

Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité

Le terme « identité », dans la langue française, est l'un de ceux que l'on retrouve dans les vocabulaires spécialisés de presque toutes les disciplines académiques, depuis les mathématiques jusqu'à la philosophie, depuis la logique jusqu'à l'anthropologie en passant par la biologie, la psychologie (génétique, sociale, clinique, différentielle...), sans oublier la psychanalyse, l'histoire et... la sociologie. On en trouve une trace très significative dans le compte rendu du séminaire dirigé par Lévi-Strauss au Collège de France au terme duquel le fondateur de l'anthropologie structurale proposait un principe paradoxal d'usage du terme identité : « Toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion » (Lévi-Strauss, 1977, p. 331).

C'est que la question de « l'identité de l'être » est au cœur des plus grandes polémiques de l'histoire des idées philosophiques : entre Parménide pour qui « l'être est, le non-être n'est pas », et Héraclite qui écrivait : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Rien n'est, tout devient... », les philosophes grecs d'abord, puis tous leurs successeurs ensuite, ont tenté de donner leur réponse à ces questions généralement qualifiées de métaphysiques : « Ce qui est » reste-t-il identique à lui-même ou change-t-il constamment ? Y a-t-il une « essence » des êtres qui existent ? Si oui, comment l'atteindre, la connaître ? Si non, comment la connaissance est-elle possible ? Il est aujourd'hui généralement admis que les sciences humaines ne sont devenues possibles qu'après que Kant, Hegel et d'autres eurent ruiné toute prétention de la métaphysique à apporter, à ces questions, des réponses positives, susceptibles d'être démontrées ou même simplement de faire l'unanimité, concernant « l'être en tant qu'être » et, par là, « l'identité de l'être » en général. Le terme identité devient donc problématique

Claude Dubar est professeur à l'université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (Laboratoire Printemps, Recherche en sociologie « Professions-institutions-temporalités ».

dans tous ses usages : si personne ne peut connaître ou définir *a priori* l'essence de quoi que ce soit (il peut, au mieux, prendre connaissance des définitions du mot qui le désigne dans des dictionnaires), parler de « l'identité » de quelqu'un ou de quelque chose demande explication : de quoi s'agit-il, au juste, et comment cela a-t-il été produit ? Sans cet effort d'explicitation, le terme « identité » peut être l'objet de tous les malentendus...

Dans les sciences humaines et sociales, l'usage du terme « identité » désigne généralement, non pas la « nature profonde » d'un individu singulier ou d'un collectif « en soi », mais la relation entre des appartenances collectives (le fait pour quelqu'un de pouvoir être identifié au moyen de catégories sociales...) et des personnalités individuelles (la manière dont chacun s'identifie lui-même, se vit comme personne unique...). Ainsi, les identités collectives (ensemble des catégories qui identifient un individu à un moment donné, dans un lieu donné) et les identités individuelles (sentiment d'être telle ou tel, dans sa singularité) sont inséparables, la question étant généralement de savoir comment tel ou tel comportement, croyance, attitude... peut se comprendre à partir des appartenances collectives et de la manière dont celles-ci sont « vécues », « traduites », « intériorisées » par telle ou telle personne. Ce sont souvent les aléas des découpages disciplinaires qui réservent l'étude des identités collectives (appelées aussi « cultures » ou « rôles » ou « habitus »...) aux sociologues et les identités individuelles (qui sont inséparables des processus biographiques) aux psychologues sociaux ou cliniciens, ainsi que le montrent bien les Actes d'un colloque sur l'identité (Tap, 1980). C'est toujours, de fait, l'interaction entre les deux qui est en question (Kaufmann, 1994).

Cependant, le fait que dans les sociétés industrielles « modernes », chaque individu ait plusieurs appartenances simultanées et successives, interdit de confondre les diverses formes de catégorisation sociale (sexe, classe d'âge, origine ethnique, niveau scolaire, groupe professionnel, etc.) avec ce qui peut être parfois appelé l'identité personnelle, c'est-à-dire la définition que l'on donne de Soi, à un moment donné, dans un contexte donné... L'existence d'une pluralité d'appartenances rend toujours problématique cette question de l'identité personnelle même si, comme l'explique souvent Piaget (1965), « celui qui n'a jamais eu conscience d'une pluralité d'appartenances possibles n'a aucune conscience de son individualité ». Ce fait oblige ainsi à mettre ces deux processus — catégorisation et individuation — en relation et à s'interroger sur la genèse et la « construction sociale » de cette identité personnelle.

Deux usages « ordinaires » de la notion d'identité...

