



HAL
open science

Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (1)

Pascal Fugier

► **To cite this version:**

Pascal Fugier. Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (1). *¿ Interrogations? Revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, 2007. halshs-01646638

HAL Id: halshs-01646638

<https://shs.hal.science/halshs-01646638>

Submitted on 23 Nov 2017

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

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



Fugier Pascal

Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (1)

Pour citer l'article

Fugier Pascal, « Les trois dimensions sociales de l'identité personnelle : réelle, symbolique et imaginaire (1) », dans *revue à Interrogations ?*, N°4. Formes et figures de la précarité, juin 2007 [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/Les-trois-dimensions-sociales-de-l-1,337> (Consulté le 23 novembre 2017).

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

Nombre d'ouvrages sociologiques contemporains constatent que l'individu a tendance à s'identifier désormais moins par référence à une figure de l'*Autre* (entendez simplement ici à des figures collectives telles une classe sociale, une nation, une ethnie, une génération, etc.) que par rapport à lui-même, « *en référence à des catégories désocialisées (sa personnalité, son compte en banque, son signe zodiacal, son physique...)* dans un ordre mouvant » [1].

Or les lectures et observations exploratoires que nous avons effectuées dans le cadre de notre recherche doctorale nous permettent d'élaborer un modèle théorique susceptible d'appréhender l'hétérogénéité des structures identitaires dans lesquelles nous distinguons les dimensions *imaginaire*, *symbolique* et *réelle*, complexifiant ainsi les approches contemporaines unidimensionnelles de l'identité, focalisées sur les identifications d'ordre égocentrique et narcissique et que nous qualifions quant à nous d'identifications *imaginaire*.

Dans cette présente fiche technique, nous allons présenter la dimension symbolique de l'identité individuelle, la présentation des dimensions imaginaire et réelle ainsi que celle des contradictions dialectiques révélant leurs interdépendances faisant l'objet de deux autres fiches à paraître dans les prochains numéros de la revue.

La mise en évidence de la dimension symbolique par E. Durkheim

De nombreux anthropologues, à commencer par André Leroi-Gourhan, ont démontré que l'essence humaine se cristallise moins en un patrimoine biologique qu'en un *patrimoine social*, antérieur, extérieur et survivant à celui qui se l'approprie.

Selon cette perspective, l'essence humaine est extérieure à l'individu et est renvoyée à l'ensemble des rapports sociaux [2]. Ainsi, l'Inconscient ne peut pas être enfermé dans les tréfonds de l'individu et de son corps. Il s'extériorise et se matérialise non seulement dans les discours des *énonciateurs individuels* que sont nos semblables et ceux des *énonciateurs collectifs* que sont les institutions mais aussi dans les outils, les monuments, les documents d'archive, les traditions [3], bref, dans l'ensemble des œuvres humaines qui constituent de ce fait un *troisième terme*, situé au-delà des individus et de leurs interactions.

Le produit des activités collectives se détache donc de ses producteurs et constitue une dimension qui se situe au-delà des individus et de leurs interactions. Cette dimension, nous la nommons *symbolique* et nous en faisons l'objet et le terrain essentiels de la sociologie.

Or c'est justement afin de qualifier la manière dont les individus se représentent le produit de leur association qu'Emile Durkheim se réfère au concept de symbolique et parle ainsi de la divinité comme d'une « *expression symbolique de la collectivité* » [4] ou encore du totem comme d'une « *représentation symbolique* » [5] du clan.

Et si Emile Durkheim a tendance à *fétichiser* [6] l'œuvre collective des individus, c'est notamment parce qu'aucun individu ni aucune classe sociale ou génération ne peuvent intégrer durant leur bref cycle de vie le patrimoine qui en résulte. Chaque être humain ne peut s'approprier durant son existence qu'une faible partie de ce patrimoine social, et ce d'autant plus que la division sociale du travail est développée.

Le symbole chez Emile Durkheim a donc avant tout une fonction *métaphorique* : est symbolique tout objet (un drapeau, un totem) ou toute représentation (la divinité) à partir de laquelle les *individus se représentent le produit de leur association* : la société, la collectivité, le clan auquel ils appartiennent ; le lien entre la société (le référent) et ce qui la *symbolise* (un drapeau, un totem, etc.) étant arbitraire. De plus, le symbole a aussi une fonction de *lien social*, la transmission de génération en génération de ces symboles permettant « *l'unité spirituelle du clan à travers la durée* » [i]. Enfin, le symbole a une fonction d'*autorité sociale* : les individus qui parlent *au nom* d'un Dieu ou d'une institution (la Justice, la Science, l'Etat) diffèrent, se détachent de leurs concitoyens comme le *sacré* se sépare du *profane*. Ils en tirent un certain pouvoir, la parole du prêtre faisant bien davantage autorité que celle du fidèle, de même que celle du professeur vis-à-vis de celle de l'étudiant.

