

L'identité et l'identification : des sœurs ennemies * ?

Jean-Daniel CAUSSE

Pour penser le couple formé par l'identité et l'identification – ce couple n'est pas forcément uni ; il peut être en tension, en opposition –, on peut débiter par ce qui leur est commun, c'est-à-dire ce qui renvoie étymologiquement au latin *idem* : le « même », la « mêmeté », donc ce qui fait qu'une chose est identique à une autre chose, ou, pour l'identité, qu'une chose est identique à elle-même en faisant du soi un « soi-même ». Au début de son séminaire *L'identification*, Lacan le relève à propos du latin vulgaire *metipsissimum*, qui donne le « moi-même », le « soi-même », dans une sorte de *redoublement* où il s'agit de savoir ce qui fait du soi l'identique à soi¹. À l'envers d'une telle perspective, le travail de Lacan consistera à montrer que le soi du soi-même est justement dans une absence de coïncidence à soi.

Il existe aussi des différences majeures entre l'identité et l'identification qu'il faut relever d'emblée. La question de la psychanalyse n'est d'ailleurs pas celle de l'identité, mais de l'identification, en cherchant à comprendre ses mécanismes, ses diverses opérations liées aux trois registres lacaniens de l'imaginaire, du symbolique et du réel, ses destins, etc. Pour penser un écart entre les deux termes, il faudra aussi indiquer ce qui dans l'identification, ou un certain mode d'identification, ne confère en réalité aucune identité. De ce point de vue, l'identification est plutôt « non identitaire », ou elle est une « non-identité de l'identité », c'est-à-dire une soustraction au régime ordinaire des identités. En tout cas, elle opère sans pour autant composer des identités. Certes, dans le *Séminaire XXIV*, Lacan évoque l'identification comme « ce qui se cristallise dans une identité ». Elle organise un imaginaire et des formes du moi, mais c'est précisément pour dire

Jean-Daniel Causse, Jean-Daniel.Causse@univ-montp3.fr

* Cet article est la reprise d'une conférence donnée dans le cadre de l'association Le pari de Lacan, le 18 novembre 2017.

1. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IX, L'identification*, inédit, leçon du 15 novembre 1961.

que l'identification *en tant que telle* n'est pas une identité². Toute une perspective de Lacan sera plutôt de dégager l'identification des arcanes de l'imaginaire. C'est d'ailleurs dans ce même *Séminaire XXIV*, comme on sait, que Lacan affirme que la fin de l'analyse est marquée par une *identification au symptôme*, qui diffère en partie de l'identification *par* le symptôme dont parle Freud et qui se distingue aussi du registre du moi³.

Qu'est-ce qu'une identité ?

Comment se définit une identité ? Quels en sont les ressorts ? Ces questions ont une portée très actuelle, avec des accents politiques majeurs ; ce sont aussi des questions anciennes qui traversent en particulier le champ de la philosophie⁴. On peut noter trois éléments qui intéressent particulièrement la psychanalyse.

a) Considérons d'abord ce que nous avons commencé à évoquer : l'identité se donne généralement comme *un principe d'identité*, c'est-à-dire la *permanence* d'une chose, donc ce qui reste identique à lui-même malgré les accidents, les altérations, les changements, les modulations, etc. Autrement dit, l'identité est *ce qui ne change pas dans ce qui change*. Le principe logique de l'identité, du soi, du *self*, est que $x = x$, autrement dit qu'il existe un *invariant structurel* dans toutes les variables. L'identité est un principe d'immuabilité. En effet, si x change, se modifie, évolue, alors il ne peut que différer de lui-même, et on ne peut plus dire que $x = x$. Or si l'identité a longtemps eu « une valeur d'unité permanente à elle-même », Jean-Luc Nancy relève que ce terme « n'a pris une autre ampleur d'usage qu'à partir du moment où son noyau logique – l'identique comme tel, le $x = x$ – est devenu le lieu d'une interrogation générale dont la matrice était : et si x diffèrait de x ? – un individu, une société, un ensemble, une unité quelconque⁵ ». On doit en particulier à Hegel d'avoir introduit, contre l'identité de l'identique, l'idée selon laquelle l'identité suppose la négation d'elle-même afin d'être son propre devenir et donc que la véritable identité inclut nécessairement la différence. Cela étant, l'identité a classiquement supposé une théorie de l'essence ou de la substance, donc ce qui est un substrat hors des contingences, à l'inverse du

2. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, leçon du 16 novembre 1976.