Or, c'est ce que ne font généralement pas ceux qui utilisent le terme « identité » dans le débat social ou les conversations courantes. Les usages spontanés me semblent se répartir en deux ensembles reliés à des contextes d'usage très différents. Pour certains, c'est l'identité collective — en fait l'une d'entre elles

— qui prime et importe seule. Dans cette optique, chacun est implicitement considéré comme un membre interchangeable d'un « groupe principal » (Hughes, 1958) considéré comme son identité « essentielle » sinon unique. Ces groupes ethniques, religieux, sociaux, culturels... sont associés à des stéréotypes qui servent à les différencier de son propre groupe et, généralement, à les dévaloriser : « Les Français sont dragueurs et les Écossais sont radins... » La réduction d'un Autre à un attribut collectif s'effectue sur la base de ce que Goffman (1963) a appelé un stigmate : couleur de la peau, accent particulier, manière de s'habiller. L'attribution à quelqu'un d'une telle catégorie collective considérée comme son « essence » s'appelle ainsi « stigmatisation sociale » et constitue une stratégie « ordinaire » destinée à se valoriser en dévalorisant l'Autre, à affirmer sa « culture », en rejetant l'Autre du côté de la « nature » : c'est une des formes, revendiquée positivement par de plus en plus de répondants aux sondages dans la société française des années quatre-vingt (Wieworka, 1996), et qu'on peut appeler le « racisme ordinaire ».

A l'inverse, un autre usage, apparemment opposé, du terme « identité », consiste à le réserver à ce qu'il y a de plus intime et irrémédiablement singulier dans la personnalité de chacun. « Touche pas à mon identité » pourrait désigner le point commun à tous ces usages dans lesquels l'identité personnelle est coupée de toute appartenance sociale et érigée en une sorte « d'entité individuelle » associée à un vif sentiment de cohérence et de permanence. Mais comme il arrive d'en parler, ou de désirer la connaître, cette « précieuse essence » qu'est le Moi est généralement associée à des traits de caractère ou de tempérament censés exprimer cette unité et cette continuité. « Je suis un grand timide, un sentimental ou une âme sensible... » sont des formules qui trahissent l'assimilation de l'identité individuelle à un « destin » personnel qui peut être rattaché soit à une hérédité biologique, soit à une transmission spirituelle ou religieuse, soit aux deux à la fois. « Deviens ce que tu es » est le type même de slogan qui renvoie à cette croyance d'une « essence personnelle », indépendante de toute appartenance sociale et dotée d'une consistance propre, explicative des aléas de sa biographie. L'usage de certains tests psychologiques, vulgarisé par les magazines, tend à donner une certaine forme de légitimité pseudo-scientifique à cette opération d'étiquetage personnel, peu différente de la précédente stigmatisation sociale.

Ces deux types d'usage du terme « identité » — le premier plus fréquent dans le « débat social » et le second dans la « psychologie spontanée » — ont en commun de considérer l'identité comme une essence soit de nature collective et « culturelle », soit de nature individuelle et « psychique ». Ils procèdent l'un et l'autre d'un souci de catégorisation qui semble faire partie de la communication ordinaire : identifier l'Autre ou soi-même ne signifie-t-il pas le caractériser par un prédicat qui constitue une catégorie du langage ordinaire ? Toute la question réside dans la nature de cette opération et donc dans la conception que l'on se fait du fonctionnement du langage. Ainsi la conception « représentationniste » naïve du langage fait-elle de l'attribution d'une catégorie à un sujet — au sens purement grammatical — la désignation d'une « qualité », d'un « trait » existant

« dans la réalité » et dont le langage serait ainsi une « copie », une représentation plus ou moins conforme. Dans cette conception, catégoriser, c'est révéler un attribut de « la réalité » de quelque chose ou de quelqu'un, c'est le classer selon des caractéristiques qu'il partage « réellement » avec d'autres. Au contraire, une conception « pragmatiste et relationniste » du langage voit dans la catégorisation un acte d'attribution qui dépend principalement du contexte de la communication. Dans cette perspective, catégoriser n'est plus « décrire la réalité » mais développer un point de vue et le proposer à des interlocuteurs. C'est effectuer un « acte de langage » (Searle, 1972) qui renvoie à des croyances plus ou moins partagées sur les choses et les gens, bref, à un « monde symbolique » tout entier structuré par le langage... Selon que l'on partage l'une ou l'autre de ces conceptions, la catégorisation n'a donc pas le même sens et l'identité non plus... Désignation d'une « essence » dans un cas, elle devient la pratique d'un « jeu de langage » (Wittgenstein, 1953) dans l'autre. Étiquetage d'une « réalité » (ou stigmatisation d'une personne) dans le premier cas, elle n'est plus qu'accès à un univers de significations plus ou moins partagées et... discutables dans le second.