D'ailleurs, l'un des enjeux heuristiques est de déterminer si celui qui est investi de ce *statut symbolique* et reconnu comme tel se présente comme le simple porte-parole, l'interprète, le *représentant* de la figure symbolique au nom de laquelle il parle et agit ou s'il *s'approprie* bien plutôt et s'identifie totalement à cette

autorité symbolique, en ne parlant pas *au nom du Père* ou d'une institution mais *en se prenant pour* le Père ou l'institution. Les agents symboliques (prêtre, juge, professeur) se considèrent-ils comme de simples agents de transmission du patrimoine social, des agents "religieux" (servant de *lien*, de *trait d'union* entre le sacré et le profane) ou plutôt comme les détenteurs d'un savoir et d'un pouvoir absolu, s'identifiant au sacré et tenant absolument à marquer leur frontière avec le profane ?

La mise en évidence de la logique symbolique par M. Mauss

Si la sociologie d'Emile Durkheim met en évidence la *dimension* symbolique des rapports sociaux, Marcel Mauss met en évidence la *logique* symbolique qui ordonne les représentations collectives.

Marcel Mauss démontre que le monde extérieur ne peut signifier au sujet qu'à la condition qu'il se le *représente* à partir d'*associations d'idées collectives*, soit à partir de représentations qui renvoient avant tout à d'autres représentations : « *Dans la plupart des représentations collectives, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques.* » [7] S'interpose donc entre le sujet et l'objet ce troisième terme qu'est le langage [8]. Le symbolique apparaît structuré comme un langage et se présente par conséquent avec les mêmes caractéristiques principales que le signe linguistique : chaque symbole se caractérise par son arbitraire et son immutabilité. Les symboles forment une chaîne signifiante à partir de laquelle advient le sens, le symbolique devant être conçu comme une structure dans laquelle chaque symbole ne se définit non pas en soi mais par les relations d'équivalence ou d'opposition qui l'unit avec les autres symboles.

Pris dans une acception "maussienne", « *un symbole solitaire qui ne renverrait pas à d'autres symboles ne serait pas un symbole. Le symbolique, c'est cette concaténation des symboles, leur structure en réseau. Le symbolique, c'est la mort du symbole isolé.* » [9]

Les faits sociaux doivent être considérés comme des signes

Pierre Bourdieu entend substituer une lecture relationnelle à une lecture substantialiste du monde social et le modèle d'analyse de *La distinction* en constitue une pleine application. Plutôt que de considérer en elle-même et pour elle-même telle ou telle consommation ou pratique culturelle, il tient à rappeler d'une part que chaque pratique et ses propriétés spécifiques se caractérisent *relationnellement* et qu'elles sont rattachées d'autre part à la position dans l'espace social des agents qui se l'approprient.

Par conséquent, selon cette conception, les agents sociaux existent et s'identifient dans et par la différence : « *Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés intrinsèques et par les propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un système de différences, de positions différentielles, c'est-à-dire par tout ce qui la distingue de tout ce qu'elle n'est pas et en particulier de tout ce à quoi elle s'oppose* : l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence. » [10]

L'individu s'identifie et identifie autrui, de même il se différencie et s'intègre à des classes d'individus à partir de principes de structuration qui se présente sous la forme d'oppositions fondamentales (haut/bas, riche/pauvre, distingué/vulgaire, etc.) qui constituent un *ordre symbolique*. Ces principes de structuration s'opèrent dans les différents champs sociaux que traverse l'individu et font de chacune de ses pratiques une *métaphore* de n'importe laquelle d'entre les autres.

Le réel est donc *relationnel*. Toute pratique et toute manière de pratiquer se définissent et prennent leur valeur par leur proximité, leur voisinage, leur distance, leur position relativement à d'autres pratiques et d'autres manières de pratiquer. Par conséquent, « *la vérité de l'interaction n'est jamais tout entière dans l'interaction telle qu'elle se livre à l'observation* » [11].

Chaque pratique et manière de pratiquer d'une classe d'agents se caractérisent *relationnellement* et l'unité de style qui en résulte se définit elle aussi de manière relationnelle par ce qui la différencie des autres styles de vie. *La distinction* révèle ainsi qu'en matière de langage, le "franc parler" populaire se définit par son opposition au langage censuré et formel de la bourgeoisie de la même façon qu'en termes de manières d'être et de se présenter la même liberté de manières sera plutôt perçue par les derniers « *comme 'sans gêne'* »,

impolie, grossière, et par [les premiers] comme 'sans façons', simple, sans chichis, à la bonne franquette » [12]. Nous renvoyons ici aux divers schémas synoptiques que propose Pierre Bourdieu afin de représenter l'espace des positions sociales et des styles de vie des classes d'agents.

