Украины. Автор размышляет и пытается решить вопрос, почему Шевченко-прозаик остается малоизвестным и недооцененным. Комплексный анализ позволил выделить стилистические особенности произведений поэта, написанных на русском языке.

Ключевые слова: *Тарас Шевченко, проза, поэтика.*

УДК 81'272

Patrick Charaudeau, PhD, professeur émérite
Université de Paris XIII, Centre d'Analyse du Discours (France)

IDENTITÉ LINGUISTIQUE, IDENTITÉ CULTURELLE: UNE RELATION PARADOXALE

Le texte proposé est une étude pluridisciplinaire des notions de l'identité linguistique et culturelle du point de vue des sciences humaines et sociales. Le mécanisme de construction identitaire y est analysé ainsi que le rôle de l'individu et du groupe social dans ce processus. La typologie des imaginaires collectifs au cœur de l'identification d'un groupe est également proposée.

Mots-clés: *identité linguistique, identité culturelle, imaginaire collectif, groupe social.*

Introduction

Il est d'autant plus important de réfléchir sur les questions d'identité sociale et culturelle que nos sociétés dites modernes traversent des crises: crise identitaire, crise culturelle, crise générationnelle, crise dans l'enseignement, crise citoyenne, crise communautaire, etc. Du moins, en est-il question dans les médias, les ouvrages à succès, les conversations amicales, et même pourrait-on dire, dans le vécu de chacun d'entre nous. Il faut donc lui consacrer une réflexion de fond à partir des outils d'analyse que nous proposent les sciences humaines et sociales.

Évidemment, il existe diverses approches de la question identitaire: sociologique, anthropologique, psychologique, historique, etc. Chacune a droit au chapitre, en construisant un objet d'étude qui lui est propre, c'est-à-dire conforme à ses présupposés théoriques et à sa méthodologie. Dans ce concert des sciences humaines, les sciences du langage – et plus particulièrement l'analyse du discours – ont une place importante, car le langage est au cœur de la

construction aussi bien individuelle que collective du sujet, et ce dans trois domaines d'activité de l'humain:

- le domaine de la *socialisation* des individus dans la mesure où c'est à travers le langage que s'instaure la relation de soi à l'autre, et que se crée le lien social;
- le domaine de la *pensée* dans la mesure où c'est par, et à travers, le langage que nous conceptualisons, c'est-à-dire que nous arrachons le monde à sa réalité empirique pour le faire signifier;
- le domaine des *valeurs* dans la mesure où celles-ci ont besoin d'être parlées pour exister et que, ce faisant, les actes de langage qui en sont les porteurs sont ce qui donne sens à notre action.

L'activité de langage est en quelque sorte un gage de liberté de l'individu comme possibilité d'interrogation et d'analyse sur l'autre et sur soi, et comme possibilité de contrôle de nos affects. Rien de plus complexe donc que l'identité qui résulte d'un croisement de plusieurs facteurs, sans compter la difficulté qui se présente lorsqu'on doit en parler en raison de son impact social et politique : peut-on tenter de parler de l'identité sans que l'on puisse être taxé de communautariste ou d'anti-communautariste?

C'est ce que je vais essayer de faire en ayant conscience que cette question est à la fois complexe (plus que jamais), brûlante (du point de vue politique) et parfois déceptive (sur le plan social), mais sans parti pris ni concessions.

De quelques problèmes comme préalable à la question identitaire

Un certain nombre de problèmes se posent quand on veut aborder la question de l'identité : qui la juge? Est-elle individuelle ou collective? Quelle est son origine ? est-elle de nature ou de culture?

Qui juge de l'identité de quelqu'un? Est-ce le regard de l'autre sur soi, de l'autre qui me juge de telle ou telle façon? Est-ce le regard de soi sur soi, comme quand je me juge devant la glace ou quand je fais, parfois, l'aveu de ce que je crois être? Est-ce le regard de soi sur l'autre, quand je me mets à le juger ? En tout cas, le problème de l'identité commence quand on parle de moi, ce qui m'oblige à m'interroger sur le "qui suis-je?": celui que je crois être, ou celui que l'autre dit que je suis? Moi qui me regarde ou moi à travers le regard

de l'autre? Mais quand je me regarde, puis-je me voir sans un regard extérieur qui s'interpose entre moi et moi? N'est-ce pas toujours l'autre qui me renvoie à moi?

L'identité est-elle individuelle ou collective? Question difficile à trancher car tout individu est un être social du fait qu'il vit en société. Mais cet individu à quel groupe appartient-il? A un groupe de *référence* idéal, imaginé, auquel il croit (désire) appartenir, ou à son groupe d'*appartenance* réel? Et appartenons-nous à un seul groupe ou n'avons-nous pas une "multi-appartenance" du fait de notre âge, notre sexe, notre profession, de notre classe sociale, etc.? Il est vrai que nous avons du mal à nous penser collectivement. On voudrait croire, toujours, que "Moi, c'est moi, toi, c'est toi, et lui, c'est lui", On se voit toujours comme un être singulier, différent des autres, rétif à se fondre dans le groupe, à penser comme les autres membres du groupe, à disparaître dans la masse d'une pensée collective. Peut-être est-ce, d'ailleurs, parce qu'on n'est pas convaincu de cette singularité absolue qu'on la revendique parfois à grand cri: "Moi, je ne suis pas comme les autres". Une sorte de revendication du "droit à être soi".

Pourtant, il n'y a pas d'acte que nous n'accomplissions, pas de pensée que nous n'exprimions qui ne porte la trace de notre appartenance à la collectivité. Nous vivons en groupe, à commencer par la famille, en nous réunissant entre amis, en établissant des relations de dépendance dans le milieu du travail, ou en agissant comme citoyen (par le vote ou l'action militante). Car pour bien vivre en société, l'individu est amené à élaborer avec les autres membres du groupe des normes de comportement social, et à respecter ces normes sans lesquelles il n'y aurait qu'anarchie incontrôlable. Pour aussi sauvage que l'on soit, on vit en société, c'est-à-dire en lien avec les autres.

