¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Fugier Pascal

Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (2)

Pour citer l'article

Fugier Pascal, « Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (2) », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°5. L'individualité, objet problématique des sciences humaines et sociales, décembre 2007 [en ligne], http://revue-interrogations.org/Les-trois-dimensions-sociales-de-l,317 (Consulté le 8 mai 2024).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Introduction

Après avoir présenté la dimension *symbolique* de l'identité personnelle dans une précédente fiche technique, nous allons désormais nous attacher à présenter sa dimension *imaginaire*, pour le moins opposée à la première, puisque s'inscrivant strictement dans l'ordre de l'interaction (du *hic* et du *nunc*) tandis que la dimension symbolique s'inscrit dans l'ordre structural de la continuité historique.

Narcisse, figure emblématique de la dimension imaginaire de l'identité personnelle

Le trait distinctif qui nous paraît le plus caractéristique de la dimension imaginaire de l'identité personnelle est le *narcissisme*, concept dont l'acception est proche mais distincte de l'individualisme. En cela, la définition qu'en propose Christopher Lasch nous semble la plus intéressante puisque le narcissisme y est défini comme la *décadence* de « *l'individualisme compétitif* » [1].

Relativement au rapport à l'Autre, si le sujet individualiste s'identifie comme un ''affranchi'' s'étant émancipé et différencié, souvent par le conflit, des figures de l'Autre, le sujet narcissique dénie l'existence même de ces figures institutionnelles et demeure dans la sphère de la compétition interindividuelle. Son égocentrisme et ses délires de grandeur le font souscrire au mythe de l'*autofondation* jusqu'alors réservé aux divinités. Il n'y a selon lui « *ni père, ni mère* » pour reprendre un slogan soixante-huitard illustrant son déni de l'ordre des générations. Etant sa propre origine, le passé ne constitue donc plus un fardeau, une honte, encore moins une référence ou un trésor : il n'existe pas.

Le sujet narcissique rejette *a priori* l'ordre symbolique et ne s'en différencie pas *a posteriori*, reportant du coup toutes ses attentes en termes de reconnaissance sur le dos de ses semblables : « *Malgré ses illusions sporadiques d'omnipotence, Narcisse a besoin des autres pour s'estimer lui-même ; il ne peut vivre sans un public qui l'admire. Son émancipation apparente des liens familiaux et des contraintes institutionnelles ne lui apporte pas, pour autant, la liberté d'être autonome et de se complaire dans son individualité. Elle contribue, au contraire, à l'insécurité* » [2].

Effectivement, puisque l'autre de l'interaction demeure ''humain, trop humain'', il ne peut que laisser le sujet narcissique dans un état d'insécurité et de précarité identitaires. La reconnaissance de sa toute-puissance ne peut être que temporaire et peut même être à tout instant remise en cause par autrui dès lors que ce dernier a lui aussi de telles attentes de reconnaissance. La culture du narcissisme cultive donc la paranoïa et l'agressivité puisque dès l'instant que le semblable refuse de constituer un ''miroir reconnaissant'', il devient un adversaire à détruire dans la course au titre non-partageable de sujet absolu.

En d'autres termes, le sujet narcissique entretient un rapport ambivalent avec le semblable qui mêle *négation* et *destruction de l'altérité* parce qu'elle met en danger son désir de toute-puissance et *fusion auto-destructive avec l'altérité* parce qu'il se noie dans l'image de l'autre et refuse sa séparation d'avec le monde extérieur en se prenant ainsi non pas pour un *quelque chose* (un élément, un maillon inscrit dans un Tout) mais pour *l'Un*, le Tout Eternel.