Des usages de la notion d'identité dans les sciences sociales...

Il me semble assez évident que les sciences sociales sont elles-mêmes partagées entre ces deux conceptions du langage renvoyant à deux types d'usage de la notion d'identité. Une conception « réaliste » de la culture, des classes sociales, ou des catégories de sexe conduit trop souvent à un usage « essentialiste » du terme identité, surtout lorsqu'il est déconnecté du contexte des observations d'où il provient. Ce risque est particulièrement grand lorsqu'on développe une perspective causale — à partir de l'interprétation de corrélations statistiques entre des « variables » mesurant des caractéristiques individuelles ou des indicateurs de comportement — et qu'on la rattache au souci de « vérifier » une théorie préexistante. Considérer le rattachement d'un ensemble d'individus à la même classe d'une variable comme le partage, *a priori*, d'une même « identité commune » (c'est-à-dire d'un ensemble de traits culturels communs) est d'autant plus tentant que cette « variable » bénéficie d'une sorte de « légitimité théorique forte » (comme l'origine sociale dans les diverses versions des théories de la reproduction sociale) et qu'on passe généralement sous silence toutes les procédures liées au recueil des données. Le raisonnement devient ainsi rapidement circulaire puisque l'interprétation d'une corrélation entre variables (généralement assez faible), en termes de détermination de ce « comportement » par cette « identité » (ou appartenance), présuppose que l'on accepte le postulat que la variable d'appartenance signifie bien le partage d'un ensemble de traits communs considérés comme des « prédispositions » à adopter ce comportement... mesuré par l'autre variable. Or cette relation est doublement liée au contexte : aux procédures des « spécialistes » produisant les données d'une part, et aux cir-

constances de formulation des réponses d'autre part. Considérer l'une et l'autre de ces « contingences » comme secondaires est souvent lié à cette conception « réaliste » et « positiviste » du social qui en fait une sorte de « réalité *sui generis* » que le sociologue se contenterait de connaître de l'extérieur (Passeron, 1991).

C'est pourquoi la plupart des recherches s'efforçant de comprendre la manière dont des individus partageant la même « appartenance » mesurée « objectivement » — c'est-à-dire à l'aide de catégories précodées dans des questionnaires — ont abouti à mettre en évidence de fortes hétérogénéités d'attitudes, de discours, de croyances... au sein d'ensembles de personnes qui « auraient dû » — selon la théorie ou sa version simplificatrice — « posséder » les mêmes dispositions et les mêmes références. C'est qu'en dehors de cette appartenance commune, chacun se caractérise par tout un ensemble d'expériences biographiques et de relations sociales qui ont toutes les chances d'être différentes. Chacun a donc tendance à « définir sa situation » et à « justifier ses comportements » de manière spécifique liée à la fois à son histoire et à son univers relationnel. Faut-il alors renoncer à tout effort d'analyse et de description sociologique et s'en remettre à ces « identités personnelles » aussi idiosyncrasiques qu'indéfinissables autrement qu'en termes vaguement psychologiques ? Ce serait passer d'une conception « réaliste » (celle du collectif) à une autre (celle de l'individu) sans tenter d'adopter une autre posture permettant de comprendre les relations entre le collectif et l'individuel. Mais c'est à une tout autre définition de l'identité qu'il faut alors faire appel.

De l'identité aux formes identitaires

Tenter de comprendre et de rendre compte des manières dont les membres d'une même « catégorie sociale » définie « officiellement » (les jeunes non bacheliers sortis la même année de l'école, les chômeurs de longue durée rencontrant les mêmes agents de l'ANPE, les salariés d'exécution confrontés aux mutations du travail et de l'emploi dans les mêmes entreprises...) racontent leurs trajets, justifient leurs pratiques ou anticipent leurs avenir, c'est d'abord écouter leurs paroles et les recueillir dans les conditions les plus favorables à un vrai « dialogue spirituel » (Bourdieu *et al.*, 1993). Tout entretien de recherche ou tout recueil de conversations dépend de son « contexte de description » et, par exemple, la production de « récits de pratiques » (Bertaux, 1974) exige des relations de confiance et l'établissement d'un vrai « contrat de communication » entre le chercheur et le sujet qui accepte de « se raconter ».

