



HAL
open science

Les modèles de l'inclusion et de l'exclusion à l'épreuve du handicap. 1re partie: les processus sociaux fondamentaux d'exclusion et d'inclusion.

Jean-François Ravaud, Henri-Jacques Stiker

► To cite this version:

Jean-François Ravaud, Henri-Jacques Stiker. Les modèles de l'inclusion et de l'exclusion à l'épreuve du handicap. 1re partie: les processus sociaux fondamentaux d'exclusion et d'inclusion.. Handicap - Revue de sciences humaines et sociales, 2000, 86, pp.1-18. hal-02264284

HAL Id: hal-02264284

<https://hal.science/hal-02264284>

Submitted on 7 Aug 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les modèles de l'inclusion et de l'exclusion à l'épreuve du handicap

1^{re} partie: les processus sociaux fondamentaux d'exclusion et d'inclusion

_____ *Jean-François Ravaud **, *Henri-Jacques Stiker *** _____

Résumé. L'objectif de cet article publié en deux parties est d'aborder le sens et les enjeux historiques et culturels de la question de l'inclusion et de l'exclusion des personnes handicapées. Cette première partie porte sur les processus fondamentaux de l'inclusion et de l'exclusion. Après avoir envisagé les différences entre solidarité mécanique et solidarité organique, qui partagent assez adéquatement les sociétés anciennes des sociétés modernes, les auteurs se penchent principalement sur le chantier de l'inclusion dans les sociétés modernes. Celles-ci ont trouvé dans le processus de normalisation et dans le modèle de l'assimilation les moyens principaux de créer de la cohérence, et les personnes handicapées en sont un exemple majeur. Mais les contradictions qui habitent cette première tendance qui entend partir de l'universel, amènent les auteurs à analyser la tentative inverse, celle de la différenciation, qui veut, elle, se fonder sur les différences et les particularismes, soit sous la forme paradoxale de la hiérarchisation, soit sous celle de la fragmentation.

Dans une seconde partie publiée dans le numéro suivant, une typologie des différentes formes d'inclusion et d'exclusion repérables dans l'histoire du traitement social du handicap sera présentée.

Abstract. The Inclusion and Exclusion Models in Relation to Disability.

Part I : The Fundamental Processes of Exclusion and Inclusion. The objective of this paper, published in two parts, is to analyse historical and cultural meanings and the stakes involved in the question of inclusion and exclusion of disabled persons.

This first part concerns the study of the fundamental processes of inclusion and exclusion. After examining the differences between mechanical solidarity and organic solidarity, which distinguish fairly well between early and modern societies, the authors focus principally on the construction of inclusion in modern societies. In the assimilation model and the process of nor-

* Chercheur INSERM en santé publique, CERMES (Centre de recherche médecine, sciences, santé et société), INSERM U.502, Institut fédératif de recherche sur le handicap.

** Directeur de recherches, Laboratoire histoire et civilisations des sociétés occidentales, université Denis-Diderot, Paris VII.

Dans une version anglaise, le thème de cet article fait l'objet d'un chapitre : Ravaud J.-F., Stiker H.-J., Inclusion and Exclusion : an Analysis of Historical and Cultural Meanings, in Albrecht G.L., Seelman K.D. & Bury M., *Handbook of Disability Studies*, Londres, Sage Publications, à paraître.

malisation, modern societies have found a principal means to create coherence, and disabled people are a major example. The contradictions of this first tendency, which has its point of departure in the universal, lead the authors to analyse the inverse trend, that of differentiation, which builds on difference and sense of identity, either in the paradoxical form of hierarchisation, or in that of fragmentation.

In a second part, to be published in the next issue of the journal, a typology of the diverse forms of inclusion and exclusion, with reference to the history of the social treatment of disability, will be considered.

Mots clés : HISTOIRE / CULTURE / INTÉGRATION SOCIALE / INSERTION / EXCLUSION SOCIALE / ANTHROPOLOGIE / HANDICAP / NORMALISATION / ASSIMILATION / DIFFÉRENCIATION / DISCRIMINATION / IDENTITÉ.

AVERTISSEMENT

Cet article sera publié en deux fois. En effet, d'une part sa taille empêchait de le livrer en une seule fois hors d'un numéro thématique ce qui n'était pas la vocation de ce numéro de la revue, d'autre part, il se prête facilement à une livraison en deux parties distinctes, ce qui permettra au lecteur de mieux apprécier et de prendre davantage de recul critique au besoin.

Les deux parties correspondent à l'analyse des processus fondamentaux de l'inclusion/exclusion d'un côté et à une typologie des façons d'inclure ou d'exclure les personnes handicapées d'un autre côté. La seconde partie sera publiée dans le prochain numéro.

Le caractère didactique ici adopté, et l'utilisation de concepts ou de distinctions parfois déjà connues, a pour objectif de montrer comment le champ du handicap s'éclaire de la réflexion sociologique, tant en invitant cette réflexion à analyser un domaine qu'elle délaisse souvent, qu'en théorisant des pratiques qui ne savent pas se nommer.

INTRODUCTION

La question de l'inclusion⁽¹⁾ et de l'exclusion des personnes handicapées ne peut pas être séparée de la question relative aux processus globaux de cohésion ou de dissociation sociale. La façon dont une société situe et traite les personnes handicapées n'est pas indépendante de la façon dont elle construit le lien social, ou produit de la déliaison.

Mais chaque société, et plus largement encore chaque culture, a sa manière propre d'intégrer et de rejeter certaines catégories ou certains sujets, c'est-à-dire de créer ou non du lien social.

Il faut donc s'attendre à ce que les sens des mots et des pratiques, dans le temps, c'est-à-dire dans l'histoire des sociétés, comme dans l'espace, c'est-à-dire dans la diversité actuelle des ères culturelles, ne

(1) Le mot inclusion a été choisi, de préférence à intégration ou insertion, bien qu'il ne soit pas très courant en français, pour favoriser une communauté de langage avec la terminologie anglo-saxonne et parce que ce mot est le véritable antonyme d'exclusion.

soient pas les mêmes. Il y a plusieurs façons de poser et de résoudre la question du lien social, donc celle de l'inclusion et de l'exclusion. Il n'y a pas qu'une seule problématique de l'inclusion et de l'exclusion des personnes handicapées.

En conséquence nous avons pour objectif dans cette première partie de ne pas nous laisser enfermer dans une seule manière d'envisager le problème, qu'elle soit française, britannique ou nord-américaine. Nous nous efforcerons de faire voir les différentes facettes, historiques et culturelles, de l'inclusion et de l'exclusion, d'en montrer les racines et les effets, divers et le plus souvent ambivalents. Ce constat sociologique et historique rejoint un problème conceptuel, à savoir que les deux termes inclusion et exclusion vont de pair et ne se comprennent que dans leur relation : à telle définition de l'inclusion correspond telle autre définition de l'exclusion. Ce qui veut dire qu'il est nécessaire de préciser par qui l'exclusion et l'inclusion se produisent, de quoi les personnes handicapées sont exclues ou dans quoi elles sont incluses, comment et jusqu'où elles le sont, à différentes époques et dans divers groupes sociaux.