Alors, se pose de nouveau la question: *qui* suis-je dans le groupe, ou plus exactement, *que* suis-je dans le groupe, passant de l'état de sujet à celui d'objet? Si je suis, en partie, ce qu'est le groupe, quel est-il, lui? Se définit-il en lui-même, par ce qui lui est imposé ou par opposition à d'autres groupes? Par exemple, suis-je, en tant que Français, *cartésien, gaulois, arrogant*, comme cela m'est souvent renvoyé par d'autres, ou dois-je jeter dans le puits des stéréotypes?

Pourtant, quand bien même nous ne voudrions pas nous voir comme un individu dépendant du groupe, c'est par le regard des autres que nous sommes marqués, étiquetés, catégorisés: nos vêtements, notre maquillage, notre coiffure, notre langage, notre démarche, et même ce qui nous est plus inhérent comme le sexe et l'âge, tout cela témoigne de notre appartenance à une catégories d'individus, ce qui permet aux autres de nous classer dans telle ou telle catégorie.

A cela s'ajoute une autre caractéristique également difficile à accepter: l'identité d'un groupe n'est pas la somme des identités individuelles, et l'opinion d'un groupe n'est pas l'addition des opinions individuelles. Les jugements que nous portons sur le monde et les opinions que nous croyons individuelles se fondent dans celles du groupe en devenant plus globales. Et plus le groupe est important en nombre d'individus et plus ces représentations sont générales et abstraites: l'opinion d'un groupe, c'est *le plus petit dénominateur commun* des opinions de chacun, occultant les particularités de chacun. Dans l'identité collective, *un* plus *un* ne font pas *deux*, mais un nouveau *un* qui englobe les deux.

Voilà pouquoi nous avons souvent du mal à nous reconnaître dans le jugement des autres. On ne sait pas exactement quelle est la part de notre singularité, de notre appartenance au groupe et de l'effet du regard des autres sur soi. Nous participons d'une mise en scène sociale dans laquelle nous agissons et nous pensons en nous demandant en permanence: "Qui sommes-nous?" ou "Qu'est-ce que nous sommes ?". L'identité est donc une affaire complexe, car elle n'est pas seulement l'affaire de soi, mais aussi l'affaire des autres, ou plus exactement, l'*affaire de soi à travers le regard des autres*.

D'où vient l'identité culturelle? Est-elle héritée? imposée? a-t-elle une origine ? Circule, à ce propos, l'idée que l'identité culturelle viendrait du fond des âges et qu'il faudrait la retrouver: ce seerait un "paradis perdu" à reconquérir. Cette idée est particulièrement prégnante à notre époque, et peut-être est-ce une marque de notre modernité. Il a fallu pour cela que les guerres s'éloignent dans des horizons de temps et d'espace lointains, que les grandes causes de luttes sociales s'effondrent, et que, du coup, les repères traditionnels disparaissant, les liens sociaux se distendent. L'identité du groupe ne

pouvant plus se construire dans l'action ni dans la perspective d'un "être ensemble" contre un "autre-ennemi", revient en mémoire un passé, une origine vers laquelle on se tourne avec nostalgie et que l'on désire récupérer. Dès lors, s'opère un mouvement de retour vers ces origines aussi bien de la part des individus que des groupes sociaux, avec une volonté plus ou moins affirmée (plus ou moins guerrière) de retrouver ce paradis perdu. Cette origine se concrétise ici dans un territoire (la Corse), là dans une langue (le Catalan, le Basque); ici dans la résurgence de coutumes anciennes (le tribalisme en Afrique ou en Inde), là dans une ethnie qui s'était mélangée et qu'il faut purifier (en Serbie, au Pays Basque); ou encore dans la relecture des valeurs religieuses (les intégrismes).

C'est une sorte de *quête du soi*, au nom d'une recherche de l'*authenticité*: saisir son identité serait saisir l'authenticité de son être. Mouvement de régression ou de purification?

L'identité est-elle de nature ou de culture? C'est au 18ème siècle que naît cette idée que la culture est comme une "essence" qui colle aux peuples, une essence qui est exprimée par les œuvres d'art ; de là que chaque peuple se caractériserait par son *génie*. Celui-ci serait plus rationnel, en France (c'est le siècle des Lumières et le triomphe de la raison sur la barbarie), plus irrationnel en Allemagne (c'est le siècle d'une philosophie anti-scientiste et le triomphe du romantisme).

Au 19ème siècle, cette idée est réactivée, tout en déplaçant le concept de culture du lieu de la connaissance et de l'inspiration qui produisent les grandes œuvres, vers le lieu du comportement des hommes vivant en société: "L'ensemble des habitudes acquises par l'homme en société" dit Tylor en 1871. Il n'en demeure pas moins que, si l'on accepte du même coup qu'il y ait plusieurs sociétés et donc plusieurs cultures, chaque groupe social est *sa propre culture*, dont il a hérité, contre laquelle il ne peut rien (fatalité), qui le surdétermine, et à laquelle il colle de façon *substantielle*. C'est l'époque de la délimitation des territoires, de l'homogénéisation des communautés à l'intérieur de ceux-ci, bref de la constitution des États-nations. C'est au nom de cette conception de l'identité comme *essence nationale* que se feront les guerres du siècle suivant.

Cependant, il est curieux de constater que c'est à cette même époque que l'on reconnaît que cette identité puisse perdre sa pureté originelle. Car devant les grands mouvements migratoires qui entraînent des déplacements et des mélangent de populations, force est de constater que certaines de celles-ci perdent leur culture d'origine et s'approprient en partie une nouvelle culture. D'où des processus d'acculturation qui justifient, du même coup et par réaction, que l'on parte à la recherche de sa culture originelle.