« Ne pas perdre la face » : l'impératif catégorique du sujet imaginaire

Le monde imaginaire du sujet narcissique est une véritable jungle où chaque interaction se présente avant tout comme un rapport de forces entre deux ego. De cet éternel jeu de miroirs, mêlant identification à l'image de l'autre et projection de son désir de toute-puissance, apparaît ainsi la conception théâtrale de la vie sociale que peut avoir le sujet imaginaire. Nous pouvons donc considérer qu'il est ''goffmanien'' dans le sens où il conçoit le monde social comme une scène de théâtre, dont un des enjeux est de « *ne pas perdre la face* » et dont il est dans l'idéal l'unique acteur, tout autrui constituant ainsi un public dont l'unique fonction est de reconnaître son talent et sa suprématie. Bien sûr, le sujet imaginaire est forcé de reconnaître qu'il n'est pas le seul acteur sur cette scène de théâtre géante qu'est le monde social. Il demeure alors anxieux, craignant qu'un acteur ou le public repèrent chez lui une ''fausse note'', une gaffe, un impair, le stigmatisant et lui faisant ainsi perdre la face. Pire, il craint qu'un acteur soit plus talentueux que lui. Afin de parer à cette menace, le sujet imaginaire développe alors des *stratégies de défense* à travers lesquelles il s'attache à se grandir à la moindre occasion, en démontrant notamment la multiplicité et l'excellence de ses rôles.

Genèse biographique de la dimension imaginaire de l'identité personnelle

Si le sujet imaginaire se définit comme un sujet autofondé prétendant échapper à toute condition sociale et historique d'émergence, il est important que nous nous démarquions de cette *rhétorique* identitaire. Pour cela, nous allons nous référer non seulement à la psychanalyse mais aussi à la biologie et la physiologie.

Car nous devons nous intéresser à « *l'entrée dans la vie* » de l'être humain et évaluer son degré de maturation psychologique et neurophysiologique afin de savoir s'il est réaliste de présupposer une nature humaine narcissique. Or, comme l'a parfaitement démontré Georges Lapassade, de nombreux signes neurophysiologiques manifestent l'inachèvement de l'être humain lors de sa naissance : « *la non-fermeture des cloisons cardiaques, les insuffisances inscrites dans les alvéoles pulmonaires, l'immaturité post-natale du système nerveux* » [3] sont autant de faits qui ne font que confirmer la *théorie de la foetalisation* développée auparavant par l'anatomiste et biologiste Louis Bolk.

Sigmund Freud, de son côté, tient à préciser « *qu'il n'existe pas dès le début, dans l'individu, une unité comparable au moi ; le moi doit subir un développement. Mais les pulsions autoérotiques existent dès l'origine ; quelque chose, une nouvelle action psychique, doit donc venir s'ajouter à l'auto-érotisme pour donner forme au narcissisme* » [4]. En effet, dans la phase autoérotique, on ne peut pas parler de conscience de soi. Si certaines parties du corps sont l'objet d'une satisfaction pulsionnelle, il ne s'agit encore que de *pulsions partielles* qui rendent compte de la vision morcelée que le petit d'homme a de son propre corps. Il appréhende son corps à travers un flot de sensations désordonnées et il lui apparaît alors davantage comme un corps étranger, discordant, dispersé, anarchique que comme son propre corps. Reste cependant à déterminer quelle est cette « *nouvelle action psychique* » qui doit « *venir s'ajouter à l'auto-érotisme pour donner forme au narcissisme* » ?

Et bien, ce « *quelque chose* » prend la forme du *miroir* sous la plume de Jacques Lacan qui, notamment à partir des travaux de Henri Wallon, inscrit l'*intersubjectivité* et l'*image* au cœur du processus de structuration du moi. Le moi de l'enfant se forme durant la *phase du miroir* dont la mise en évidence confirme l'essence excentrée de l'être humain qui a besoin du semblable et de son image pour se constituer une conscience de soi.

Jacques Lacan met en évidence la fonction de *formation* de l'image puisque c'est par le biais de l'*identification* à l'*image de l'autre* que l'individu parvient à unifier les différentes pulsions partielles manifestant sa sexualité infantile et à accéder ainsi à une certaine conscience unitaire de soi. De plus, si l'image de l'autre rassemble chaque partie du corps en une unité, elle donne aussi au corps « *une limite, un contour qui le détache de son milieu* » [5], permettant ainsi à l'enfant de se différencier des autres. La phase du miroir doit par conséquent s'entendre « *comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image* » [6].