INCLUSION MÉCANIQUE, INCLUSION ORGANIQUE

Ces mots font référence, à l'évidence, à Durkheim. Le sociologue français, un des pères de la sociologie, avait bien vu que dans les sociétés modernes, à complexité croissante, un des phénomènes centraux était la division du travail, ou plus largement la division sociale (Durkheim, 1930). À l'inverse de Spencer, qui analysait ce fait par l'utilité qu'on en retire, il

met le doigt sur l'augmentation de la « densité sociale et morale des sociétés », c'est-à-dire « le nombre de personnes qui à volume égal sont effectivement en relation » (p. 214). Alors le système des rôles sociaux se différencie toujours plus et implique un changement constant dans le système des normes et des valeurs. De là un processus évolutif se met en route, à savoir que les formes fondamentales de solidarités « mécaniques ou par ressemblance » qui étaient celles des sociétés traditionnelles cèdent de plus en plus la place aux formes de solidarités « organiques » ou par complémentarité. Mais ces dernières entraînent avec elles un individualisme croissant qui entre en conflit avec la priorité donnée, traditionnellement, au tout social.

La distinction de Durkheim est pertinente à plusieurs titres. Elle permet de mettre l'accent sur le caractère dynamique de nos sociétés actuelles mais aussi sur le défi permanent qui les habite, donc sur des risques de dissociation sociale plus grands que dans les sociétés traditionnelles d'un côté et sur les chances, par leur organicité, d'intégrer davantage le nouveau et l'étranger d'un autre côté.

Le deuxième intérêt de cette référence à Durkheim est de nous avertir que, dans l'espace mondial actuel, des groupes sociaux peuvent encore relever de la solidarité mécanique, ou du moins être partagés entre une modernité à l'œuvre et une tradition puissante. Il n'est pas dit non plus que tout relent de « mécanique » soit absent au cœur même de notre monde occidental global, où l'échange est constant et rapide, où la technologie est dominante. Il convient de ne pas oublier que ce sont des processus. Dans cet ordre où les clivages ne sont pas absolus nous pourrions nous interro-

ger sur les sociétés africaines ou sur les sociétés asiatiques. Nous ne sommes pas assez compétents en ces matières, mais nous avons suffisamment d'indices que, dans ces cas, le pré-moderne et le moderne se partagent et se mêlent.

Le troisième point intéressant chez Durkheim, pour notre propos, est de nous faire entrevoir la différence entre l'exclusion *de* la société et l'exclusion, possible, *dans* la société. En effet, les sociétés à solidarité mécanique sont fortement intégrées, mais ne peuvent admettre les « corps étrangers ». Quand elles excluent, elles le font de façon radicale et sont souvent incapables d'assimiler du nouveau. Les sociétés modernes ont une capacité d'inclusion très large, mais en revanche sont en danger de constituer des poches de mise à part à l'intérieur d'elles-mêmes.

Avant de nous occuper entièrement de nos sociétés contemporaines, décrivons rapidement celles qui relèvent de la solidarité mécanique.

Les sociétés anciennes

Dans les sociétés à solidarité mécanique, que l'on peut rapprocher des sociétés holistes de Louis Dumont (1966) ou de ce que Tönnies (1977) nommait la *Gemeinschaft*, l'individu est une composante d'un tout indécomposable. Il a sa place toute déterminée, dès sa naissance ; en ce sens il est complètement intégré : il est un rouage d'un ensemble. Il ne s'agit pas de changer de place, sans quoi la mécanique globale va être troublée et va sévèrement se défendre contre le rouage qui ne joue plus le jeu, et le punir. Dans ces sociétés, l'infirmes peut être intégré, avoir sa place définitive et entièrement prévue,

sans prétendre à une participation libre. C'est un peu le cas des infirmes bouffons dans les cours princières : le rôle qui leur est dévolu les enferme. Prenons l'exemple du nain Joseph Boruwlaski (Boruwlaski, 1788) qui présente l'intérêt d'illustrer le type d'inclusion dont nous parlons en plein XVIII^e siècle, donc à l'aube de notre modernité. Dans la société d'Ancien Régime où il se trouvait il avait sa place comme « Joujou » d'une princesse polonaise : jouet et amuseur. Il était intégré. À la condition de ne pas prétendre sortir de sa condition, fixée une fois pour toutes. Le jour où il prétendit à l'amour, au mariage et à une vie indépendante, il fut rejeté, condamné à errer en Europe. Rien n'était prévu, socialement, pour aider l'émancipation. Les personnes de petite taille, aujourd'hui, subissent le poids des représentations dévalorisantes, mais leur droit à vivre et travailler parmi et comme les autres ne leur est plus dénié. Par contre, s'ils veulent avoir une place, il leur faudra lutter, car si la société est ouverte de droit, tout l'espace est conçu sur la moyenne de la taille des citoyens prise comme référence : transports, guichets publics, dispositions des commandes et des équipements, etc. Et c'est cela qu'il s'agit d'aménager. Entre le nain Joujou et les personnes de petite taille aujourd'hui l'abîme est grand, car nous sommes passés d'une société à solidarité mécanique qui déterminait une place invariable à ces sujets, donc les incluait d'une certaine manière, à une société qui travaille à leur intégration mais qui peine à y parvenir parce qu'elle a renoncé à son mécanisme social pour entrer dans l'organicité.

Ainsi nous trouvons un premier sens de la notion d'intégration qui peut se définir comme : une place, une seule place, une place fixe dans un tout qui n'entend pas se

modifier. Celui qui n'a pas une place de ce type ne fait littéralement pas partie de la société. Ou bien il est l'étranger, dont l'assimilation est problématique et suppose, quand elle a éventuellement lieu, une reconnaissance de similitude et une intégration partielle à travers un sous-groupe (Simmel, 1984 ; 1998), mais le plus souvent c'est à peine si l'on peut dire qu'il est exclu, ou inclus, puisqu'il ne peut pas entrer dans la société, il est complètement autre. Il est exclu par la négative, et non par un acte positif. Les barbares ne pouvaient pas devenir romains, les étrangers ne pouvaient pas (sauf procédure très spéciale) devenir citoyens d'Athènes, etc.

L'acte positif d'exclusion, en revanche, peut venir dans le cas où un individu remettrait en cause son « intégration ». On pourrait d'ailleurs parler ici, dans certains cas, de désintégration, au sens où l'élément perturbateur va être détruit (la peine de mort pour certaines conduites, dans certaines sociétés s'explique de cette façon). L'exemple typique est celui des enfants nés difformes dans l'Antiquité : leur étrangeté, renvoyant à un avertissement divin, à une peur de déviance de l'espèce et d'un malheur plus ou moins imminent, produit la célèbre « exposition », hors de l'espace social. Nous avons affaire à une société qui, pourtant capable d'une intégration forte des citoyens, ne peut pas supporter « l'étranger », donc exclu de la société.