Mais l'analyse sociologique ne peut se contenter de la restitution des paroles des membres, même resituées dans leur contexte. Elle doit s'efforcer de recomposer les systèmes de significations les plus typiques et les plus éclairants, en mettant en évidence les similitudes et les différences entre les récits (Demazière et Dubar, 1997). Elle doit s'efforcer de reconstituer les « ordres catégoriels » (Sacks, 1992) et les « univers de croyances » (Martin, 1987) qui structurent les discours et permettent de les condenser et de les comparer. Elle doit parvenir à mettre en relation ces catégories « officielles » par lesquelles les

institutions et leurs agents désignent (et parfois stigmatisent) les personnes rencontrées et les catégories « indigènes » grâce auxquelles elles nomment leurs expériences. Cette tension entre « stigmatisation » par les catégories institutionnelles (« bas niveaux », chômeurs longue durée, « non qualifié... ») et « nomination » par les individus eux-mêmes est au cœur de la production de « catégories savantes » qui respectent le sens des récits tout en s'efforçant de généraliser les processus décrits [cf. la catégorie de « galère » chez Dubet (1986) ou « d'expérience concentrationnaire » chez Pollak (1990) ou encore de « désaffiliation » chez Castel (1994)...].

Si certains sociologues pratiquant ce type d'entretiens utilisent la notion d'identité ou plutôt celle de « formes identitaires » (Demazière et Dubar, 1997 ; Demazière, 1992 ; Dubar, 1991), c'est pour désigner ces « systèmes de signification » particulièrement typiques qui structurent les récits biographiques et permettent de schématiser les configurations relationnelles. Il ne s'agit pas d'enfermer des individus dans des catégories mais de classer, de manière structurale et compréhensive, des structures de récits, tenus « en situation », pour mettre en évidence leurs similitudes et leurs différences. Nommer des formes discursives n'a rien à voir avec stigmatiser des individus, de même que l'analyse structurale des formes symboliques (contes, mythes, récits...) n'a rien à voir avec l'usage incontrôlé des tests de personnalité. Chacun peut, au cours de sa vie, passer d'une forme identitaire à une autre — cela s'appelle une « conversion identitaire » (Berger et Luckmann, 1966) ; de même que chacun peut — et souvent doit — combiner plusieurs formes identitaires selon les contextes où il se trouve. Mais la sémantique structurale (Greimas, 1986), comme l'analyse de conversation (Sacks, 1992), nous enseigne que la mise en récit, comme la réalisation d'une action commune, implique la cohérence et la relative structuration — provisoire et liée au contexte du récit ou de l'action — d'un univers sémantique partagé qui n'est autre que « le monde » auquel on croit, dans lequel on vit et que l'on partage — provisoirement ou non — avec ceux qui travaillent ou agissent avec nous.

Ces « formes identitaires », dans le champ professionnel (Dubar, 1994), ont été mises à jour empiriquement, depuis longtemps, par de nombreux sociologues travaillant, de la même manière, sur des populations diverses mais relevant de mêmes « catégories officielles » et agissant dans les mêmes types de contexte. Nicole Abboud (1968) les appelait « horizons socioprofessionnels » des jeunes ouvriers de la région parisienne des années soixante. Renaud Sainsaulieu (1977) les appelait « identités au travail » des salariés de grandes entreprises dans les années 65-75, Desrosières et Thévenot (1988) des « mondes socioprofessionnels », transversaux aux grandes catégories de l'INSEE. Géraldine de Bonnafos (1988) les appelait « identités sociales » des techniciens de la sidérurgie des années quatre-vingt... Si j'ai tenté de formaliser tous ces résultats, de type inductif et compréhensif, dans un « modèle tétrachorique » reposant sur l'idée de « double transaction » et associé à la notion d'identité (Dubar, 1991, 1992), c'est parce que toutes ces recherches mettaient en évidence la dualité des processus sociaux concernés et que l'identité, dès lors qu'on renonce à tout essentialisme,

peut être considérée comme une notion constamment « duale », marquée par l'incertitude et le paradoxe. En effet, toute définition « subjective » de Soi (identité « pour soi ») n'a aucune raison de coïncider avec les catégories « objectives » attribuées par les institutions et leurs agents (identité « pour autrui ») et la gestion de cette « dualité » constitue bien une des questions centrales des « récits de pratiques » mettant en scène des « stratégies identitaires » (Goffman, 1963 ; Camilieri *et al.*, 1991).