3. Cf. le chapitre « L'identification » dans Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), Paris, PUF, 2011. Sur cette question, cf. Erik Porge, *Lettres du symptôme. Versions de l'identification*, Toulouse Érès, 2012 (en particulier le chapitre 8) ; Sidi Askofaré, « L'identification au symptôme », *Essaim*, n° 18, Toulouse, Érès, 2007, p. 61-76.

4. Cf. par exemple le petit opuscule de Jean-Luc Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010, qui a été une réaction au débat lancé en 2009 par le gouvernement alors en place sur « l'identité nationale ».

5. *Ibid.*, p. 25-26.

sujet lacanien qui, désubstantialisé, est délié de tout dispositif de l'essence ou de la nature.

Notons alors que l'identité, comme forme statique de *l'être soi*, prend curieusement aujourd'hui des atours très imaginaires, bien loin des anciennes théories (par exemple à propos de l'âme). On prélève un *trait particulier* pour en faire l'identité substantielle du soi. Les dispositifs contemporains de l'identité isolent ainsi une marque, un attribut ou un prédicat, qui devient l'invariant de l'identité personnelle et collective. On a ici un rapport apparent – seulement apparent, parce que ce n'est qu'une lecture de surface – avec l'identification, qui a aussi affaire dans une certaine configuration à un trait que Freud appelle le trait unique, *einzigiger Zug*, afin de différencier trois modes d'identification : l'identification au père, l'identification à un trait unique et l'identification hystérique⁶. La deuxième identification a une valeur régressive en prélevant un trait de l'objet perdu. Or, en contexte contemporain, prendre un trait comme invariant de l'identité est une « imaginarisation » de l'identité. On fait d'un trait particulier (justement variable) l'essence d'une chose. Toutefois, la question principale qui se pose concerne le principe d'identité en tant que tel, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il y a une identité à soi constitutive d'une identité subjective capable d'assurer au sujet une consistance propre. Or, avec la découverte de l'inconscient, la psychanalyse a introduit une faille dans le principe d'identité : le sujet est constitué, non comme identique à soi, mais en tant que *non identique à soi*. D'une certaine manière, on en trouve précocement une expression dans les *Confessions* de saint Augustin lorsqu'il établit un rapport complexe entre un « dehors » et un « dedans » – qui aura beaucoup inspiré Lacan – en s'adressant à Dieu par ces mots : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*, tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même⁷. » C'est aussi ce que souligne Agamben lorsque ce qu'il désigne comme « l'être-tel » trouve sa formule non dans $x = x$, mais dans une condition d'appartenance où « il y a un x tel qu'il appartient à y ⁸ ».

b) En second lieu, on notera que l'identité s'organise selon un principe de *différenciation*. S'il s'agit d'établir le « même » ou la « mêmété » d'une chose et d'une autre chose, l'identité ne se compose qu'au regard de ce qui *n'est pas elle*. C'est la différence avec d'autres que soi qui sert à instaurer le même de l'identité. On a ici tout un versant imaginaire des identités composées sous une forme collective. Le « nous » des identités – ce qui fait le « nous » qualifié par un certain

6. Cf. Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 45.

7. Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 382.

8. Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, p. 10.

nombre de propriétés – exige que soit posé ce qui n'est « pas nous », ce qui est « hors de nous » et donc ce dont on peut se différencier. Freud l'a mis notamment en lumière dans *Malaise dans la culture* au moment de commenter le commandement ancien : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il relève que la communauté fraternelle, la communauté de ceux qui se reconnaissent entre eux, se construit en s'identifiant à un certain nombre de traits communs, de prédicats repérables. C'est ce qui permet sur un plan imaginaire d'élaborer un sentiment d'appartenance, de faire lien, corps, communauté, etc. Freud ajoute alors que ce processus d'unification suppose en même temps qu'on puisse identifier ceux qui ne font pas partie de cet ensemble et qui en sont donc exclus. Comment en effet composer un ensemble sans soustraire *au moins une* catégorie que l'on identifie pour la retirer de la somme constituée ? Comment définir l'identité qui fait le trait d'union de l'« entre-nous » sans le support de ce qui est « hors-de-nous » et que l'on peut isoler ou tenir à distance ? Les marques communes de l'identité n'ont de valeur que pour autant que l'on puisse aussi vérifier que d'autres en sont privés.

De ce point de vue, Lacan relevait le paradoxe selon lequel la fraternité est toujours ce qui isole plus ou moins et qu'elle a donc toujours une dimension exclusive. « Je ne connais – écrit-il – qu'une seule origine de la fraternité, c'est la ségrégation⁹. » Certes, il s'agit pour Lacan de signaler que toute culture suppose d'exclure une part de jouissance, de la tenir dans un dehors, et un « dehors » qui occupe en réalité la place centrale à la manière d'un « extime ». Toutefois, on peut aussi entendre cet énoncé comme un fait ségrégatif par lequel le « nous » de l'identité suppose une différenciation avec ce qui n'est « pas nous ». Autrement dit, l'identité commune dépend du sentiment de posséder ensemble ce que d'autres sont supposés ne pas avoir. À l'inverse, le sentiment partagé d'être rejeté ou stigmatisé permet de faire corps et de constituer l'identité d'un groupe, par exemple minoritaire ou marginalisé pour des raisons culturelles, religieuses, sexuelles, etc. Dans cette perspective, Freud peut conclure qu'il « est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups¹⁰ ».

Encore une fois : il nous faudra sur ce plan considérer la façon dont l'identification peut opérer à l'envers de l'identité en composant plutôt une *non-identité de l'identité*. Pour l'instant, relevons ce qu'Agamben déploie dans sa théorie de la singularité quelconque lorsqu'il oppose la *singularité* au régime des identités, c'est-à-dire ce qui fait qu'une singularité ne dispose justement d'aucune identité, mais qu'elle est toujours soustraite aux identités dans leur diversité. Agamben

9. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 132.

10. Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), Paris, PUF, 1995, p. 56.

note le caractère radicalement « a-social » de la singularité, à la différence des identités que tout régime social et politique dispose sous des formes multiples. Ce qui importe pour l'État, dit-il, ce n'est jamais « la singularité comme telle, mais seulement son inclusion dans une identité quelconque ¹¹ ». Et juste avant : « L'État peut reconnaître n'importe quelle revendication d'identité [...], mais que des singularités constituent une communauté sans revendiquer une identité [...] c'est ce que l'État ne peut tolérer ¹². » Il y a donc opposition entre, d'un côté, le *commun des identités*, c'est-à-dire un « commun » composé par un certain nombre de traits, d'attributs, de propriétés, qui forment une appartenance, et, d'un autre côté, le *commun des singularités*, c'est-à-dire un commun qui n'est pas composé par une propriété, mais par une « impropriété », donc par ce qui ne prend pas place dans un ensemble. Peut-être ne sommes-nous pas si éloignés ici du symptôme considéré comme singularité radicale et d'une identification au symptôme comme formalisation de cet « impropre » que chacun a en propre, et donc de cette intime « impropriété ». Agamben le définit avec la notion de singularité *quelconque*. Il reprend le « quelconque » du latin scolastique *quodlibet*, qu'on traduit habituellement par « n'importe lequel », « celui qu'on voudra », « indifféremment », alors qu'en latin il signifie l'inverse, c'est-à-dire non pas n'importe lequel, mais « l'être tel que de toute façon il importe ¹³ ». La singularité est dite *quelconque* dans le sens où elle pose la question de savoir ce qui fait « l'être tel que de toute façon il importe ». Or, à cette question, la réponse d'Agamben consiste à dire que la singularité quelconque est celle qui se trouve retirée de « son appartenance à telle ou telle propriété, qui l'identifie comme membre de tel ou tel ensemble, de telle ou telle classe ¹⁴ ». Bref, c'est une singularité soustraite aux identités.