Afin de déterminer les effets de cette identification, à partir des recherches de Louis Bolk, Jacques Lacan souligne le décalage entre la maturité motrice du petit d'homme et celle de la perception visuelle. En effet, tandis que le nourrisson demeure alors encore dans l'impuissance motrice de par le faible développement de son système nerveux, le développement de sa structure visuelle lui permet de reconnaître des formes, et notamment la forme du semblable par laquelle il se constituera une unité de soi. La phase du miroir est donc ce « *drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation* […] *et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante* » [7]. Par *précipitation* et *anticipation*, il faut entendre le fait que si l'enfant *assimile*, *s'approprie* l'image de l'autre et s'y jette ''à corps perdu'' afin de s'assurer une représentation unitaire de son corps, les sensations internes de sa motricité demeurent partielles et désordonnées. La coordination motrice que lui renvoie le miroir (physique ou humain) constitue en fait un mirage qui conteste, désavoue la jubilation narcissique de l'enfant contemplant l'image dans le miroir. De plus, la forme totale de son corps ne lui est toutefois donnée que comme *Gestalt*, « *c'est-à-dire dans une extériorité où certes cette forme est-elle plus constituante que constituée, mais où surtout elle lui apparaît dans un relief de stature qui le fige et sous une symétrie qui l'inverse, en opposition à la turbulence de mouvements dont il s'éprouve l'animer* » [8]. Dès lors, si l'identification à la forme totale du corps du miroir permet la formation du moi, il ne s'agit que d'un pur contenant, d'une surface.

Selon cette conception lacanienne de la structuration subjective qui est la nôtre, le narcissisme ne peut donc pas être considéré comme un invariant anthropologique puisque le narcissisme présuppose l'existence de *l'image* de soi qui est absente de la structuration subjective du nouveau-né. De fait, afin de surmonter l'état d'insuffisance vitale dans lequel il est plongé doit advenir ce que Jacques Lacan nomme « *le complexe*

d'intrusion », soit l'*identification* à l'image du semblable durant la phase du miroir. Cette phase est donc marquée par de nombreux faits de mimétisme et de transitivisme : « *L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade, dont ses conduites révèlent avec évidence l'ambivalence structurale, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur* » [9].

La formation du moi lors de la phase du miroir consiste donc en une véritable « *captation par l'image de l'autre* » [10] qui est au fondement de l'ambivalence structurale dans laquelle est pris le jeune sujet, le faisant balancer inlassablement de la jalousie à la sympathie pour cet autre *dans lequel* il s'identifie et s'éprouve. Dès lors apparaît une nouvelle fois la précarité de l'identité imaginaire, nécessitant l'intervention d'un tiers élément : « *L'organisme ne suffit pas à produire un corps. La psychanalyse, et plus particulièrement Lacan, nous enseigne qu'il y faut aussi une image. Encore que cette image, pour son assomption subjective, requière l'intervention d'un troisième terme, le symbolique* » [11].

Nous entrevoyons ici le nouage entre les dimensions imaginaire et symbolique de l'identité personnelle puisque seule la *reconnaissance* symbolique de l'identité imaginaire que s'est construite l'enfant lui permet de *garantir* la réalité, la continuité spatiale et temporelle ainsi que la singularité de son identité corporelle, clairement séparée et différenciée de celle de ses semblables. Telle est l'une des fonctions des figures de l'Autre que de faire accéder au statut de *doxa* la réalité et l'unité du moi en *nommant* pour cela ce qui ne demeure encore qu'une image. Il faut mettre des mots sur l'image du miroir (« C'est toi ! Ca c'est maman, ça c'est Théo... ») pour que l'identité du petit d'homme s'ordonne : « *Seule la prise de cette image dans le désir de l'Autre peut détacher l'enfant de la capture imaginaire où tel Narcisse, il tend à s'abolir. Car si l'image donne au corps sa consistance d'enveloppe, cette forme ne livre que le sac. Seul le symbolique permet d'ordonner, articuler et orienter ce que l'imaginaire englobe de fondamentalement hétéroclite* » [12].

De l'Autre pluriel au sujet autofondé ou le passage de la modernité à la post-modernité

A l'instar du processus de civilisation, l'individualisation de l'identité a nécessité plusieurs siècles de structuration et rien ne nous autorise par ailleurs à considérer que ce processus est clos et nécessaire. Cependant, nous ne pouvons présenter ici l'ensemble des facteurs qui ont participé à ce processus d'individualisation qui fait aujourd'hui du moi une catégorie *a priori* dont l'existence va de soi. Nous nous contentons par conséquent de vous renvoyer à des auteurs de référence comme Marcel Gauchet en philosophie, Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun en psychanalyse ou Louis Dumont et plus récemment Francis Farrugia en socio-anthropologie.