Dans ce type de « solidarité mécanique », le terme d'inclusion serait inadéquat ou du moins beaucoup trop faible : on a sa place ou on ne l'a pas, mais il n'existe pas de véritable processus pour « être compris dans ». Là où la solidarité est de type « mécanique » l'appartenance dépend de l'idée de communauté : il faut

être un semblable, un proche. On ne peut pas parler non plus d'exclusion dans la société, car ces sociétés, aussi hiérarchisées soient-elles, donc comportant des statuts privilégiés et des statuts de parias, mettent chaque groupe ou individu à une place. Même si on ne mélange pas les « castes » supérieures avec les inférieures, toutes les strates sociales sont intégrées dans le tout.

Il n'y a plus guère de sociétés de pure solidarité mécanique. Les colonisations, les évolutions économiques, la doctrine internationale des droits de l'homme, la poussée démocratique ont produit beaucoup de milieux culturels mixtes, entre des traditions séculaires et une modernité à l'œuvre. L'inclusion que nous appelons mécanique est globalement derrière nous. Il était bon cependant de nous en souvenir, car le caractère holiste des sociétés ne peut pas s'évacuer, celles-ci n'étant jamais une poussière, ni même une somme, d'individus. Même quand le tout ne commande plus exclusivement l'ensemble des dispositions d'une société, existe toujours l'impératif de cohérence et de conformité minimale.

Les sociétés modernes

Dans les sociétés à solidarité organique, que l'on peut rapprocher des sociétés individualistes de Louis Dumont ou de la *Gesellschaft* de Tönnies, l'individu a tendance à être isolé. Ce qu'il faut souligner le plus fortement c'est que ces sociétés ont à construire leur solidarité et leur mode d'intégration. Elles ne peuvent pas se reposer sur une place donnée par la tradition et la culture. Elles sont travaillées par l'exigence d'offrir aux individus une place, et une place évolutive. L'intégration est un long chemin et une obligation qui impose

sans cesse de faire de nouveaux pas, car la division du travail et la division sociale impliquent de mettre sans cesse au point des procédures (législatives, institutionnelles, financières) pour que les individus ne soient pas livrés à la rigueur de la concurrence et de l'isolement. Autrement dit nous passons, dans les sociétés occidentales modernes, à l'idée de processus d'intégration et non plus de places et de statuts déterminés. Quand ces processus se relâchent, les individus risquent la dérive. C'est, dit à notre manière, ce que Durkheim appelait l'anomie. Il n'y a plus assez de dispositions communes pour maintenir le lien social. De plus il faut que, au niveau global, il y ait assez de représentations partagées pour que ces processus soient entretenus. C'est ce que Durkheim appelait la conscience collective. Cette notion a été l'un des points les plus contestés de Durkheim, mais elle indique que la société est faite autant de représentations que de pratiques concrètes. Ce que la sociologie a développé abondamment et, pour les personnes handicapées en particulier, l'école de Chicago avec Goffman (1975) et Becker (1985).

Il est utile de se demander pourquoi les sociétés modernes sont ainsi en même temps à la tâche d'inclusion et en risque de désagrégation. Les sociétés à solidarité mécanique, dont le holisme est quasi total, sont aussi des sociétés que l'on peut qualifier de religieuses, au sens où elles se considèrent en relation avec une extériorité, où elles pensent que leur fondement et leurs règles fondamentales sont ailleurs, dans le divin. Ce sont des sociétés hétéronomes, c'est-à-dire dont la loi est dans l'altérité radicale (*heteros* = autre, *nomos* = loi). Dans toutes les sociétés traditionnelles, la façon d'aborder la question de l'infirmité dépend du rapport entretenu

avec la transcendance, ou l'au-delà, ou les dieux, ou les morts (Stiker, 1982). Or le propre des sociétés occidentales modernes est d'avoir rompu avec l'hétéronomie. Elles se fondent elles-mêmes dans leur propre immanence. Elles sont devenues autonomes. Les théories du contrat social, et quelle que soit la manière de concevoir ce contrat, sont des théories de l'autonomie de la société, puisque l'origine de la société civile, par opposition ici à l'état de nature, provient d'un « contrat » que les hommes ont passé entre eux afin de préserver leur existence et d'ouvrir la possibilité de vivre ensemble. Certes, toutes les théories du contrat social ne vont pas à fonder la démocratie. Il y a un abîme entre Hobbes et Spinoza. Mais toutes instituent la société sur un fondement immanent. Même les monarchies absolues du XVII^e siècle en Europe, bien qu'étant des régimes d'assujettissement plus lourds que bien d'autres, inaugurent cette nouvelle forme de se représenter la société (Gauchet, 1985). Ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie n'est pas le seul produit de la pensée politique, nouvelle à partir du début du XVII^e siècle. Il doit se rattacher également à la naissance de la pensée scientifique qui peut penser le monde et le connaître par elle-même, sans recours à une révélation. Le fameux « et pourtant elle tourne » de Galilée, quand il comparait sa découverte aux discours théologiques, est significatif de toute l'émancipation par rapport à une référence à l'extériorité. Il convient d'ajouter encore l'autonomisation de l'individu, et non seulement de la société comme telle. Cette affirmation et cette revendication prennent notamment leur origine dans le mouvement de la Réforme lequel permet à chaque conscience individuelle d'interpréter l'Écriture sans dépendre de l'autorité religieuse établie et des définitions dogmatiques. L'autonomie de l'in-

dividu, c'est aussi la capacité d'être un agent économique, de se créer soi-même sa place et son rôle. C'est ce qu'a mis en relief Max Weber (1967).

Tout a donc concouru à des sociétés qui, ne reposant que sur elles-mêmes et sur la force de ses individus, soient entièrement responsables et comptables du « vivre ensemble ». C'est également ce qui explique qu'elles soient fragiles, les risques de marginalisation, voire d'abandon social ou d'exclusion, sont importants. C'est la grandeur et la faiblesse des démocraties qui, toutes, sont sans cesse en chantier d'intégration. Nous nous séparons de la thèse qu'une lecture de Michel Foucault a imposée. Foucault a en effet décrit les procédures de mise à part à travers l'enfermement des fous (1961) ou celui des prisonniers (1975) ; il a par là laissé croire que depuis le XVII^e siècle les sociétés occidentales ne seraient caractérisées que par l'exclusion, ne prenant pas assez en compte le formidable mouvement révolutionnaire de l'égalité politique. Ce n'est pas le lieu de discuter comme il le faudrait la pensée de Foucault afin d'en découvrir tous les aspects contrastés. Ce qui est sûr, c'est que depuis la fin du XVIII^e siècle les sociétés occidentales sont traversées par une force d'inclusion parce qu'elles y sont contraintes au nom de leurs principes fondateurs (Gauchet & Swain, 1981 ; Gauchet, 1995).