c) On relèvera enfin un troisième élément à propos de l'identité avant de parvenir, par distinction, au problème de l'identification. Dans son séminaire *Que signifie changer le monde ?*, parmi plusieurs aspects, Alain Badiou pense l'identité comme ce qui incombe à chacun, ce qu'il ne choisit pas, parce que cela lui vient d'ailleurs que de lui-même ¹⁵. Autrement dit, l'identité est une prescription de l'Autre, du grand Autre, qui détermine des formes de soi sans qu'il s'agisse pour autant d'un sujet. En effet, un sujet – ce qui mérite ce nom-là de sujet – suppose toujours de surgir hors de la garantie de l'Autre en rompant, ou en prenant ses distances, avec ce qui fait l'identité. Il n'en reste pas moins qu'il y a une identité

11. Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, op. cit., p. 89.

12. *Ibid.*, p. 88.

13. *Ibid.*, p. 9.

14. *Ibid.*, p. 10.

15. Alain Badiou, *Le séminaire. Que signifie changer le monde ?*, Paris, Fayard, 2017.

que Badiou propose de définir par une double négation, dont il donne l'énoncé suivant : « En moi, l'élément proprement identitaire, c'est ce dont je ne peux pas dire que je ne le suis pas, bien que pour l'essentiel je n'y sois pour rien. » Si on en reste à cette formule, on peut en tout cas dire que l'identité ne dit pas ce que je suis ; elle ne désigne pas le sujet ; elle définit « ce dont je ne peux pas dire que je ne le suis pas, bien que pour l'essentiel je n'y sois pour rien ». Ce n'est pas le « je suis » ; c'est « ce dont je ne peux pas dire que je ne le suis pas », ce qui reste malgré tout, même par la négative, une façon de dire que *je le suis quand même*. C'est constitutif de ce que je suis. Cela étant, la double négation indique les formes contraignantes des identités composées et des héritages qui ne sont pas en mesure d'épingler le « je suis ». Il faut même dire – mais ici encore je m'avance vers la suite de mon propos – que ce que « je suis » est par définition soustrait à mon identité. C'est un trou dans l'identité ou, pour reprendre les mots d'Agamben, c'est une singularité quelconque retirée de son « appartenance à telle ou telle propriété ».

L'identification et le registre du trait

Comment le registre de l'identification se corrèle-t-il et peut-être aussi s'oppose-t-il au régime des identités constituées ? Cette question ne se règle pas de façon simple, car non seulement, comme l'indique Lacan dans le passage cité plus haut, l'identification « se cristallise dans des identités » – elle entretient donc avec elles des liens intrinsèques –, mais elle est aussi une forme d'identité en élaborant, par identification justement, du « même ». Lacan le remarque d'ailleurs, dès le début de son *Séminaire IX*, quand il relève ce qui dans l'identification « se pose comme identique, comme fondé dans la notion du même, et même, du même au même, avec tout ce que ceci soulève de difficultés ¹⁶ ». Après tout, le terme « identification », qui est un terme du XVII^e siècle, est un « faire identique », faire d'une chose l'identique d'une autre. On a tout un versant de l'identification qui n'est pas uniquement, parfois pas du tout, une façon d'avoir quelque chose *comme l'autre* ; l'identification vise plutôt *l'être de l'autre*, ce qui fait par exemple que l'identification au père n'est pas une imitation du père, une façon de le copier et de s'identifier à une part de lui, mais *une adresse au père*, donc une façon finalement de l'inventer, de « faire le père » par l'identification, selon une opération primordiale ¹⁷.

16. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IX, L'identification*, inédit, leçon du 15 novembre 1961.

