une nouvelle direction du mouvement, une nouvelle perspective de l'autonomie, comme si les itinéraires se prolongeaient par variations d'une fondation à l'autre. La victime disparue prend une dimension symbolique : le père ou le grand frère sacrifié, devient saint ou héros sur la statue ou le cadavre duquel se fonde une nouvelle alliance. La mémoire, l'oubli et l'imaginaire se rencontrent ici dans une mise en scène de figures toujours ambivalentes de significations sociales partagées. Figures : ce qui est construit en l'acte de signifier les liens de l'individuel et du collectif, comme des signes de ralliement ou des empreintes dans le désordre des itinéraires, des formes lisibles d'une geste locutoire de l'ethnicité.

17. . On retrouve dans cette perspective une double nature du symbole : retrait hors, et réversion au monde. Ainsi, la figure du zoufri, par son retrait du monde, sa dérive dans la désolation et le mutisme apparaît comme fondatrice du monde de ses héritiers. Le terme monde est ici

significatif dans le sens où il suggère l'idée de quelque chose de « plus grand que soi », quelque chose de familier qui peut vous submerger ou en tout cas bouleverser un horizon : c'est ici un lien entre esthétique et éthique, tissé par Kant autour du « sublime », que développe Ricœur – à la suite de H. Arendt – en soutenant que des vies exemplaires tels des monuments de signes ou des œuvres d'art ont une capacité de prise sur le réel au point de se constituer en monde.

18. . M. SERRES, *De l'exil à l'immigration*. Conférence au Théâtre municipal d'Agen. Mars 1991.

19. . P. RICŒUR, *Lecture 2*, Paris, Seuil, 1992, p. 487.

20. . P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 219.

21. . Un mouvement lié à l'effervescence des banlieues au début des années 1980 à l'origine de la Marche pour l'égalité et contre le racisme qui triomphe à Paris dans un rassemblement de 100 000 manifestants le 3 décembre 1983.

22. . De ce fait, le pouvoir politique ne saurait se complaire dans une position de surplomb et il doit sans cesse reconnaître sa propre dette et sa filiation pour nourrir une faim inextinguible d'égalité en favorisant les conditions de communication et d'expression. Car une chose est de demander aux citoyens de faire taire leurs exigences et d'ajourner leurs revendications au nom de la volonté générale, une autre est de rester aveugle à leurs contradictions et de les laisser pourrir dans une situation impossible où ils n'ont d'autre choix que la trahison d'eux-mêmes ou la violence. Pour faire corps social, le pouvoir doit être à l'écoute des demandes de reconnaissance pour permettre à la souffrance de se transcender en langage dans un processus de subjectivation.

23. . C. LEFORT, *La Pensée du politique*, Paris, Autrement, 1984, p. 102-118.

24. . P. RICŒUR, « Entretien avec Éric Plouvier », publié dans la revue *Politis*, 7 octobre 1988.

25. . P. RICŒUR, « L'universel et l'historique », *Magazine littéraire* n° 390, Septembre 2000.

26. . On ne saurait ainsi traiter de la diversité culturelle sans se référer à la dimension du « commun » comme défi politique d'un nouvel être ensemble. L'historien du *Postcolonial* Achille Mbembe soutient ainsi que pour arriver à construire du commun, il faut commencer par partager les différences : se proclamer différent devient une manière d'échapper à la négation imposée, de renégocier les termes d'une politique de « l'en-commun ». Or, s'il faut aujourd'hui reposer cette question du commun, ce n'est pas simplement pour souligner les faces sombres de la modernité occidentale. C'est aussi pour rappeler la liberté inconditionnelle de l'homme dans la cité, cette capacité de chaque citoyen à fraterniser avec les autres dans une égalité en termes sinon de droits du moins de dignité à construire et faire rayonner l'humaine condition à partir de la singularité d'une expérience sociale et culturelle. C'est dans ce pouvoir être et à développer qu'est le commun ou l'entre des cultures, en contre champ de l'universel abstrait, de l'uniformisation ou du relativisme culturel : un humanisme critique permettant à tous le droit universel d'hériter du monde dans son ensemble.

27. . P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

28. . A. BOUBEKER, A. HAJJAT (Dir.), *Histoire politique de l'immigration postcoloniale*, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.

29. . L'actualité de l'immigration interpelle d'autant plus l'historien que sa discipline a longtemps été érigée gardienne de la conscience nationale. Une conscience fondée aussi sur l'oubli de la violence de ses propres fondements. C'est ainsi qu'au-delà des barrières douanières, la nation, cette « communauté imaginée » (B. Anderson) a toujours protégé ses frontières symboliques contre les « peuples sans histoire ». L'ethnocentrisme républicain fonctionne en effet selon un mode binaire de représentation, une ligne de naturalisation de la différence entre nous et les autres. Nous, les citoyens reconnus, enfants de la patrie ou assimilés à une généalogie blanche, contre les autres, les étrangers, ces éternels vagabonds des limbes de la mémoire collective. Des étrangers devenus travailleurs indigènes, coloniaux puis immigrés qui troublent peu à peu l'unicité de la nation et son programme historiographique. C'est sur les frontières nationales de

la violence épistémique que se situe la ligne de front d'une guerre de positions. C'est là que les oubliés de l'histoire manifestent contre le consensus silencieux relatif à leur condition de parias. Là qu'ils sapent l'universel abstrait de la cité républicaine en contestant une écriture de l'histoire d'un seul point de vue. En dénonçant les silences entre les lignes de cette histoire en surplomb.

30. . P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000

31. . *Ibid.*

32. . J. M. FERRY, *L'Éthique reconstructive*, Éditions du Cerf, coll. « Humanité », 1996.

33. . *Ibid.*, p. 58.

RÉSUMÉS

S'appuyant sur les travaux de Paul Ricœur et partant de l'expérience de l'invisibilité sociale et du terrain de l'immigration, cet article se propose de mettre en perspective des voies de passage entre méconnaissance et reconnaissance au titre d'une sociologie de l'éthique qui serait aussi une sociologie de l'action. C'est le lien entre fragilité et capacité d'agir qui est exploré autour de la figure de l'homme capable conceptualisée par P. Ricœur.

Building upon and around the figure of the capable man that Paul Ricœur conceptualized, this article seeks to explore the link between ability and fragility, starting from the experience of social invisibility such as it happens around the process of immigration.

Dieser Artikel stützt sich auf die Arbeiten von Paul Ricœur und geht aus der Erfahrung der sozialen Unsichtbarkeit hervor, im Umfeld der Immigration. Er schlägt Perspektiven vor für neue Wege zwischen Verkennung und Anerkennung. Dies auf Grund einer Soziologie der Ethik, die auch eine Soziologie der Tat wäre. Die Figur des fähigen Menschen, von P. Ricœur zum Begriff gemacht, erlaubt mir den Bindestrich zwischen Fragilität und Fähigkeit zum Handeln zu ergründen.