Explorons plus en détail le chantier démocratique, afin d'éclairer avec précision la nature et le degré de l'inclusion et de l'exclusion des personnes handicapées dans nos sociétés contemporaines.

LE CHANTIER DE L'INCLUSION DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES, ET SES CONTRADICTIONS

Le processus de normalisation

L'un des procédés majeurs pour tenter l'intégration est celui de la normalisation. Entendons-nous bien sur le sens exact de cette notion. Il ne s'agit pas d'amener tous les membres de la société à un modèle idéal de l'humanité, comme ce fut le cas dans certaines philosophies ou religions, par exemple l'homme stoïcien ou la conformité au Christ. Il s'agit de définir des moyennes, de comparer les écarts par rapport à ces moyennes et de tenter de diminuer les écarts pour rapprocher de la moyenne.

Nos sociétés ne disposent plus d'un seul idéal de l'homme et du citoyen pas plus que de la représentation d'une forme fixe et définitive de l'ordre social. Par conséquent la référence qui permet une conformité minimale et une cohésion sociale de base devient essentiellement la moyenne. L'approche de la société est de type statistique et probabiliste.

Cette façon d'inclure est illustrée de façon évidente dans le cas des personnes handicapées. Pour que les enfants déficients sur le plan mental soient admis à l'école, il faut qu'ils puissent suivre les classes et donc qu'ils atteignent le niveau requis, sans quoi ils sont placés dans des établissements séparés, censés les faire revenir dans la norme ; en cas d'impossibilité, ils risquent la ségrégation à peu près toute leur vie. Pour que les adultes handicapés puissent accéder à un emploi dans le milieu de l'entreprise, il leur faut acquérir une autonomie et des compétences professionnelles équivalentes, là encore, à une

moyenne. Les efforts, par ailleurs bénéfiques, pour réduire le corps ou l'esprit visent également à réduire cet écart entre individus handicapés et valides. Être, faire « comme les autres » est l'objectif de la réadaptation. C'est sur cet écart à la norme habituelle que sont fondées les notions de la célèbre Classification internationale des handicaps, proposée par l'OMS en 1980 (OMS, 1988). L'incapacité correspond à toute réduction de la capacité d'accomplir une activité de la façon ou dans les limites considérées comme normales pour un être humain (quel être humain sinon celui que l'on prend pour référence ?). Le handicap est à son tour défini comme ce qui limite ou interdit l'accomplissement d'un rôle normal, en rapport avec l'âge, le sexe, les données sociales ou culturelles. L'impératif de normalisation ne saurait être plus clair.

Nous pouvons nous souvenir de Goffman (1975). Quand de manière assez humoristique il décrit l'Américain moyen en montrant que quiconque se trouve en décalage avec l'un de ces traits se considère comme défaillant et plus ou moins coupable, il analyse avec justesse le poids de la norme statistique. Il écrit : « On peut affirmer sans absurdité qu'il n'existe en Amérique qu'un seul homme achevé et qui n'ait pas à rougir : le jeune père de famille, marié, blanc, citadin, nordique, hétérosexuel, protestant, diplômé d'université, employé à plein temps, en bonne santé, d'un bon poids, d'une taille suffisante et pratiquant un sport. Tout homme américain est enclin à considérer le monde par les yeux de ce modèle, en quoi l'on peut parler d'un système de valeurs commun. Et celui qui échoue sous l'un de ces aspects se taxe d'indignité – par moments tout au moins – et réagit en conséquence, soit qu'il fasse semblant, soit qu'il se surprenne à se

montrer confus ou bien agressif à cause des traits de sa personne dont il sait qu'ils font mauvais effet. Même en l'absence d'un sanctuaire qui les représenterait toutes, les grandes valeurs d'identité d'une société peuvent fort bien jeter leur ombre, tenue peut-être, sur toutes les rencontres qui se font à tout moment dans la vie quotidienne » (p. 151 de la traduction française).

Il en va de même quand Norbert Elias (1997) montre qu'entre les *established* et les *outsiders* (les établis et les marginaux) le fossé se creuse moins sur des problèmes de traits caractéristiques que sur l'écart par rapport au « credo », aux valeurs, aux « habitus » établis. C'est le racisme sans race. S'il y a bien toujours un problème identitaire, il y a d'abord une différence par rapport aux normes acceptées.

La volonté normalisatrice doit être liée à une autre force qui traverse nos sociétés contemporaines : l'attraction de l'universel. Les sociétés occidentales modernes, poussées par la nécessité d'établir par elles-mêmes les conditions de l'inclusion pour faire vivre la cohésion et réduire les inégalités, ont pensé leurs formes de sociabilité comme les plus achevées. Elles poursuivaient là, du reste sans trop le savoir, l'universalisme chrétien qui justifiait autrefois la conversion des nations et l'imposition à tous de la civilisation chrétienne. Mais nous laisserons ce problème de côté, bien évidemment. Ce qui est sûr est que les principes démocratiques (le fameux « liberté-égalité-fraternité ») semblaient devoir régir le monde, comme aussi nos modes de productions, avec le libre échange, le salariat et tout ce que comporte la société industrielle. Couronnant le tout, l'individualisme de la réussite, de la performance et de la recherche du bien-être, paraissait lui aussi

un universel. Le modèle de l'assimilation convient pour résumer une tendance forte de nos sociétés, modèle qui joue un rôle déterminant dans le traitement social des personnes handicapées.

Le modèle de l'assimilation

On part de l'indéniable universalité de l'humanité. Il y a unité du genre humain. L'autre ne peut être qu'un autre moi-même. Il n'existe pas en principe de limite aux droits des hommes en tant qu'hommes. C'est la grande conquête des révolutions démocratiques, tant française qu'américaine. Mais on passe très rapidement de la reconnaissance de l'égalité à une volonté de l'identique. L'autre est destiné à devenir comme moi, car je représente cet universel de l'humanité. Concrètement ce glissement de l'universel à un pseudo-universalisme est fréquent, alors que l'universel doit rester une idée régulatrice. Ce fut la tentation de bien des empires : une forme de vie ou une idéologie s'élève à l'état d'universel et veut s'imposer, contre la diversité insurmontable. Dans un cas comme l'ex-URSS, ceci est patent : le moule stalinien voulait imposer une uniformité, et après son échec, les particularités nationales ont repris leur vie. Cette tentation est constante, on le voit aussi bien dans la prétention des nations occidentales à être les gardiennes d'un ordre qui est avant tout le leur, que dans celle de certaines nations du Moyen-Orient à imposer leur conception du théologico-politique.

De façon plus empirique, le modèle de l'assimilation tient à peu près ce discours : il y a des valeurs communes, des objectifs communs, des canons de comportement, des moyennes dont il faut se rapprocher.