17. Sur la dialectique de l'être et de l'avoir, cf. Claude Landman, « L'être et l'avoir. Une lecture lacanienne du concept d'identification chez Freud », *La revue lacanienne*, Toulouse, Érès, 2007, 4, p. 75-82 (première partie) ; *La revue lacanienne*, Toulouse, Érès, 2008, 1, p. 85-92 (seconde partie).

La question que pose Lacan est de savoir ce qui fait le « même » ou la « mêmeté » de l'identification. Et, au fond, le « même » de l'identification est-il semblable au « même » de l'identité ? S'agit-il du même « même », si je puis dire, ou d'un « même » qui serait d'un autre ordre ? Est-ce que l'*idem* de l'identité est l'envers de l'*idem* de l'identification ? La question est complexe car l'identification n'est pas une seule chose – Lacan en distingue trois registres chez Freud – et il s'agit de bien différencier en tout cas l'identification imaginaire de l'identification symbolique, de l'idéal du moi, ce que Lacan va désigner – reprenant le terme « trait unique » de Freud – par « trait unaire ». La thèse centrale consiste alors à soutenir que ce qui fait le « même » de l'identification symbolique c'est qu'il ne produit pas du même ; il produit de la *différence absolue* par le fait même du signifiant. Autrement dit, le « même » de l'identification est une caractéristique différentielle qui est constitutive du « un » en tant qu'il est ce qui se *compte pour un*, donc ce qui n'a pas d'équivalent. Finalement, on a une opposition entre deux *idem*, celui de l'identité et celui de l'identification, même s'il s'agira aussi de les articuler, non que l'identité soit le support des identifications, mais au contraire que les identités sont une production secondaire de l'identification. La différence entre identification et identité, c'est que l'identification est tenue par Lacan comme un rapport au signifiant et c'est par le signifiant que s'établit le « un » du compte pour un. Dans le *Séminaire IX*, Lacan entreprend de délier l'identification de toute une attache à l'imaginaire pour la situer dans son organisation signifiante. Je relève trois points à propos de l'identification symbolique dans son rapport à l'identité.

a) Dans le séminaire *L'identification*, Lacan s'intéresse essentiellement à la deuxième des trois identifications freudiennes, celle que Freud qualifie d'identification régressive et qui réside dans le fait de prélever un trait de l'objet au moment de sa disparition : un détail corporel, une intonation, un geste, etc. Lacan reprend la notion freudienne de « trait unique » en tant que fonction du « un » pour lui substituer le « trait unaire » comme « support comme tel de la différence », ce qui n'est pas sans un glissement sémantique modifiant sa signification et sa portée¹⁸. Ce qui semble être chez Lacan une reprise de Freud ouvre en réalité une nouvelle perspective assez éloignée de l'enracinement freudien, peut-être même une déconstruction de l'identification freudienne. Lacan soutient le trait unaire comme « Un » radical de l'identification symbolique, c'est-à-dire ce qui fait que l'on peut se compter pour Un, pour unique et singulier, dans le registre du signifiant. Autrement dit, l'identification constitue un trou dans l'identité à soi-même, un trou que cherche à combler le régime des identités

18. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IX, L'identification*, inédit, leçon du 13 décembre 1961.

sans y parvenir. Au contraire, l'identification – qui est toujours une identification de rencontre, contingente, liée à un certain hasard – ne fait que désigner ce trou de l'identité à soi avec ce que Lacan appelle le manque-à-être. Dans ce dispositif, l'identification ne délivre pas une identité ; elle est au contraire non identitaire ; elle n'appartient pas davantage au registre du sens ; elle est « hors sens » ; elle est une identification de signifiant par un trait qui n'est attaché à aucune signification.