Nous préférons donc nous concentrer sur le passage de la modernité à la post-modernité afin de repérer un moment clef du processus d'*imaginarisation* de l'identité personnelle. Car si la modernité se caractérise d'une part par la présence au sein d'une même situation historique de plusieurs figures de l'Autre (Dieu, la Nation, la Science, etc.) et par la réduction de leur distance vis-à-vis des sujets d'autre part (l'Autre ayant tendance à s'humaniser au fil du temps, passant ainsi de l'irréductible *Physis* grecque au *peuple* républicain), la post-modernité se caractérise quant à elle par le *désinvestissement* de ces multiples figures symboliques, faisant advenir le règne de l'*auto-proclamation* : « *L'Autre- en somme, après s'être décliné, l'Autre s'incline* [...] *La post-modernité, démocratique, correspond en effet à l'époque où l'on s'est mis à définir le sujet par son autonomie juridique, par sa totale liberté économique, et où l'on s'est mis à donner du sujet parlant une définition auto-référentielle* » [13].

Présentation de la logique formelle de la dimension imaginaire de l'identité personnelle

Nous pouvons présenter cette autoréférentialité de la dimension imaginaire de l'identité personnelle par les principes logiques d'identité, de non-contradiction et enfin du tiers exclu. En ce qui concerne la dimension symbolique de l'identité personnelle, leur présence est plus contingente et traduit plutôt un état pathologique (une dérive fétichiste) que normal de cette dimension. Par conséquent, nous réservons ici ces trois principes logiques à la dimension imaginaire de l'identité.

1/ L'identité personnelle dans sa dimension imaginaire est substantielle et autoréférentielle. Reprenant le principe d'identité aristotélicien selon lequel A est A, l'identité imaginaire « *n'est et ne doit être qu'en rapport*

avec elle-même » ; elle est « *censée n'exister qu'en et par elle-même, et n'avoir besoin de rien d'autre que d'elle-même, de l'apport d'aucune autre identité, pour exister* ». De même, elle est « *censée ne se référer qu'à elle-même et n'avoir besoin que d'elle-même pour se définir* » [14].

L'identité imaginaire est régie par un principe d'exclusivité et d'unicité : il n'y a dans le monde imaginaire que des monades, pas même des fils uniques puisque l'idée même de ''fils'', fût-il unique, implique un lien de filiation que le sujet imaginaire dénie. L'assimilant à un signifiant, le sujet imaginaire est « *d'une certaine façon le signifiant pris isolément, présence illusoire de l'objet absolu qu'il évoque, que l'on croit qu'il est* » [15].

2/ Second principe qui caractérise la dimension imaginaire de l'identité personnelle, le principe de non-contradiction : A n'est pas non-A. En effet, dans sa dimension imaginaire, l'identité revendiquée présuppose la négation de l'autre. Non seulement, le sujet imaginaire nie toute influence, tout emprunt à autrui, mais il ne *supporte* pas autrui à moins que ce dernier ne *porte* son estime. L'unique fonction de l'autre de l'interaction est de reconnaître la toute-puissance et la singularité du sujet imaginaire. A ses yeux, autrui doit constituer un ''miroir reconnaissant'' *par lequel* il est reconnu comme un *self-made-man* et identifié non pas comme un semblable mais au contraire comme un sujet ''qui n'est pas comme les autres'' (notamment parce qu'il a ce ''quelque chose'' que les Argonautes du Pacifique nomment *mana*, et qui le sépare irréductiblement du monde sensible, humain trop humain). Tout rapprochement avec un semblable ne peut par conséquent que provoquer chez lui haine, paranoïa, phobie et agressivité évoquant en plusieurs points la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave : le sujet imaginaire est celui qui est prêt à risquer sa vie en faisant de l'ostentation sa marque de fabrique et qui attend d'autrui qu'il se conduise en miroir reconnaissant. Il conçoit chaque interaction à la fois comme une opportunité et un risque. Une opportunité dès l'instant qu'autrui prend la place de l'esclave, l'interaction prenant alors la forme d'un ''show''. Un risque si autrui refuse cette place et prétend lui aussi assumer le statut de maître. Dans cette configuration, il n'y a pas de choix : ''C'est ou moi ou l'autre'', de la même manière qu'il ne peut exister deux Dieux dans la conception monothéiste de la divinité.