C'est à partir de ce dernier constat que le 20ème siècle ira jusqu'à déclarer, comme l'expliquent Emile Durkheim et Marcel Mauss, que la culture ne préexiste pas aux individus, que ce sont eux qui, vivant en groupes, créent un "enracinement social". A force d'échanges, et en essayant de réguler les rapports de force qui s'instaurent dans le groupe[14], les individus se dotent de traits qui les caractérisent en propre, mais en même temps créent de multiples sous-groupes à l'intérieur d'un groupe, phénomène qui correspond à ce que Claude Lévy Strauss appellent "les variantes culturelles".

D'où l'idée que l'identité culturelle est à la fois stable et mouvante. Elle peut évoluer dans le temps, mais en même temps elle se reconnaît dans de grandes aires civilisationnelles, historiques: c'est ce que les anthropologues appellent l'hypothèse du "continuisme". Ne dit-on pas que le XVIe siècle fut italo-ibérique, le XVIIe et XVIIIe français, le XIXe anglo-germanique comme le XXe serait américain? Mais qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce là encore une essence?

L'"essentialisme" et "la quête de l'origine" que nous venons d'envisageer sont deux fausses idées.

L'idée qui veut que l'individu ou un groupe humain fonde son existence sur une pérennité, sur un substrat culturel stable qui serait le même depuis l'origine des temps, sur une "essence", ne peut tenir. Si, cependant, il y a une identité collective, ce ne peut être que celle du partage et donc de la production d'un sens collectif, mais d'un partage mouvant, aux frontières floues, d'un partage dans lequel interviennent des influences multiples. C'est une illusion de croire que notre identité repose sur une entité unique, homogène, une essence qui constituerait notre substrat d'être: "Il n'y a pas d'identité

[14] Voir : l'interactionnisme symbolique de l'école de Chicago.

"naturelle" qui s'imposerait à nous par la force des choses. Il n'y a que des stratégies identitaires, rationnellement conduites par des acteurs identifiables. Nous ne sommes pas condamnés à demeurer prisonniers de tels sortilèges" [Bayart, 1996]. Malheureusement, cette illusion – ce sortilège – est ce qui empêche d'atteindre l'identité plurielle des êtres et des communautés, et, malheureusement, c'est une illusion au nom de laquelle bien des exactions sont commises.

Quant à la "quête de soi", voilà une autre idée fausse qui est tout aussi dangereuse. Qu'est-ce que l'*authenticité* d'un individu ou d'un groupe? Le retour à l'état de fœtus pour l'individu, d'origine de l'espèce pour le groupe? La recherche de l'origine n'est-elle pas toujours un fantasme?

On se débarrassera de ces deux notions et on posera que le "être soi", c'est d'abord se voir différent de l'autre, et s'il y a quête du sujet, c'est d'abord la quête de ne pas être l'autre. De même l'appartenance à un groupe, c'est d'abord la non-appartenance à un autre groupe, et la quête du groupe, en tant qu'entité collective, c'est également la quête du "non-autre". L'identité est affaire de construction permanente sur fond d'histoire.

Le mécanisme de construction identitaire

Il convient donc d'examiner le mécanisme psychologique et social qui préside à la construction de l'identité. On s'appuiera pour cela sur la réflexion que la philosophie contemporaine (particulièrement la phénoménologie) a élaborée à propos de la notion de "sujet", et sur l'apport de la psychologie sociale: pour qu'il y ait prise de conscience identitaire, il faut que soit perçue une *différence* et que s'établisse une certaine *relation* vis-à-vis de l'autre.

Perception d'une différence

Il n'y a pas de prise de conscience de sa propre existence sans perception de l'existence d'un autre qui soit différent. La perception de la différence de l'autre constitue d'abord la preuve de sa propre identité. C'est le principe d'*altérité*.

C'est cette différence de l'autre qui m'oblige à me regarder en me comparant à lui, en cherchant à détecter les points de ressemblance et de différence; sinon comment percevoir des traits qui me seraient propres? "Il est différent de moi, donc je suis différent de lui, donc

j'existe". Il faudrait corriger légèrement Descartes et lui faire dire: "Je pense *différemment,* donc je suis". Ce n'est qu'en percevant l'autre comme différent que peut naître la conscience identitaire.

La différence étant perçue, il se déclenche alors chez le sujet un double mouvement : d'*attirance* et de *rejet* vis-à-vis de l'autre.

Mouvement d' "attirance"

Car il y a une énigme à résoudre. On pourrait l'appeler l'énigme du Persan en pensant à Montesquieu: "comment peut-on être différent de moi?". Découvrir qu'il existe du différent de soi, c'est se découvrir incomplet, imparfait, inachevé. Et qui peut supporter sans émoi cette incomplétude, cette imperfection, cet inachèvement? D'où cette force souterraine qui nous meut vers la compréhension de l'autre; non pas au sens moral, de l'acceptation de l'autre, mais au sens étymologique de la *saisie* de l'autre, de sa maîtrise, qui peut aller jusqu'à son absorption, sa prédation comme on dit en éthologie. Nous ne pouvons échapper à cette fascination de l'autre, à ce désir d'un autre soi-même. Mouvement de saisie de l'autre, mais pour, au bout du compte, établir un *partage*, arriver à partager quelque chose de commun, afin de résoudre ce problème de la différence.

Mouvement de "rejet"

Car cette différence représente une *menace* pour le sujet. Cette différence ferait-elle que l'autre m'est supérieur? qu'il serait plus parfait? qu'il aurait davantage de raison d'être que moi? C'est pourquoi la perception de la différence s'accompagne généralement d'un jugement négatif. Il y va de la survie du sujet. C'est comme s'il n'était pas supportable d'accepter que d'autres valeurs, d'autres normes, d'autres habitudes que les siennes propres soient meilleures, ou, tout simplement, existent.