b) On peut alors reprendre le célèbre dispositif du « stade du miroir » qui justement articule, donc aussi distingue, identification symbolique et identité, ou, si l'on veut, identification symbolique et identification imaginaire. Il est inutile de rappeler le développement de Lacan à propos de ce moment paradigmatique où l'enfant dans les bras de sa mère – ou disons en présence de l'Autre – se reconnaît dans une image unifiée de lui-même, avec un sentiment de jubilation qui est aussi une capture puisqu'il ne cessera plus de se confondre avec une image de lui, un moi idéal, une image supposée aimable de lui-même. Le stade du miroir n'est pas construit par le simple reflet de soi, ni même par le fait que l'Autre nomme une image de soi dans laquelle il est possible de se reconnaître. Le cœur du dispositif du stade du miroir – et qu'a bien relevé par exemple Jean Oury ou Henri Rey-Flaud – tient en ceci que l'image est constituée par ce moment décisif où l'enfant se retourne vers l'adulte qui le porte et présente au miroir, non pas sa face, mais sa nuque, autrement dit le point où il *ne se voit pas*¹⁹. L'identité ne se constitue pas dans un rapport simple à l'image, mais en fonction de ce qui échappe au champ de la représentation et qui est non spécularisable. Or c'est l'identification à ce point hors du champ de la représentation qui ouvre justement la multiplicité des *formes représentatives* de soi. Pour le dire en d'autres termes, c'est un point absolument hors sens, dépourvu de toute signification, qui ouvre la production

19. Jean Oury parle à ce propos de « point de rassemblement » ou de « zéro absolu », ou encore de « centre de gravité ». Quelqu'un qui n'est pas schizophrène, écrit-il, « comme Lacan le dit : il est du côté du "Y a d'l'Un". Or, chez les schizophrènes il n'y a pas "d'l'Un". Et c'est ça qu'on ressent. Chez nous les *normopathes* "y a d'l'Un". Et quand un normopathe arrive, qu'il soit obsessionnel, hystérique, etc., plus ou moins dépersonnalisé, on n'est pas "surpris". Toute sa personnalité se rassemble en un point. C'est un peu bizarre de le dire comme ça. J'avais retenu une expression d'un écrivain, Marcel Jouhandeau, il y a longtemps, qui disait que ce qui compte dans la personnalité de quelqu'un c'est que tout se rassemble en un point : la nuque. Tout tourne autour de là, bien que ça puisse être autre chose que la nuque. Ça se rassemble en un point » (« Analyse structurale et métapsychologie », *Psychoanalytische Perspectieven*, n° 27, 2009, p. 166). Prenant la même référence, Henri Rey-Flaud relève également de son côté qu'« au moment où il se retourne et présente au miroir la face qu'il ne verra jamais, l'enfant soumet ainsi à la sanction de l'Autre non pas son image dans le miroir, comme on le lit généralement, mais le trait non spécularisable qui est, comme disait Jouhandeau, inscrit sur la nuque de chaque homme comme insigne de son identité symbolique (idéal du moi) » (*Je ne comprends pas de quoi vous parlez. Pourquoi refusons-nous de reconnaître la réalité ?*, Paris, Aubier, 2014, p. 265-266).

du sens. Le sens ne vient pas du sens ; il est issu de ce qui lui est hétérogène, de ce qui n'entre pas dans son économie. De la même manière, l'identité – dans ses compositions imaginaires – ne peut venir que de ce qui n'est pas d'elle et qui est constitutif de l'idéal du moi. Il y a donc bien corrélation entre l'identité et l'identification dans le sens où le sujet n'a d'image – donc de forme représentative de lui-même – que s'il échappe au miroir, c'est-à-dire s'il se rassemble en un point dans le symbolique, un trait unaire.