Dès lors, si les faits sociaux doivent être traités (méthodologiquement) comme des choses, ils doivent être considérés (ontologiquement) comme des signes et c'est au sociologue que revient la fonction de témoigner de la prégnance et de la détermination de cette dimension symbolique des faits sociaux.

Regard sur l'anthropologie de la dette de Jacques Lacan

Comme Pierre Bourdieu en sociologie, Jacques Lacan prétend aller au-delà de l'intersubjectivisme en défendant l'idée que l'intelligibilité et la détermination du comportement humain se situent au-delà de chaque individu et de ses interactions avec les autres individus. Ces dernières s'inscrivent ainsi dans un *ordre symbolique* que Jacques Lacan nomme *Autre* écrit avec un A majuscule afin de le différencier de l'*autre* de l'interaction qu'est le semblable.

Cet ordre symbolique, identifiant le sujet en lui assignant notamment une *place* (« *c'est bien le fils de son père !* ») et dans lequel le sujet est donc "pris", se transmet par le langage et se *réifie* en *figures* symboliques (des figures de l'Autre) comme Dieu, la nation, la classe, le parti, le totem, etc.

Or l'accès à la dimension symbolique de l'identité s'accompagne d'une dette que le sujet contracte à l'égard de tous ceux qui lui ont permis d'intérioriser le patrimoine social véhiculé par le langage. C'est d'ailleurs cette dette symbolique qui, selon Jacques Lacan, est « *identifiée au hau sacré ou au mana omniprésent* » [13] que Malinowski et Mauss ont dévoilé jadis chez les Maori et les Polynésiens. Telle est la raison du cycle du don dans lequel il s'agit de "donner, recevoir et rendre" le patrimoine social en évitant ainsi soigneusement de se l'approprier sous la forme d'une propriété privée, sous peine d'être désaffilié voire maudit et que se crée une situation de conflit.

Très concrètement, le discours identitaire d'un individu s'inscrit pleinement dans la dimension symbolique lorsqu'il se définit comme le *chaînon* d'une lignée intergénérationnelle, l'héritier de normes et valeurs transmises par ses prédécesseurs et qu'il souhaite lui-même transmettre à ses successeurs. Il ne s'agit pas seulement d'accepter et de reconnaître un don mais aussi de souhaiter le transmettre (« *laisser quelque chose* »).

Telle est la conception lacanienne de l'Inconscient révélatrice d'une véritable *anthropologie de la dette* à laquelle est rattachée évidemment le nom de Marcel Mauss : « *L'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours [...] de mon correspondant [...] c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire [...] ce discours fait un petit circuit où se trouvent pris toute une famille, toute une coterie, tout un camp, toute une nation ou la moitié du globe* » [14].

La mise en évidence de l'historicité et de la matérialité de l'Autre

La dimension symbolique de l'identité désormais dégagée, nous pouvons décliner les principales figures symboliques (ou figures de l'Autre) que les individus (ou "autres de l'interaction") ont construites, déconstruites et reconstruites depuis plusieurs siècles.

Ainsi, si le sujet grec platonicien est soumis aux forces de la *Physis* (soit aux forces de la nature), le sujet sophiste est lui soumis au *Nomos* (à la loi humaine, qui n'existe pas "par nature" mais est le fruit d'une convention) ; tandis que le sujet chrétien est soumis à *Dieu* et le sujet des Lumières à la *Raison*. Et la liste est encore longue : les individus étaient soumis « *au Roi dans la monarchie. Au Peuple dans la république. À la Race dans les idéologies raciales. À la Nation dans les nationalismes. Au Proletariat dans le communisme.* » [15]

Or, toutes ces différentes figures de l'Autre, puisque objectivement illusoires (fétiches), doivent être mises en scène par des mots (des dogmes, des grammaires, des chants, etc.) et par des images (à travers une peinture, une sculpture, etc.) et sont l'objet de nombreux rites et rituels.