Il existe peut-être une dernière raison pour conserver ce modèle et cette terminologie. Elle tiendrait au fonctionnement même du langage qui est au centre des processus de nomination (l'identité est d'abord un nom) et de production d'un récit (l'identité est aussi une histoire). Construire et transmettre des significations — et donc pouvoir mettre tel ou tel champ de pratiques en récit — n'est-ce pas nécessairement articuler les séquences temporelles de son existence, le long d'un axe syntagmatique, avec les termes clés d'une argumentation qui oblige à choisir telle ou telle catégorie, faisant intervenir un autre niveau, paradigmatique, de la langue ? Cette « double articulation du langage » (Benveniste, 1974) est totalement homologue à la double transaction identitaire, l'axe syntagmatique mettant en mots la « transaction biographique » (choix des épisodes à raconter) et la « transaction relationnelle » impliquant l'axe paradigmatique (choix des catégories pour la raconter et, donc, référence à un « discours d'autrui »). Ainsi les « formes identitaires » ne seraient rien d'autre que des « structures discursives typiques » qui sous-tendraient et donneraient sens à des récits de pratiques considérés comme des tentatives de « mettre en intrigue », dans un contexte donné, ses expériences biographiques et relationnelles.

Bibliographie

- ABBOUD, N. 1968. *Les blousons bleus. Étude sur les jeunes ouvriers de la région parisienne*. Paris, Armand Colin.
- BENVENISTE, E. 1974. *Problèmes de linguistique générale*. Tome 2, Paris, Gallimard.
- BERGER, P. ; LUCKMANN, T. 1966. *La construction sociale de la réalité*. Traduction Méridiens, 1986.
- BERTAUX, D. 1974. *Histoires de vie ou récits de pratiques ?* Paris, Cordes, multig.
- BONNAFOS, G. de. 1988. *Techniciens dans l'entreprise : des identités sociales différentes*. Paris, CEREG, collection des Études, n° 45.
- BOURDIEU, P. 1993. « Comprendre ». Dans : *La misère du monde*. Paris, Le Seuil, pp. 903-925.
- CAMILIERI, F. *et al.* 1991. *Stratégies identitaires*. Paris, PUF.
- CASTEL, R. 1994. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard.
- DEMAZIÈRE, D. 1992. *Le chômage en crise ? La négociation des identités de chômeurs de longue durée*. Lille, Presses universitaires.
- DEMAZIÈRE, D. ; DUBAR, C. 1997. *L'analyse sociologique des récits biographiques*. Paris, Nathan (à paraître).

- DESROSIÈRES, A. ; THÉVENOT, L. 1988. *Les catégories socioprofessionnelles*. Paris, La Découverte, collection Repères.
- DUBAR, C. 1991. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin, 2^e éd., 1995.
- DUBAR, C. 1992. « Socialisation professionnelle et formes identitaires ». *Revue française de sociologie*. XXIII, pp. 505-529.
- DUBAR, C. 1994. « Les identités collectives et individuelles dans le champ professionnel ». Dans : *Traité de sociologie du travail*. Bruxelles, De Boeck, pp. 363-380.
- DUBET, F. 1986. *La galère. Jeunes en survie*. Paris, Fayard.
- GOFFMAN, E. 1963. *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Traduction Editions de Minuit, 1975.
- GREIMAS, A. J. 1986. *Sémantique structurale*. Paris, PUF, nouvelle édition.
- HUGHES, E.C. 1958. *Men and their Work*. Glencoe, The Free Press.
- KAUFMANN, J.C. 1994. « Rôles et identité. L'exemple de l'entrée en couple ». *Cahiers internationaux de sociologie*. XCVII, pp. 301-328.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1977. *L'identité*. Paris, PUF, collection Quadrige.
- MARTIN, R. 1987. *Langage et croyance. Les univers de croyance dans la théorie sémantique*. Bruxelles, Mardaga.
- PASSERON, J.C. 1991. *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan.
- PIAGET, J. 1965. *Études sociologiques*. Genève, Droz.
- POLLAK, M. 1990. *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité*. Paris, Métailié.
- SACKS, H. 1992. *Lectures on Conversation*. Oxford, Basil Blackwell.
- SAINSAULIEU, R. 1977. *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*. Paris, Presses de la FNSP, 2^e éd. 1985.
- SEARLE, J.R. 1963. *Les actes de langage*. Traduction Editions de Minuit, 1972.
- TAP, P. 1980. *Production et affirmation de l'identité*. Actes du colloque de Toulouse, Privat, 2 tomes.
- WIEWORKA, M. 1996. « Racisme et exclusion ». Dans : *L'exclusion, état des savoirs*. Paris, La Découverte, 1996, pp. 344-353.
- WITTGENSTEIN, L. 1953. *Investigations philosophiques*. Traduction Gallimard, 1970.