Lorsque ce jugement se durcit et se généralise, il devient ce que l'on appelle traditionnellement un *stéréotype*, un cliché, un préjugé. Il ne faut pas mépriser les stéréotypes. Ils sont une nécessité. Ils constituent d'abord une protection, une arme de défense contre la menace que représente l'autre dans sa différence, et, de surcroît, ils nous servent à étudier les imaginaires des groupes sociaux. Évidemment, ces jugements négatifs ont une conséquence fâcheuse: en jugeant l'autre négativement on protège son identité, certes, mais

on caricature celle de l'autre, et du même coup la sienne, et l'on se persuade que l'on a raison contre l'autre. Il en est du jugement stéréotypé comme du phénomène de *réfraction/réflexion* d'un rayon lumineux sur une surface liquide: le jugement que je porte sur l'autre dit quelque chose sur l'autre, mais en le gauchissant (réfraction), et en même temps, il dit quelque chose sur moi-même (réflexion).

C'est ainsi qu'au contact de l'étranger, on jugera celui-ci trop rationnel, froid ou agressif, persuadé que l'on est soi-même sensible, chaleureux, accueillant et respectueux de l'autre. Ou bien, à l'inverse, on jugera l'autre anarchique, extraverti, peu fiable, persuadé que l'on est soi-même rationnel, maître de soi, direct, franc, fiable. Ainsi est-on amené à juger l'autre d'autant plus négativement que l'on est convaincu que nos normes de comportement et nos valeurs sont les seuls possibles.

On voit le paradoxe dans lequel se construit notre identité. Nous avons besoin de l'autre, de l'autre dans sa différence, pour prendre conscience de notre existence, mais en même temps nous nous en méfions, éprouvons le besoin soit de le rejeter, soit de le rendre semblable à nous pour éliminer cette différence : si on le rejette, plus de possibilité de se voir soi-même différent; si on le rend semblable, nos particularités disparaissent.

Il n'est donc pas simple d'être soi, car être soi passe par l'existence et la conquête de l'autre. "*Je* est un autre" disait Rimbaud. Il faudrait préciser: "*Je* est un autre moi-même *semblable* et *différent"*. L'identité se construit, comme on l'a dit, selon un *principe d'altérité* qui met en rapport, dans des jeux subtils d'attirance et de rejet, le *même* et l'*autre*, lesquels s'auto-identifient de façon dialectique.

Les effets sur la construction identitaire du groupe

Pour les groupes, les effets de ce double mouvement sont de quatre ordres:

➢ *Le repli du groupe sur soi.* Le groupe se sentant menacé dans son identité par la présence d'un autre groupe qui tend à le dominer pourra réagir en revendiquant des valeurs qui lui sont propres et en se repliant sur lui-même. Ainsi se construisent les régionalismes, les communautarismes, les partis et autres groupements communautaires. Ce mouvement correspond à ce que les dialectologues appellent *la*

"force de clocher", lorsqu'il s'agit d'expliquer le phénomène de constitution des langues.

➢ *L'ouverture du groupe vers les autres*. Le groupe s'ouvre aux influences extérieures, va vers les autres ou les laisse venir à lui, les assimile ou se laisse pénétrer par eux. Ce mouvement correspond à ce que les dialectologues nomment *la "force d'intercourse"* pour expliquer le phénomène de la contamination des langues.

➢ *La domination d'un groupe par l'autre*. Le groupe qui se sent supérieur cherchera, soit à *intégrer* l'autre groupe à lui, à le faire se fusionner avec lui, à le phagocyter; c'est ce qui se produit lors des colonisations, et des mouvements d'immigration vus du côté du pays d'accueil, ce qui s'accompagne parfois de l'imposition d'une langue; soit à *éliminer* l'autre groupe, de façon plus ou moins radicale, surtout si celui-ci se trouve déjà sur son territoire; c'est ainsi que se produisent les massacres et autres génocides.

➢ *La mixité du groupe.* Du fait du contact entre deux groupes, de l'étroitesse des relations, et de leur coexistence, finit par se produire un *mélange* des caractéristiques de chacun d'eux, à travers de multiples croisements (mariages, associations, troisième génération de migrants). Mais pour que le groupe ne se désagrège pas, il faut que, par-dessus cette hybridation, il puisse se référer à une valeur commune qui lui sert de lien identitaire. C'est le cas de la "réussite sociale" dans le melting-pot américain, de la "République" pour les immigrés en France, de la "croyance religieuse" pour la diaspora juive.

Ainsi se différencient les cultures occidentales selon qu'elles correspondent à l'un ou l'autre de ces modèles, comme on le voit à travers l'histoire, et encore aujourd'hui en différentes parties du monde.

Une fois de plus, on constate que la construction identitaire du sujet se fait dans une contradiction entre le désir d'être singulier, unique, spécifique, et le désir d'appartenance collective. Car comment se sentir exister si ce n'est en se référant à un absolu unique, mais comment se sentir exister si l'on est seul, sans appartenance à un groupe? C'est là la contradiction qu'on ne résoudra jamais.

Les imaginaires socioculturels

Cette rencontre de soi avec l'autre se réalise à travers les actions que les individus accomplissent en vivant en société, mais également

à travers les jugements qu'ils portent sur le bien fondé de ces actions, de soi et des autres, autrement dit à travers leurs *représentations*. Ces représentations témoignent des imaginaires collectifs qui sont produits par les individus vivant en société, et ces imaginaires témoignent à leur tour des valeurs qu'ils se donnent en partage, des valeurs dans lesquelles ils se reconnaissent et qui constituent leur mémoire identitaire. Il convient donc d'étudier ces imaginaires pour prendre la mesure des identités collectives, car ils représentent ce "au nom de quoi" celles-ci se construisent.