La présence de l'Autre dépasse donc largement la sphère du langage et il ne faut pas négliger par conséquent sa *matérialité* et succomber à un certain idéalisme, ce que Emile Durkheim a parfaitement souligné : « *Et d'abord, il n'est pas vrai que la société ne soit composée que d'individus ; elle comprend des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune. Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social [...]. L'enfant forme son goût en entrant en contact avec les monuments du goût national, legs des générations antérieures.* » [16]

Pour que la transcendance de l'Autre ait le statut de *doxa*, il faut rendre cette fiction la plus *réaliste* possible : construire par exemple des bâtiments de taille majestueuse et dans lesquels on ne peut s'introduire qu'en montant plusieurs marches, afin de matérialiser la distance et l'écart qui séparent l'Autre des petits autres que nous sommes ; construire des monuments afin de se remémorer l'Autre pour lequel tant d'autres ont donné leur vie, etc. De même, pensons au défilé du 14 juillet ou encore aux défilés de masse soviétique mettant en scène cette figure de l'Autre qu'est le prolétariat. Le livre *La fabrique de l'homme occidental* de Pierre Legendre, ainsi que le film qui en porte le même nom [17], nous livrent à ce sujet de multiples illustrations de ces mises en scène ritualisées des figures de l'Autre.

Conclusion

La dimension symbolique de l'identité ne peut donc se définir sans le recours à l'altérité. Tout discours identitaire lorsqu'il s'inscrit dans une dimension symbolique ne se fonde pas de manière *autoréférentielle*. Et pourtant, c'est ce qui tend à se passer aujourd'hui, précisément parce que les figures de l'Autre sont déficientes.

L'individu, lorsqu'il s'unifie et s'identifie symboliquement, a les mêmes propriétés structurales que le signifiant. Il ne se définit donc pas en soi mais « *n'a d'autre unité ni consistance que par rapport aux autres signifiants* », soit par rapport aux autres individus. De même, il « *signifie par sa différence d'avec les autres signifiants. Il n'est donc un que du point de vue des autres* » ; il « *n'est pas un en lui-même mais seulement à partir de l'autre signifiant* » [18]. En outre, dans cette dimension, l'individu se définit moins comme une monade qu'un maillon, « *un élément n'ayant aucune priorité ontologique sur le tout dont il fait partie* » [19] et avec lequel il entretient des liens *communautaires, statutaires* dans le sens où l'on parle de liens du sang, du sol, de classe, etc.

Nous pouvons donc résumer toute définition de soi qui s'inscrit normalement dans la dimension symbolique par la phrase suivante : **Je ne suis pas tout, je ne suis pas pour autant rien, je suis simplement quelque chose.**

Bibliographie

- Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- Bourdieu P., « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994, pp. 13-29.
- Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- Dufour D-R., « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, pp. 9-25.
- Durkheim E., *Le Suicide*, Paris, PUF, 1999 (1897).
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003 (1912).
- Durkheim E., *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1992, (1963).
- Farrugia F., *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Gaulejac V. de, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes,

1987.

- Juranville A., *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 (1984).
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1978.
- Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage » in *Ecrits I*, Paris, Editions du Seuil, 1999 (1966), pp. 235-321.
- Legendre P., *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000.
- Marx K. et Engels F., *L'Idéologie allemande*, 1ère partie, Paris, Editions Sociales, 1966.
- Mauss M., « *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950), pp. 281-310.
- Tarot C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999.

Notes

[1] V. de Gaulejac, *La névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et groupes, 1987, p. 15.

[2] « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » (Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach » [1845] in Marx&Engels, *L'Idéologie allemande*, 1ère partie, Paris, Editions Sociales, 1966, p. 140).

[3] J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » in *Ecrits I*, Paris, Editions du Seuil, 1999 (1966), pp. 257-258.

[4] E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1992, (1963), p. 147.

[5] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003 (1912), p. 177.

[6] Nous employons ce terme dans son acception marxienne.

[i] Idem, p. 385.

[7] M. Mauss, « *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001 (1950), p. 294.

[8] « Passer de la représentation au problème du signe et du symbolique, c'est briser ce face à face quelque peu narcissique, pressentir l'insuffisance de cette vision classique et de ses présupposés individualistes qui mettent le sujet dans la position d'un propriétaire ; c'est voir que la représentation ne se construit pas seulement dans et par un va-et-vient entre le sujet et l'objet, mais qu'elle suppose un troisième élément qu'on peut appeler le langage. » (C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, Editions La Découverte/M.A.U.S.S., 1999, p. 240).

[9] Idem, p. 350.

[10] P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 191. C'est nous qui soulignons.

[11] P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique » in *Raisons pratiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 151.

[12] P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 118.

[13] J. Lacan, *op. cit.*, p. 277.

[14] J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1978, p. 127.

[15] D-R. Dufour, « Portrait du grand Sujet » in *Raisons politiques, La République des langues*, n°2, Presses de Sciences Po, mai 2001, p. 13.

[16] E. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1999 (1897), p. 354.

[17] P. Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000. Sa version cinématographique est réalisée par G. Caillat (Idéale Audience, INA, La Sept ARTE, 1996).

[18] A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 2003 (1984), p. 82 puis p. 83.

[19] F. Farrugia, *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 66.