3/ Dernier principe logique que la dimension imaginaire de l'identité personnelle reprend : le principe du tiers-exclu. Selon ce principe, aucun élément ne peut constituer un mixte de A et de non-A ou s'inscrire ni en A ni en non-A, ni au-delà ni en deçà de A et de non-A. Ce principe présuppose donc l'absence même de tout garant transcendantal, de tout *principe supérieur commun* pour reprendre la terminologie que Luc Boltanski et Laurent Thévenot utilisent pour présenter le modèle des cités.

Le sujet imaginaire refuse logiquement de reconnaître et de s'intégrer à de tels principes. Il dénie l'existence de tout tiers symbolique transcendant les identités individuelles (comme la classe sociale) et les identités collectives (comme la commune humanité) et prétend ne se soumettre qu'à sa propre loi, de la même manière que Dieu ne peut être défini comme la créature d'une divinité qui le transcende sous peine de perdre justement son statut de divinité.

Conclusion

Le sujet imaginaire s'identifie donc comme un *self-made-man*, de manière autoréférentielle et nous pouvons résumer toute définition de soi s'inscrivant dans cette dimension par la phrase suivante : **Je ne suis pas rien, je suis bien plus que quelque chose, je suis tout**.

Notons toutefois que cette dimension n'en demeure pas moins collective et historique puisque son assise, le moi, se constitue par identifications à l'image de l'autre et que le narcissisme qui le caractérise est le fruit d'un long processus historique dont le passage de la modernité à la post-modernité constitue un moment-clef. En d'autres termes, nous devons nous méfier des différentes *rhétoriques* identitaires et souligner que la dimension imaginaire n'est individuelle que si nous restons sur le plan subjectif des revendications identitaires.

Bibliographie

Bihr A., *L'actualité d'un archaïsme. La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité*, Lausanne, Editions Pages deux, 1999.

Dufour D-R., « La condition subjective dans les sociétés démocratiques » in *L'anthropologie psychanalytique* (sous la dir. P-L Assoun et M. Zafiropoulos), Paris, Anthropos, 2002, pp. 27-47.

Freud S., « Pour introduire le narcissisme » in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989 (1914), pp. 81-105.

Hatat B., « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », *L'en-je-lacanien*, n°3, « Le corps parlant », Editions Erès, 2004/2, pp. 7-24.

Juranville A., *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 (1984).

Lacan J., *Ecrits I*, Paris, Editions du Seuil, 1999 (1968).

Lapassade G., *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Economica, 1997 (1963).

Lasch C., *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006 (1979).

Notes

[1] C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2006 (1979), p. 24.

[2] *Idem*, p. 36.

[3] G. Lapassade, L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme, Paris, Economica, 1997 (1963), p. 7.

[4] S. Freud, « Pour introduire le narcissisme » in *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989 (1914), p. 84.

[5] B. Hatat, « Miroirs. De Narcisse à Dionysos », *L'en-je-lacanien*, n°3, « Le corps parlant », Editions Erès, 2004/2, p. 14.

[6] J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » in *Ecrits I*, Paris, Editions du Seuil, 1999 (1968), p. 93.

[7] *Idem*, p. 96.

[8] *Idem*, p. 94.

[9] J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », *op. cit*., p. 112.

[10] J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *op. cit*., p. 180.

[11] B. Hatat, *op. cit*., p. 9.

[12] *Idem*, pp. 14-15.

[13] D-R Dufour, « La condition subjective dans les sociétés démocratiques » in *L'anthropologie psychanalytique* (sous la dir. P-L Assoun et M. Zafiropoulos), Paris, Anthropos, 2002, p. 37.

[14] A. Bihr, « Quand on entend parler d'identité, faut-il sortir son revolver ? » in *L'actualité d'un archaïsme. La pensée d'extrême droite et la crise de la modernité*, Lausanne, Editions Pages deux, 1999, p. 182.

[15] A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 (1984), p. 84.