Des imaginaires collectifs, il y en a de nombreux, et leur étude est un vaste chantier qui devrait être au centre des sciences humaines et sociales, dans les décennies à venir. On n'en évoquera que quelques-uns, sans les essentialiser, en repérant ce qu'on appellera: "des traits identitaires". On distinguera trois types d'imaginaires: les *imaginaires anthropologiques*, les *imaginaires de croyance*, les *imaginaires d'institutionnalisation sociale*.

Les imaginaires anthropologiques résultent du comportement des individus vivant en groupe, dont les motifs sont largement inconscients, mais dont les discours de justification sont érigés en norme sociale absolue. On en évoquera quelques uns :

➢ *Les imaginaires se rapportant à l'espace* qui témoignent de la façon dont les individus d'un groupe social se représentent leur territoire, s'y meuvent, le structurent en y déterminant des points de repère et s'y orientent. Et l'on se demandera dans quelle mesure les dimensions du territoire, son relief, son climat influent sur les comportements et les représentations des individus qui y vivent. Par exemple, on aura remarqué que le rapport ville/campagne n'est pas le même sur le continent européen et sur le continent américain. Cela a des incidences sur la façon dont les individus vivant sur chacun de ces continents conçoivent la ville (lieu d'enfermement) et la campagne (lieu d'ouverture).

➢ *Les imaginaires se rapportant au "temps"* qui témoignent de la façon dont les individus se représentent les rapports entre le passé, le présent, le futur, et l'extension de chacun de ces moments. Il y a des peuples pour lesquels le temps est rationalisé de telle sorte que celui-ci est découpé en fonction d'activités précises. Il y en a d'autres qui le rationalisent autrement, ou disent qu'ils ne le rationalisent pas. Il y en

a qui découpent le temps et d'autres qui le traversent. Et puis l'imaginaire du temps a aussi des incidences sur la place symbolique qu'occupent, dans une société, les âges et les générations, le passé et le futur.

➢ *Les imaginaires se rapportant au "corps"* qui témoignent de la façon dont les individus se représentent la place que celui-ci prend dans l'espace social. Comment les corps bougent? Est-ce que les corps peuvent être en contact hors d'une situation d'intimité, comme dans certaines sociétés (Brésil), ou restent-ils à distance (USA)? Est-ce que le corps est montrable dans sa nudité et quelles parties peuvent l'être? Est-ce qu'il est soigné, entretenu et qu'est-ce qui fait qu'on le juge "propre" ou "sale", en relation avec les apparences (bijoux, vêtements) et les odeurs? Quels sont les tabous (gestuels) qui s'y attachent?

➢ *Les imaginaires se rapportant aux "relations sociales"* qui, eux, témoignent de la façon dont les individus se représentent ce que doivent être leurs comportements en société et qui engendrent ce que l'on appelle des "rituels sociaux": rituels de salutations, d'excuses et de politesse; rituels d'injures et d'insultes. En observant la façon dont les individus d'un groupe manie *l'humour*, on constatera que tel peuple est plus enclin à manier la *dérision*, tel autre plutôt l'*ironie,* tel autre plutôt l'*absurde*. Mais on peut aussi observer la façon dont les individus ont l'habitude de discuter, voire de polémiquer, et l'on constatera que certains le font de façon directe, d'autre de façon indirecte, en contredisant explicitement l'autre ou en le faisant par sous-entendus de peur de blesser l'autre. Par exemple, il est clair que la société française a un goût prononcé pour le débat polémique (politique, culturel), alors que les sociétés latino-américaines, de crainte de vexer l'autre, ne critiquent jamais ouvertement.

On pourrait encore chercher des traces dans d'autres domaines comme les imaginaires se rapportant au *sexe*, à l'*âge*, aux *sentiments* (comment se tient un langage amoureux, quel type de langage, et donc d'autorité, entre parents et enfants, langage entre amis, amis hommes, amies femmes, etc., mais la liste serait trop longue. Il s'agissait seulement de donner quelques exemples.

Les imaginaires de croyance (bien que tous les imaginaires soient de croyance) sont élaborés par des discours de représentation et transmis

dans des lieux d'inculcation tels que l'école, la famille, les institutions, les lieux de travail, les écrits, les médias. Ici, aussi, quelques cas:

➢ *Les imaginaires se rapportant à "l'histoire" et au "lignage"*. Le poids de l'histoire, ce n'est pas le retour au passé, mais le processus par lequel un peuple, à force d'actes et de paroles, se constitue un mode de pensée, une morale à travers des systèmes de valeurs, une sensibilité à travers les façons de vivre qu'il élabore. Ces imaginaires interrogent sur la façon dont les individus se représentent leurs héritages historiques qui témoignent de la valeur symbolique qu'ils attribuent à leurs filiations: de quel héritage se sent-on comptable? Quels systèmes de valeurs croit-on devoir transmettre? Ainsi voit-on certains pays s'inscrire dans une filiation de "droit du sang" qui instaure des sociétés fondées sur la "ségrégation" conçue comme une coexistence de différences, dans lesquelles l'autre est accepté avec son appartenance identitaire, à condition que celle-ci n'excède pas le groupe qui en constitue l'origine. D'où une organisation sociale en groupes, clubs, voire ghettos, et en quotas de représentation sociale (âge, sexe, ethnie, etc.). D'autres sociétés s'inscrivent dans une filiation de "droit du sol" fondée sur l'*intégration*, qui implique que l'autre soit "re-identifié" selon les valeurs de la cité (la République) ou du sol (la Nation). D'où une organisation sociale centralisée autour de "machines intégratives" comme le système éducatif, l'armée, les loisirs, etc.[15]. D'autres s'inscrivent dans une filiation encore plus complexe, quand on a affaire à des sociétés qui se sont constituées par vagues d'immigration, et dans lesquelles aux deux imaginaires précédents se superpose l'imaginaire du "droit à et par la réussite" comme en Amérique du Nord. Cela laisse à penser que la vision de l'étranger n'est pas la même selon que l'on a été éduqué dans l'un ou l'autre de ces types de société.