c) Avant de parvenir à une brève conclusion, je propose d'illustrer cette question de l'identification et du trait unaire par une petite scène de la littérature chrétienne qui mérite le détour. Dans cette péricope, il est justement question d'un trait, et d'un trait tout à fait unique, puisque c'est le seul récit évangélique où l'on voit le Christ écrire, mais écrire sur le sable un trait, ou plutôt deux traits, puisqu'il y a redoublement d'une trace. Il s'agit de l'épisode dit de la femme adultère, qui se trouve au chapitre 8 de l'Évangile selon saint Jean. Rappelons que le récit met en scène une femme (dont personne ne dit le nom) surprise en situation d'adultère. La loi religieuse évoquée indiquant qu'elle doit être lapidée, on la conduit devant le Christ pour savoir quel sera son jugement. Les scribes et les docteurs de la loi sont décrits comme étant en cercle autour d'elle et le terme « adultère » fonctionne comme une façon d'épingler l'identité de cette femme sous un signifiant qui est censé définir ce qu'elle est. Le terme grec utilisé pour dire le moment où elle a été surprise est *catalepsie*, qui signifie le fait d'être saisi comme on est pris par surprise lors d'une attaque et qui marque aussi une position figée, une sorte de pétrification comme l'est une statue. Pour toute réponse, le récit rapporte que le Christ recourt à l'écrit, se baissant, marquant le sol avec son doigt, avant de conclure par la célèbre sentence : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre. » Il se baisse alors de nouveau pour tracer une seconde fois un trait sur le sol.

Il n'y a donc pas une seule écriture ; il y a deux écritures avec deux verbes grecs qui les deux fois ne sont pas tout à fait les mêmes. Il n'y a donc pas simple répétition, mais deux traits qui sont à la fois différents et corrélés. La première fois, le verbe grec utilisé est *katagraphhein* ; la seconde fois, au lieu du verbe *katagraphhein*, on trouve le verbe simple *graphein*. Dans la littérature néotestamentaire, *katagraphhein* est un hapax – une seule utilisation donc – alors qu'on trouve plus de cinq cents fois le verbe *graphein*. Comment les différencier ? Si on consulte un bon dictionnaire grec-français comme le Bailly, on trouve des indications précieuses : *katagraphhein* signifie d'abord égratigner, écorcher, ou même fendre avec quelque chose qui marque un peu en profondeur. On trouve aussi le sens de graver, inscrire, mais dans tous les cas il s'agit d'une écriture réduite à sa plus simple

expression, comme un glyphe, une marque creusée, à l'exemple des signes découverts dans certaines grottes préhistoriques. Comment l'interpréter ? Sans doute, par ce trait qui, dépourvu de toute signification, a pour fonction de référer l'être de cette femme à une identification de signifiant, une identification qui déjoue les régimes de l'identité. À la question « Qui est-elle ? Qui es-tu ? » ne répond pas une identité, mais ce qui est hétérogène à toute identité. Un « Tu n'es pas ça ».

Le verbe utilisé la seconde fois où le Christ se penche sur le sol pour écrire est *graphein*, et non plus *katagraphhein*. L'ordre est précis et il n'est pas réversible : un *graphein* succède au *katagraphhein* et pas l'inverse. *Graphein* a un sens proche de *katagraphhein*, mais le Bailly note qu'il désigne le fait d'écrire quelque chose, de rédiger, avec donc ce qui a un contenu de sens, alors que *katagraphhein* désigne le signifiant réduit à sa simple matérialité. Autrement dit, *graphein* est un effet de sens de *katagraphhein* ; il est une écriture représentative qui est rendue possible par un trait ou un signe dépourvu du sens ; il est donc une production des identités sans qu'aucune identité puisse désigner le sujet dans ce qu'il est, c'est-à-dire ce qui fait l'inscription du trait dans le mouvement même de son effacement, donc ce qui *inscrit* ce qui ne *s'écrit pas*.

Brève conclusion

Terminons simplement par quelques mots sur le commun, non pas – même s'il faudrait s'y attarder – sur la façon dont Freud a aussi pensé l'identification dans le cadre d'une psychanalyse du collectif, mais surtout à propos de savoir comment articuler ce qui dépose le régime des identités avec ce qu'on appelle, un peu banalement, le *vivre-ensemble*, dont nul n'ignore la nécessité. La question du symptôme prendrait place ici certainement comme ce qui du plus singulier doit s'agencer à du commun. Soulignons en tout cas que l'identification, en tant qu'elle contient une opération de différenciation radicale, constitue précisément le commun et le lien social. Quand cela est en déficit, ou trop malmené, nous obtenons une identité grégaire, celle du troupeau, ou de la masse, que nous célébrons aujourd'hui faussement sous le nom d'individualisme, confondant l'individu et le sujet.