Le travail consiste à tout faire pour rejoindre cet ensemble, consensuel et uniformisant. Un certain républicanisme à la française se trouve dans ce cas : la République définit ses références et ses critères, souvent enviables et même grandioses (laïcité, ensemble de droits sociaux, type d'enseignement, morale publique, égalité de droit, etc.). En revanche, il faut accepter de vivre selon ces normes, et ce type d'espace républicain peut devenir « aveugle aux différences ».

Nous sommes, dans ce modèle, sur la voie d'une forte intégration : chaque élément doit être assez conforme pour entrer dans le bon ordre de l'ensemble. En revanche une dénégation forte de « l'autre » nous guette. L'autre peut être annulé. À son comble, le modèle conduit au régime de « l'in-différence ».

En ce qui concerne les personnes handicapées, il nous semble que ce modèle rend compte d'une des orientations de ce que nous nommons la discrimination positive. Cette affirmation peut paraître paradoxale puisque ce dispositif met à part et stigmatise. Il faut être labellisé « handicapé » pour bénéficier des mesures particulières réservées à cette population. Le législateur a prévu une série d'aides (financières) et de moyens particuliers de formation ou de travail (institutions protégées de toutes sortes) en considérant que les personnes en difficulté à cause d'une déficience représentaient une population fragile pour laquelle il fallait des dispositifs spéciaux pour « recoller au peloton » et pour ne pas être laissées à l'abandon. On voit clairement comment cette perspective amène les milieux de vie à se désintéresser et à se croire dispensés de l'intégration au quotidien des personnes handicapées.

Cette compensation du handicap entraîne nécessairement une mise à part pour des traitements, des rééducations, des enseignements, du travail, que l'on déclare adaptés. Mais ce qu'il convient de souligner est que cet effet ségrégatif est d'abord la conséquence d'une volonté assimilatrice. La discrimination, que nous allons appeler pour faire image le « détour », se donne pour objectif un retour dans la vie ordinaire, du moins, si ce n'est vraiment pas possible, un comportement et un mode de vie proches de la moyenne des citoyens. S'il n'y avait pas l'attraction de ces normes et de ces habitus communs bien des efforts ne seraient pas poursuivis.

Qu'on ne se méprenne pas ici sur notre analyse. Il ne s'agit pas de jeter le discrédit sur cette tension vers la conformité et sur l'assimilation des personnes handicapées aux autres. Le modèle de l'assimilation est un puissant adjuvant pour l'égalité et l'intégration. Nous voulons seulement relever qu'il est une des références qui joue fortement dans les attitudes envers les personnes handicapées. Le point critique est celui-ci : si l'on va trop loin dans l'assimilation et si l'on tombe dans ce que l'on peut nommer l'« assimilationnisme », on finit par nier l'autre dans son irréductible différence, dans son droit à être lui-même comme il est. On finit par nier la richesse de ces multiples façons d'être humain. On finit par se laisser entraîner dans ce que la psychanalyse connaît parfaitement : le déni. Or la dénégation est toujours dangereuse, car ce qui est nié resurgit et peut parfois revendiquer avec violence. L'exemple patent nous est fourni par l'interdiction qui a pesé sur la langue des signes pour les sourds. Elle est revenue en force, mais a obligé la communauté sourde à « taper sur la table », comme l'on dit familièrement.

Les contradictions

La volonté assimilatrice qui trouve son processus majeur dans la normalisation implique une série de contradictions et se heurte à des phénomènes de société qui vont dans un tout autre sens.

Le processus de normalisation se heurte à la complexité croissante de nos sociétés. En ce qui concerne les personnes handicapées, si l'on a réussi à éradiquer certaines déficiences, telle la poliomyélite (au moins en Occident), on a vu croître la tétraplégie, vu apparaître massivement le traumatisme crânien et le polyhandicap. Ces exemples suffisent à mettre le doigt sur deux faits : la société, par son développement même, multiplie les risques, et les technologies médicales sauvent et prolongent des cas qui sans elles auraient été amenés à disparaître. Les risques sont du reste dus autant à l'évolution des mœurs (risques sexuels par exemple) qu'à l'évolution technique (accidents de la circulation entre autres).

Il conviendrait d'insister aussi sur les innombrables conséquences de la prolongation de la vie. Là encore nous sommes, dans le domaine du handicap, devant des problèmes inconnus il y a quelques décennies, comme celui du vieillissement des personnes handicapées. Nous gagnons de nombreuses années de vie pour les trisomiques 21, pour les myopathes etc., mais nous avons à faire face à leur accès à l'âge adulte, avec la question du travail, et à l'âge avancé, avec le problème complexe des institutions adéquates.

Bref, la société actuelle ne peut plus prétendre aussi facilement qu'elle l'a cru pour les mutilés du travail ou les invalides de guerre à une inclusion, voire à un gommage des conséquences des déficiences.

Mais là n'est pas l'essentiel. Il faut analyser d'une part les processus nouveaux d'exclusion sociale dans les sociétés riches et d'autre part la montée de la revendication identitaire.

Quand le lien social est entamé

Dans une perspective de type fonctionnaliste, l'exclusion résulte des dysfonctionnements d'une société dont les normes écartent de l'intégration des populations qui n'y correspondent pas ou qui n'y correspondent plus suffisamment. Le phénomène nouveau est que depuis une vingtaine d'années les sociétés occidentales sont entrées dans une situation paradoxale, à savoir qu'elles produisent toujours beaucoup de richesses mais qu'elles ne trouvent plus le moyen d'assurer des emplois suffisants. La production de richesses (biens matériels et immatériels, produits financiers) se passe de plus en plus de main-d'œuvre. Le chômage est devenu endémique, à la façon d'une condition de fonctionnement de la société. Par ailleurs les mœurs ont changé (divorces, familles monoparentales, mobilité professionnelle importante, etc.) et une masse considérable de personnes ne trouvent plus l'enracinement relationnel suffisant. Vont croissant l'instabilité économique et la fragilité des relations (Castel, 1995). Évidemment le processus de perte de revenu, jusqu'à ne plus avoir de revenu du tout, et la dégradation des relations, jusqu'à l'isolement complet, sont des processus, par conséquent ils peuvent s'arrêter et même régresser. C'est pourquoi les politiques publiques, grâce à des mesures plus ou moins mouvantes, parviennent parfois à maintenir ces populations dans l'inclusion sociale. Mais par ailleurs, très fréquemment, c'est la précarité qui s'installe, c'est-à-dire une sorte de

sous-statut social. Les populations concernées sont sans arrêt en train de perdre et de regagner du revenu, ou des relations. Le chômage comme le travail sont intermittents. S'ils empêchent de tomber dans une pauvreté absolue et permanente, ils ne permettent cependant pas une véritable intégration, au sens d'une participation durable aux biens matériels et culturels. Quand les deux processus – chômage et perte de relations – se cumulent, alors le lien social fondamental est dégradé, voire absent. On ne reçoit plus rien, ou si peu, de la société et l'on ne contribue plus à la richesse et au développement social. On est en trop (surnuméraire). Historiquement il n'est pas dit que cette situation ne puisse changer, voire s'inverser. L'exclusion, historiquement située, celle d'aujourd'hui, n'est pas un destin définitif. Le problème de l'exclusion est aujourd'hui le problème du lien social, bien davantage qu'un problème de pauvreté. Des populations importantes risquent sans cesse de se trouver éloignées de ce qui constitue la base même de l'appartenance sociale, c'est-à-dire l'échange, que Marcel Mauss (1923) a si bien analysé à travers la catégorie du don. La dégradation du lien social fait échec, pour un pourcentage important de la population des sociétés dites avancées, au travail de l'inclusion pourtant inscrit dans la démocratisation qui les caractérise.