➢ *Les imaginaires se rapportant aux croyances religieuses* font partie de ces imaginaires de croyance. Il serait trop long de les décrire dans le détail. Mais on sait que selon que l'adhère au catholicisme, au protestantisme, au judaïsme, à l'islamisme, les visions de la vie en société, les valeurs (par rapport à l'argent, au sexe, à la parole) et les comportements ne sont pas les mêmes. C'est

[15] E. Todd, *Le destin des immigrés*, Paris Le Seuil.

vraisemblablement l'une des raisons de l'effet polémique qu'a eu l'affaire des caricatures de Mahomet.

Les imaginaires socio-institutionnels. Ce sont des imaginaires qui résultent d'un certain mélange des pratiques et des représentations sociales, soutenues par des formes d'organisation de la vie en société. Car l'identité collective et le sentiment identitaire qui l'accompagne ont besoin d'être soutenus par une organisation politico-administrative forte, jouant le rôle de miroir, dont les lois et les règles de fonctionnement constituent les références auxquelles on a besoin de se rattacher pour conforter les représentations collectives et constituer ainsi un rempart contre une dilution du sentiment identitaire. Ainsi, une organisation *socio-économique* forte (avoir du travail et un pouvoir d'achat soutenant la vie domestique) favorise l'intégration et le sentiment d'appartenance. L'*école* joue ici un rôle essentiel, car, en tant que lieu d'inculcation du savoir et des valeurs, elle constitue un facteur d'intégration.

C'est par un entrecroisement entre ces divers imaginaires que se construit l'identité collective, à la mesure de la taille du groupe et de ce qu'il représente, et particulièrement, les identités nationale, régionale, communautaire ou supranationale. C'est à la lumière de ces entrecroisements que l'on peut s'interroger sur la question de savoir s'il existe *une identité européenne*.

L'identité européenne en question

On vient de le voir, l'identité nationale n'est pas chose simple à déterminer. Elle dépend de multiples facteurs. Du point de vue culturel, en France, en Italie, en Espagne, en Allemagne, en Angleterre, on n'a pas les mêmes *habitudes comportementales* (la façon de manger, la façon de se mouvoir dans l'espace, de saisir le temps); les mêmes *sensibilités* (les mêmes papilles gustatives, le même œil esthétique); les mêmes *modes de raisonnement* (plus pragmatique ici, plus rhétorique là, plus sobre ici, plus prolixe là, plus abstrait et théorique ici, plus concret et appliqué là); les mêmes *systèmes de valeurs*, les mêmes façons de vivre les croyances religieuses et païennes, les mêmes conceptions et pratiques de la chose juridique, de la chose politique, de la chose économique, de la chose culturelle, de la chose éducative; les mêmes *rituels* qui témoignent de la façon dont chaque

peuple conçoit ses rapports à l'autre (façon de l'aborder, de le soumettre, de l'aider), ses rapports aux institutions (respect ou méfiance *a priori*), à la vie quotidienne (horaires, loisirs). Enfin, faut-il l'ajouter, on n'a pas la même *langue*, marque d'une forme de pensée, d'une vision du monde particulière, de valeurs propres et de spécificités culturelles, comme on va le voir plus loin.

L'identité nationale ne se décrète pas. Elle se construit à travers l'histoire, et pour les peuples européens, cela s'est fait durement, cruellement, dans les larmes et le sang. Certains voudraient faire tomber les frontières nationales, mais quoi de commun entre un Allemand, un Anglais, un Allemand, un Espagnol, un Italien, un Portugais, un Grec et un Français? Une fois de plus, une entité supranationale n'est pas la somme des entités nationales. Il faudra du temps pour constituer une identité européenne. Mais une question nouvelle surgit : comment construire une identité européenne dans le consensus et sans ennemi? Cela ne veut pas dire que ces peuples ne doivent pas œuvrer à établir des échanges et essayer de se comprendre, mais il ne faut pas confondre volonté et stratégie politique à des fins de pacification et communauté culturelle homogène.

Imaginaires sur la langue

Il faut faire un sort particulier aux imaginaires sur la langue, car ils témoignent de la façon dont les individus se voient eux-mêmes en tant qu'appartenant à une même communauté linguistique. Ici, deux points de vue s'affrontent.

Une représentation unitaire de la langue qui est assez largement partagée dans différentes cultures. Elle dit que les individus s'identifient à une collectivité unique, grâce au miroir d'une langue commune que chacun tendrait à l'autre et dans laquelle tous se reconnaîtraient. C'est une idée qui remonte au temps où les langues commencent à être codifiées sous forme de dictionnaires et surtout de grammaires. En Europe, au Moyen âge, commencent à fleurir des grammaires[16] comme tentative d'unifier des peuples dont les

[16] N'oublions pas que1492 fut également l'année de publication de la première grammaire de la langue espagnole de Juan Antonio de Nebrija qui eut pour effet d'instituer le castillan : langue du peuple espagnol.

composantes régionales et féodales sont en guerre entre elles. Au 19ème siècle, on sait que la formule "une langue, un peuple, une nation" a contribué à la délimitation de territoires nationaux et, en même temps, au déclenchement de conflits pour la défense ou l'appropriation de ces territoires, dont l'enjeu était la création d'une *conscience nationale*.

Cette idée a été défendue avec plus ou moins de vigueur par les nations, selon qu'elles ont réussi à intégrer et homogénéiser les différences et les spécificités linguistiques locales et régionales (comme en France), où qu'elles se sont heurtées à une résistance, créant une situation linguistique fragmentée (comme en Espagne, ou au Royaume Uni). Cet imaginaire de l'identité linguistique est entretenu par deux discours qui se renforcent l'un l'autre. Un discours qui soutient l'idée que la langue serait un don de dame nature qui nous serait offert dès la naissance et constituerait notre être de façon propre : c'est ainsi que s'est construite la symbolique du *génie* d'un peuple. Un autre discours qui dit que ce don, dont nous serions tous comptables, on le recevrait par héritage et il devrait être transmis de la même façon. Et c'est pourquoi l'on continue à dire que l'on parle ici la langue de Molière, là la langue de Shakespeare, là encore celle de Goethe, de Dante, ou de Cervantès, alors qu'à l'évidence ce sont d'autres langues que nous parlons, dans notre modernité.

Il est clair que la langue est nécessaire à la constitution d'une identité collective, qu'elle garantit la cohésion sociale d'une communauté et qu'elle en constitue d'autant plus le ciment qu'elle s'affiche. C'est par elle que se fait l'intégration sociale et c'est par elle que se forge la symbolique identitaire. Il est également clair que la langue nous rend comptables du passé, crée une solidarité avec celui-ci, fait que notre identité est pétrie d'histoire et que, de ce fait, nous avons toujours quelque chose à voir avec notre propre filiation aussi lointaine fût-elle.

Un autre point de vue repose sur l'idée que la langue n'est pas le tout de la culture. En effet, on peut se demander si c'est la langue qui a un rôle identitaire ou ce que l'on appelle le *discours,* c'est-à-dire l'usage que l'on fait de la langue, à travers l'acte d'énonciation qui la

met en œuvre. Contre une idée bien répandue, il faudrait dissocier langue et culture, et associer discours et culture.

Si langue et culture coïncidaient, les cultures française, québécoise, belge, suisse seraient identiques, sous prétexte qu'il y a communauté linguistique. Et il en serait de même pour les cultures brésiliennes et portugaise d'une part, et pour les différentes cultures des pays de langue espagnole ou anglaise en Amérique et en Europe. Or, est-on sûr de parfaitement se comprendre malgré l'existence d'une langue commune?

Ce ne sont pas tant les mots dans leur morphologie ni les règles de syntaxe qui sont porteurs de culturel, mais les manières de parler de chaque communauté, les façons d'employer les mots, les manières de raisonner, de raconter, d'argumenter pour blaguer, pour expliquer, pour persuader, pour séduire qui le sont. Il faut distinguer: la *pensée en* français, en espagnol ou en portugais, et la *pensée française*, *espagnole*, *mexicaine*, *portugaise* et *brésilienne*: on peut exprimer une forme de pensée construite dans sa langue d'origine à travers une autre langue, même si celle-ci a, en retour, quelque influence sur cette pensée; à l'inverse, une langue peut véhiculer des formes de pensée différentes. Tous les écrivains qui se sont exprimés directement dans une langue qui n'est pas leur langue maternelle en sont la preuve vivante.

C'est que la pensée s'informe dans du discours, et le discours, c'est la langue mise en scène socialement, selon les habitudes culturelles du groupe auquel appartient celui qui parle. La question pertinente est donc: *est-ce qu'on change de culture quand on change de langue?* La réponse n'est pas simple. Un Français qui passe la frontière espagnole voit d'abord des Espagnols et ne perçoit guère de différences entre un Catalan, un Basque, un Galicien, un Castillan, des différences qui sont perçues par les intéressés à l'intérieur du territoire espagnol. Est-ce qu'un Français qui irait vivre au Québec pourrait dire que les Québécois partagent la même culture que lui, malgré une communauté de langue? Et que se passe-t-il lorsque sur un même territoire coexistent plusieurs parlers? Qu'est-ce qui domine: des *communautés de discours* avec des langues différentes ou une *communauté de langue* avec des discours différents?

Il est d'autant plus difficile de répondre à ces questions, que, parfois, dans certaines circonstances historiques, l'identité linguistique en tant que langue se fond avec une identité ethnique, sociale ou nationale. Cela se produit chaque fois qu'une communauté se sent menacée et qu'elle cherche à retrouver une identité perdue, comme dans les pays ou les régions qui ont connu une colonisation culturelle ou politique. Mais il faut quand même se poser ces questions et ne pas donner pour acquis ce qui est symptôme de l'état identitaire d'un groupe social.

En tout cas, cela nous incite à reconnaître qu'aucune langue, en soi, n'a vocation à l'universalité. D'ailleurs, on le sait, les langues ne disparaissent pas à cause d'une faiblesse inhérente à leur système, mais pour des raisons politiques, économiques et sociales: d'un côté, la volonté des États qui cherchent à étendre leur hégémonie (imposition) ou à préserver leur intégrité (défense), de l'autre, la volonté des peuples de faire vivre leurs différences.

Entre ces deux tensions, quel jeu de régulation est le plus profitable aux peuples? Plusieurs cas peuvent se présenter: un *bilinguisme collectif*, une situation de diglossie, là où l'histoire a permis une coexistence entre deux langues, comme en Catalogne ; mais cette situation concerne-t-elle l'ensemble de la population vivant sur le même territoire? un *pluri-(ou multi-)linguisme*, là où il y a coexistence de communautés linguistiques, elles-mêmes bilingues, voire trilingues, comme c'est le cas dans certains pays d'Afrique, mais là aussi on peut des demander quelle part de la population est concernée ; un *mono-(ou uni-)linguisme* par un long processus d'assimilation des différents parlers locaux dans une langue commune, comme c'est le cas de la France.