Les personnes handicapées sont-elles touchées par ces processus de dissociation sociale, de « désaffiliation », comme dit Robert Castel ?

Là où il n'existe pas de mesures particulières (programmes spéciaux ou discrimination positive) le risque est grand de voir ceux que la maladie ou l'accident a atteints happés par la spirale de l'exclusion, au sens qui vient d'être analysé. Moins là où

une attention particulière des pouvoirs publics s'exerce sous la forme d'allocations, d'établissements, d'aides humaines ou techniques. Mais personne n'est à l'abri d'être emporté par les processus dont nous avons parlé. Quand cela se produit pour les personnes handicapées, la situation est aggravée par rapport aux barrières habituelles qui sont mises sur leur route, au manque d'accessibilité (physique, psychologique, culturelle, etc.) des espaces sociaux. Mais il convient d'insister sur la différence entre l'exclusion au sens socio-historique décrit, due à des conditions que l'avenir peut changer même si nous n'en voyons pas le bout pour l'instant, et l'exclusion de certains biens, lieux ou dispositifs. Cette non-accessibilité comporte une dimension plus constante, mais aussi plus banale car c'est un lot partagé par beaucoup de citoyens, et chacun à un moment ou un autre. Les barrières sociales sont certes plus nombreuses et plus infranchissables dans le cas de la déficience, mais elles dépendent davantage d'une volonté politique d'aménagement, qui pourrait aboutir si l'on y mettait de la persévérance et des technologies adaptées. Ce type d'exclusion en tout cas ne dépend pas de mécanismes centraux, tenant à l'économie mondiale et aux mœurs établies, comme celle que nous avons appelée désaffiliation. Nous l'appellerions de préférence une ségrégation, car elle constitue une mise à l'écart et est, elle aussi, un obstacle à une pleine participation des citoyens.

Les pièges identitaires

Nous avons annoncé le rôle d'un autre facteur, celui des revendications d'identité.

Nous partirons de la position du problème de la surdité profonde. Résumons

l'argumentaire de la communauté sourde.

Le premier argument consiste à dire : nous sommes des parlants comme les autres parlants ; nous avons une langue ; certes une langue de signes et non de sons, mais une langue à part entière. Nous avons aussi, par là même, une façon de penser, de nous situer, une façon « d'être au monde », bref nous avons une culture. Notre « infériorité » n'est qu'oppression et nous rapproche de celle des communautés culturelles minorées, parce que minoritaires ou parce que trop étrangères dans une culture dominante et dominatrice. À partir de là, on voit bien comment la notion de handicap, et encore plus de déficience, s'éloigne, ou devient un trait secondaire, voire est rejetée complètement.

Mais il y a un deuxième argument : les sourds sont sourds comme certains sont noirs ou de la même manière que l'on est homme ou femme. Vouloir transformer cette condition est aussi absurde que de vouloir rendre un noir blanc ou une femme homme. Un courant eugéniste, par peur de voir se développer une « race sourde », proposait d'interdire le mariage entre sourds et exigeait la stérilisation ! (Bell, 1883).

Cette condition implique un mode de communication et de signification propre, le langage gestuel, c'est-à-dire une culture spécifique et originale. Arracher un enfant sourd de sa communauté naturelle constitue une violation inadmissible. Dans un article inédit, Harlan Lane écrit : « Même si des enfants destinés à faire partie des communautés afro-américaine, hispano-américaine, indienne, ou sourde, pouvaient être transformés par le bio-pouvoir en mâles caucasiens blancs entendants, même si la société pouvait faire cela, elle ne le

devrait pas ». Le possible n'est pas le souhaitable, et les débats éthiques sur les implants cochléaires sont là pour prouver l'acuité de cette question. On ne doit pas davantage demander à un sourd de parler oralement comme les entendants. La surdité n'est pas une limite, c'est une caractéristique biologique qui a donné lieu au développement d'une culture particulière (Lane, 1991). Cette position relève d'une vision identitaire que l'on peut traduire dans la notion de minorité. Le concept sociologique de minorité met en effet l'accent sur l'aspect ethnique et culturel de la différence, bien au-delà de la question du nombre. Les minorités « se composent d'individus qui partagent une histoire et une culture (et souvent une même origine nationale), qui se transmettent leur qualité de génération en génération, qui sont en position de se réclamer mutuellement une certaine loyauté et qui, enfin, occupent une place relativement désavantagée dans la société » (Goffman, 1975). On comprend, sur cet horizon, comment les personnes sourdes, et toutes sortes de personnes handicapées, ont brandi la formule « *disability pride* ». C'est une fierté que d'appartenir à une minorité culturelle, à un groupe qui non seulement n'a pas à rougir mais peut revendiquer ses caractères propres.

Les caractéristiques de la communauté des sourds se prêtaient fort bien à l'interprétation culturaliste américaine concernant les Noirs, les Femmes ou les Mexicains. La question des sourds rejoint, et symbolise, une problématique très large, celle des communautés culturelles et plus généralement encore des identités différentes dans la société qui pourtant ne peut pas se fractionner et doit être capable de créer du lien, de la cohésion et de l'intégration. Les sociétés sont ainsi confrontées à la gestion des différences (Schnapper, 1998).

Le modèle de la différenciation

En contraste avec le modèle de l'assimilation analysé plus haut s'est formulé celui de la différenciation. On peut en identifier deux principaux types.