Conclusion

C'est au nom de ces imaginaires que se créent divers *communautarismes*, d'États-nations, de territoires, de groupes, d'ethnies, de doctrines laïques ou religieuses. Mais le communautarisme renferme des pièges : celui d'*enfermemen*t des individus dans des catégories, dans des essences communautaires, qui ne les fait agir et penser qu'en fonction des étiquettes qu'ils portent sur le front; celui de

double exclusion, de soi vis-à-vis des autres et des autres vis-à-vis de soi, qui parfois les fait déclamer des slogans de *mort à l'autre*; celui d'*autosatisfaction* qui consiste à se complaire dans sa propre revendication et à ne plus voir comment est le reste du monde, revendications qui ne peuvent qu'exacerber les tensions entre communautés opposées. C'est là l'origine des conflits pour le marquage d'une différence et l'appropriation d'un territoire, comme on l'a vu dans les Balkans, comme on le voit au Moyen-Orient. A l'inverse, l'imaginaire de la puissance, de l'efficace, voire de la justice (étendre l'égalité au plus grand nombre), conduit à l'extension, l'expansion et le rassemblement du plus grand nombre, en suivant un processus d'*homogénéisation uniformisante*. C'est le *mondialisme*.

Dès lors, devant ces tendances au *communautarisme* étroit ou au *mondialisme* de l'anonymat, il est préférable de défendre l'idée qu'une société se compose de multiples communautés qui s'entrecroisent sur un même territoire, ou se reconnaissent à distance. Au fond, toutes nos sociétés, y compris les européennes, sont *composites* et tendent à le devenir de plus en plus: mouvements complexes de migrations et d'intégrations d'un côté, multiplication des communautarismes de l'autre.

Il faut défendre l'idée que l'identité culturelle est le résultat complexe de la combinaison entre le "continuisme" des cultures dans l'histoire et le "différencialisme" du fait des rencontres, des conflits et des ruptures; entre la tendance à l'*universalisme* des valeurs et la tendance à la *spécificité* de celles-ci. L'histoire est faite, on l'a dit, de déplacements des groupes humains, de rencontres d'individus, de groupes, de populations, qui s'accompagnent de conflits, d'affrontements, dont l'issue est tantôt l'élimination de l'une des parties, tantôt l'intégration de l'une des parties dans l'autre ou l'assimilation de l'une par l'autre, mais toujours à travers des rapports de domination-sujétion, comme le postule Max Weber [Weber, 1971]. Et si l'une des parties réussit à imposer sa vision du monde à l'autre, il s'est quand même produit des entrecroisements d'ethnies, de religions, de pensées, d'us et coutumes, faisant que tout groupe culturel est plus ou moins composite.

Les groupes sociaux doivent savoir se situer entre la tendance à l' "hybridation" des formes de vie, de pensée et de création, et la tendance à l' "homogénéisation" des représentations à des fins de survie identitaire: "C'est au cœur de la métamorphose et de la précarité que se loge la véritable continuité des choses" dit l'anthropologue Serge Gruzinski [Gruzinski, 2001].

LITTÉRATURE

1. *Bayart J.-F.* L'illusion identitaire / J.-F. Bayart. – P. : Fayard, 1996. – 310 p.
2. *Gruzinski S.* La pensée métisse / S. Gruzinski. – P. : Fayard, 2001.
3. *Weber M.* Économie et société / M. Weber. – P. : Plon, 1971.

Стаття надійшла до редколегії 10.03.16

P. Charaudeau, Emeritus professor
Paris XIII University, CNRS-LCP (France)

Language identity, cultural identity: a surprising relationship

The present paper gives an interdisciplinary analysis of the language and cultural identities from the point of view of human and social sciences. It analyzes the mechanism of the identity formation as well as the role of individuals and social groups in this process. Finally, the typology of the collective pictures of the world crucial for social identification is proposed.

Key words: *language identity, cultural identity, picture of the world, social group.*

П. Шародо, д-р лінгв. наук, засл. проф.
Університет Париж XIII, CNRS-LCP (Франція)

Мовна ідентичність, культурна ідентичність: парадоксальне взаємовідношення

Дана розвідка присвячена міждисциплінарному дослідженню понять мовної та культурної ідентичності з точки зору гуманітарних та соціальних наук. В роботі проаналізовано механізм формування ідентичності, роль особистості та соціальної групи в цьому процесі та запропоновано класифікацію систем колективних уявлень, визначальних для ідентифікації соціальної групи.

Ключові слова: *мовна ідентичність, культурна ідентичність, колективне уявлюване, соціальна група.*

П. Шародо, д-р лингв. наук, заслуж. проф.
Университет Париж XIII, CNRS-LCP (Франция)

Языковая идентичность, культурная идентичность: парадоксальное взаимоотношение

Данная работа посвящена междисциплинарному исследованию понятий языковой и культурной идентичности с точки зрения гуманитарных и социальных наук. В работе проанализировано механизм формирования идентичности, роль личности и социальной группы в этом процессе, а также предложено классификацию систем коллективных воображений, необходимых для идентификации социальной группы.

Ключевые слова: *языковая идентичность, культурная идентичность, коллективное воображаемое, социальная группа.*

УДК 81'42

П. Шародо, д-р лінгв. наук, засл. проф.
Університет Париж XIII, CNRS-LCP (Франція)
Переклад виконала
Т. В. Угрин, д-р Університету Монпельє III, канд. філол. наук,
асистент Київського національного університету
імені Тараса Шевченка (Україна)

МОВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПАРАДОКСАЛЬНЕ ВЗАЄМОВІДНОШЕННЯ

Вступ

Роздуми на тему соціальної та культурної ідентичності є особливо актуальними в контексті криз, характерних для наших так званих сучасних суспільств: криза ідентичності, культурна криза, криза поколінь, криза освітня, громадянська, громадська тощо. Принаймні, про неї говорять у ЗМІ, у популярних виданнях, дружніх розмовах, можна навіть сказати, що вона присутня в житті кожного з нас. Тому доречним є глибинний аналіз проблеми з використанням методології гуманітарних та соціальних наук.

Звісно, існують різноманітні підходи до проблеми ідентичності: соціологічний, антропологічний, психологічний, історичний тощо. Кожен з них вартий уваги, окреслюючи характерний для нього, тобто відповідний його теоретичним засадам та методології, пред-