Le type hiérarchique

La première forme du modèle de la différenciation est le modèle hiérarchique. Ce sous-modèle nous paraît plus prégnant dans l'histoire européenne que dans celle de l'Amérique du Nord, mais en revanche proche de maintes sociétés holistes et religieuses. La spécificité, la différence, est reconnue et peut même être acceptée. Mais selon la logique du genre et de l'espèce, on définit le genre commun humanité dans lequel se situe une série de points de vue correspondants à au moins un trait distinctif : au point de vue du sexe, homme/femme ; au point de vue de la conformité biologique, la distinction sera valide/infirmes ; au point de vue de l'apparence, la distinction sera Blancs/gens de couleurs. Mais ces espèces établies, elles ne sont pas considérées pour autant comme égales. Elles sont situées sur une échelle de positions et de valeurs. C'est une manière d'intégrer les différences, car on les fait tenir ensemble dans une cohérence, mais dans un système de soumission. Par exemple, l'homme et la femme représentent deux manières d'être humain, mais la femme sera dominée par l'homme car les rôles sociaux attachés à ces deux manières d'être font que les uns ont une préséance, une dignité, une importance plus grande (rôle politique vs rôle domestique, rôle productif vs rôle éducatif, rôle d'autorité vs rôle affectif, etc.). Dans *Le Souci de soi* Michel Foucault (1984) montre que les rapports entre les sexes, en Grèce ancienne, comme

du reste les rapports entre hommes et jeunes gens, sont commandés par la position sociale, laquelle détermine les droits et les privautés. C'est un type de cohésion par hiérarchisation. L'Église catholique nous a offert le modèle pur de cette conception : les clercs sont différents des laïcs, mais ils jouissent d'une position dominante : le peuple chrétien est un genre, mais dans ce genre il y a deux grandes espèces, les clercs et les laïcs ; dans chacune de ces espèces (qui peuvent à leur tour jouer le rôle de genre) il y a des sous-espèces : les clercs se divisent en évêques et en prêtres, les laïcs en laïcs consacrés (les religieux non-prêtres) et en laïcs dans le monde, ces derniers à leur tour en femmes et hommes. Et une belle pyramide s'établit du sommet, où se trouvent les clercs, jusqu'à la base où sont placés les « simples » laïcs. Cette belle hiérarchie terrestre doit correspondre à une non moins belle hiérarchie céleste. Toutes les différences sont à leur place, sur une échelle de valeurs. La commune et égale nature de fils de Dieu n'empêche nullement des situations différentes et valorisées différemment (Stiker, 1979).

Notre exemple pourrait paraître ethnocentrique, le catholicisme n'étant pas une référence universelle. Aussi nous illustrerons le modèle hiérarchique par la société des castes en Inde. Le fait massif de la hiérarchie sociale par le système des castes est trop connu pour y insister. Il convient de souligner combien c'est seulement à partir de la diversité et de la différenciation que l'intégration nationale est possible. Le système des castes n'est pas en soi antidémocratique. L'Inde est une démocratie, bien spécifique certes, mais réelle. La hiérarchie des statuts, inégalitaire par essence, laisse pourtant la place à l'autonomie des volontés. Chacun est responsable

de ses actes. Le principe de la caste, comme celui des « états de vie » dans le catholicisme, n'isole ni n'enferme dans un groupe qui dicterait ses décisions à tous ses membres. Il ouvre sur un réseau de relations possibles où chacun doit constamment prendre des initiatives pour améliorer, ou maintenir, son statut, acquérir de l'influence, bâtir sa prospérité ou assurer sa survie. D'autre part cette marge de manœuvre des positions hiérarchiques introduit une réelle possibilité de participation à la vie commune. Le modèle hiérarchique, parce qu'il part des différences, n'est pas incapable de permettre une forme moderne d'intégration et d'inclusion.

L'exemple de l'Inde nous permet de faire une remarque par rapport à ce que nous avons dit au début. Louis Dumont (1966) a placé le système des castes du côté des sociétés holistes, que nous avons nous-mêmes rapprochées de celles à solidarité mécanique. Nous avons dit que cette solidarité caractérisait les sociétés anciennes. Il est à noter que les réalités ne sont pas aussi tranchées : non seulement le holisme de l'Inde évolue car nous sommes devant une société vivante et contemporaine, mais encore le holisme n'est pas entièrement synonyme de solidarité mécanique. Il peut y avoir des formes mixtes et donc aussi des formes très originales de concevoir l'inclusion et de produire éventuellement de l'exclusion. Cela conforte notre propos de faire de nombreuses distinctions dans une question aussi complexe que celle que nous traitons.

Le modèle hiérarchique permet de juguler les différences par une première acceptation de similarité, mais strictement contrôlée. C'est bien sûr une manière de consolider les différences déjà existantes. On rejoint là l'analyse de Robert Castel

(1995) quand il montre que tout au long de l'histoire européenne la catégorie de l'« handicapologie » est une constante : il y a toujours des groupes qui, ne pouvant subvenir à leurs besoins par leur travail, sont de droit dispensés du travail et assistés. Les infirmes en font toujours partie. Même lorsqu'ils ne sont pas exclus, ils ont une place inférieure bien établie. Même s'il n'est pas inconcevable de sortir de la catégorie d'assisté permanent, la structuration, tant des mentalités que du social, s'y oppose pratiquement.

Le type « juxtaposition »

On rencontre, toujours dans l'univers différencialiste, un deuxième modèle, celui de la juxtaposition, sans doute plus fréquent dans les pays anglo-saxons. C'est celui d'une certaine tolérance, au sens d'accommodement : ils sont ce qu'ils sont, nous sommes ce que nous sommes, telle est leur culture et telle est la nôtre ; nous ne prétendons ni à les asservir, ni à les inférioriser, mais nous n'avons rien à faire ensemble. La reconnaissance d'une différence est poussée assez loin pour que chacun demeure chez lui, étranger parmi un ensemble d'étrangers. Une certaine forme de nationalisme relève de ce modèle : les étrangers ont le droit d'exister du moment qu'ils restent hors de notre espace à nous. Il n'y a pas d'intégration. C'est un puzzle, une mosaïque, tant au point de vue international, ce qui conduit à refuser toute organisation transnationale, qu'au point de vue interne à un État, ce qui a conduit à des unions fragiles (Yougoslavie). Ce modèle peut s'allier avec une forme de démocratie, comme on l'a vu dans la pensée multiculturaliste aux USA, mais, laissé à sa logique propre il détruirait tout espace com-

mun, et à l'intérieur d'une nation, il en détruirait les fondements. Le fédéralisme tente de surmonter les inconvénients de ce modèle dont, d'une certaine façon, il est issu. Quand les groupes, les classes ou les cultures sont dans une simple juxtaposition, alors se produit obligatoirement une opposition des valeurs, qui vient entraver l'ordre social et surtout solidifier la structuration sociale existante.

Ce modèle représente davantage une tendance possible du traitement des handicapés qu'un modèle appliqué dans l'histoire, mais il irait vers ce que nous pourrions appeler une « indiénisation » des personnes handicapées, par comparaison avec les « réserves d'Indiens » de l'Amérique du Nord. On a heureusement arrêté d'exterminer les « Indiens », ce qui était les mettre dans la différence radicale, les exclure, mais on les situe dans un lieu à part, au nom même de leur différence. Nombre de gens ne seraient pas mécontents d'utiliser cette forme de ségrégation pouvant concourir à une purification, à une « propreté » de leur espace !

Dans ce modèle, quand il tend à son extrême que nous appelons différencialisme, il est dit : tu es autre, mais tu n'as rien à faire avec moi, sinon en te soumettant à une échelle de valeurs sur laquelle je suis plus parfait que toi. Ne nous y trompons pas, la juxtaposition, comme la hiérarchie, est une façon de placer certains au sommet et de laisser penser que seuls ceux-ci représentent l'universel. Le malheur vient toujours de ce qu'un groupe social (ou une nation, ou un État) se croit la réalisation de l'universel, alors que l'universel n'est qu'un horizon dont toutes les manifestations sont singulières. Il ne saurait exister que des parts de l'universel. Dès qu'un homme ou

une ethnie se prend pour l'universel, la perversion est à l'œuvre et peut aller aux pires conséquences.

Revenant à nouveau sur la question des sourds, un excès possible d'identité pourrait aller à conforter un différencialisme exacerbé. Le raisonnement des sourds, quand il se porte aux extrêmes, relève du modèle de la juxtaposition, sous la forme radicale, en mêlant deux approches qui ne sont pas comparables. La culture sourde existe, mais elle s'est forgée, comme toutes les cultures, dans l'histoire. Ce n'est pas un fait « naturel ». En revanche, le fait d'être sourd, comme d'être noir, ou homme, ou femme est, lui, un fait naturel. Mais peut-on tirer d'un trait naturel une conséquence culturelle ? Ceci est d'autant plus aléatoire que c'est ce genre de confusion, ou du moins de transfert, qui a servi de base à bien des exploitations et des racismes : ils ont des traits naturels tels qu'ils ne peuvent pas prendre part à notre culture de Blancs évolués ! Enfermer un groupe dans ses traits naturels revient à le constituer dans une spécificité close, pouvant faire le lit de tous les « ultra »-culturalistes, voire d'un fanatisme de groupe. À force de vouloir affirmer une identité, pourtant indéniable en ce cas, on prend le risque de se laisser enfermer dans son propre ghetto et de se trouver exclu, à l'intérieur même de la société à laquelle on appartient, par sa propre logique.

Pour conclure sur notre développement concernant la normalisation, ses contradictions et tensions et sur les modèles de l'assimilation et de la différenciation, résumons les différents sens des mots inclusion et exclusion que nous avons rencontrés.

La notion d'inclusion sans doute la plus dynamique laisse la place à un travail d'ajustement, d'acceptabilité, de participa-

tion sociale, alors que la notion d'intégration suppose une conformité, un alignement, qui sont toujours ressentis comme la domination, voire l'oppression, du groupe qui définit les normes ou du majoritaire sur le minoritaire. Inclure peut signifier une situation où l'on fait partie, de façon organique, sans être forcément contraint de se comporter selon une norme rigide.

Mais par ailleurs inclusion, comme insertion en français, peut se révéler faible, synonyme de simple présence, de simple admission, de simple tolérance. On peut être supporté sans être reconnu. On peut être reçu sans être incorporé. Nous avons vu que la sémantique est différente selon les contextes sociologiques et linguistiques. Être pleinement reconnu comme un égal, un partenaire, un participant de même dignité et de même qualité que tout autre s'appelle intégration plutôt qu'inclusion. Ceci n'est peut-être pas vrai dans toutes les langues ; il faut se résigner à l'impossibilité de traduire complètement les notions d'une langue dans une autre.

À l'inverse, exclusion, dans les sociétés contemporaines, désigne plusieurs phénomènes : exclusion radicale de la société ; ségrégation dans la société ; discrimination, à l'intérieur également, en ce qui concerne l'accès aux biens et espaces sociaux ; désaffiliation et sortie de l'échange social.

Selon les pratiques et les moments historiques, inclusion et exclusion peuvent donc prendre des significations différentes et ne sont pas des termes univoques, ne sont pas historiquement fixes. Il y a diversité d'exclusions et diversité d'inclusions.

Nous illustrerons, dans la deuxième partie, qui sera l'objet du prochain article, cette

diversité et nous montrerons la relation insécable entre les deux aspects, en établissant une typologie. À telle forme d'exclusion correspond telle forme d'inclusion, ou du moins telle tendance à l'inclusion. Cette typologie des formes d'inclusion et d'ex-

clusion repérables dans l'histoire du traitement social du handicap et à travers les différentes cultures est nécessaire pour faire droit à toute une série de pratiques que nous n'avons pas pu évoquer jusqu'ici.

RÉFÉRENCES

- Becker H. (1985). *Outsiders, Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié. Édition originale : *Outsiders*, The Free Press of Glencoe, Macmillan Publishing Co (1963).
- Bell A.-G. (1883). *Memoir upon the Formation of a Deaf Variety of the Human Race*, New Haven, National Academy of Sciences.
- Boruwlaski J. (1788). *Mémoires du célèbre nain Joseph Boruwlaski, gentilhomme polonais*, Londres.
- Castel R. (1995). *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Dumont L. (1966). *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Durkheim E. (1930). *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Elias N. (1997). *Logiques de l'exclusion, enquête sociologique au cœur d'une communauté*, avant-propos de Michel Wieviorka, Paris, Fayard. Édition originale : *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage Publications (1965).
- Foucault M. (1961). *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- Foucault M. (1975). *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1984). *Le Souci de soi (histoire de la sexualité 3)*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. & Swain G. (1981). *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. (1985). *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. (1995). *Pour une autre histoire de la folie*, précédant *Dialogue avec l'insensé* de Gladys Swain, Paris, Gallimard.
- Goffman E. (1975). *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit. Édition originale : *Stigma*, Prentice-Hall (1963).
- Lane H. (1991). *Quand l'esprit entend, histoire des sourds-muets*, Paris, Odile Jacob. Édition originale : *When the mind hears - A history of the deaf* (1984).
- Mauss M. (1923). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *Année sociologique*, seconde série, t. I. Nouvelle édition dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF (1983).
- OMS (1988). *Classification internationale des*

- handicaps : déficiences, incapacités et désavantages*. Un manuel de classification des conséquences des maladies, CTNERHI-INSERM, Vanves. Édition originale : *Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*, Genève, WHO (1980).
- Schnapper D. (1998). *La Relation à l'autre, au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Simmel G. (1984). Digressions sur l'étranger, in *L'École de Chicago*, Paris, Aubier Montaigne. Édition originale (1908).
- Simmel G. (1998). *Les Pauvres*, Paris, PUF. Édition originale : *Der Arme*, in *Soziologie*, Munich et Leipzig, Duncker & Humblot (1908).
- Stiker H.-J. (1979). *Culture brisée, culture à naître*, Paris, Aubier.
- Stiker H.-J. (1982). *Corps infirmes et sociétés*, Paris, Aubier (réédition Paris, Dunod, 1997).
- Tönnies F. (1977). *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz.
- Weber M. (1967). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon. Édition originale : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr (1920).