

## Jean-Pierre Drapier

### La singularité *versus* l'identité (ou *vice versa*) \*

Ce titre m'est venu à la lecture du livre de Paul Audi *Troublante identité*, qui, à vrai dire, mérite ce titre en tant qu'il (l'auteur) se prend pour le sujet et donc comme l'objet de sa recherche sur l'identité. Mais cet ouvrage pourrait tout autant s'intituler « Troublantes identités », au pluriel donc, ou même « Trouble(s) dans l'identité », tant il interroge un des enjeux de notre époque : la particularité identitaire contre la singularité. Enjeux que s'efforce aussi de cerner notre III<sup>e</sup> Convention européenne avec ses deux titres complémentaires et mis en tension : « L'éthique de la singularité » et « L'impératif du lien social ».

Nul besoin d'être sociologue ou psychanalyste pour que nous saute à la figure un des paradoxes du monde et des discours contemporains : plus les assises identitaires traditionnelles tremblent sur leurs bases, plus s'affermissent des revendications identitaires communautaires. Cela ne veut pas dire que nous ayons à être dans la nostalgie des premières, pas plus d'ailleurs que dans l'esbaudissement des secondes, fût-ce au prix de la modernité.

D'un côté, tout fiche le camp au niveau des repères et des insignes identificatoires *vintage*, dirais-je. Je vais décliner ceux qui me paraissent avoir été princes et en voie de déliquescence.

- L'identité sociale se resserrait autour de la valeur travail, de l'identité professionnelle et de l'appartenance de classe. Pendant des millénaires, le travail a assigné (le mot n'est pas trop fort) une place au sujet en plus des moyens de subsistance. Elle pouvait même être un insigne transmis entre les générations, et le système économique était, du régime féodal au capitalisme de papa, au service de sa pérennité : on était mineur ou boulanger ou patron de père en fils. Or, l'emballlement de la machinerie capitaliste poussant au rendement le plus élevé possible d'une part, et d'autre part les avancées technologiques considérables (numérisation, robotisation, etc.) font que la nécessité d'un individu à un poste de travail devient aléatoire. Par ailleurs, le monde qui se consume à force d'être consommé

n'incline pas les jeunes générations à se reconnaître dans le mythe de la croissance comme progrès et à s'y inscrire comme travailleur. D'où un repère qui s'estompe : le travail perd sa fonction sociale pour n'être plus qu'un moyen de consommer les objets toujours plus nombreux et obsolètes que proposent la technologie et le capitalisme. Il y a là une véritable aporie : la séparation toujours plus profonde du consommateur et du producteur.

- L'identité sexuelle, que ce soit sur le plan de la sexuation qui était fort simple (côté femme ou côté homme) ou sur le plan de la sexualité qui se définissait comme binaire, dite homo ou hétérosexuelle, était une norme ; transgressée ou non, mais une norme. Or, avec le genre et la déclinaison presque à l'infini des modes de sexualité, la complexification devient la règle et du coup la norme ou la transgression comme identités n'ont plus de sens. L'usage identitaire de la jouissance et même au-delà, du corps pulsionnel (qui est celui que le nourrisson découvre dans le miroir), est à la base de l'identification narcissique qui détache le sujet de l'Autre. Cela fait la singularité de chaque-Un. Cette singularité était renforcée par la répression sociale de la jouissance alors que sa promotion actuelle par le biais de sa communautarisation entraîne un passage du singulier au particulier. Du fait d'habiter le langage et d'être habité, contaminé par lui, le sexe chez le parlêtre est une réalité discursive. Ce qui a changé, c'est le discours (et les actes de la médecine et de la science, faut-il ajouter) : il est difficile d'en rester à notre époque à la réalité de deux sexes, homme ou femme. Je vous renvoie au livre essai/témoignage de Maggie Nelson *Les Argonautes*, qui montre que certains ne sont plus dans le choix d'être à gauche ou à droite du tableau de la sexuation, de se définir, en tout cas d'une manière pérenne et stable, comme étant ou ayant le phallus.

- Le père avec le mythe œdipien sont en berne alors que, comme le souligne Colette Soler dans la suite de Lacan, « c'est ce qu'impliquait déjà la métaphore œdipienne qui devait permettre à un sujet d'asseoir la première strate de son assise identitaire grâce au signifiant du phallus, et de résoudre ainsi ce que Lacan nommait "l'énigme" de son "ineffable et stupide existence", aussi bien que de son "être de vivant" en l'inscrivant dans une lignée de désir aussi réduite soit-elle ». Elle ajoute : « On ne peut ignorer évidemment que ce réglage type [...] est aujourd'hui mis en question dans notre culture <sup>1</sup>. »

- Et ne parlons pas de la religion, la vraie selon Lacan – la catholique et romaine –, ou des idéaux politiques traditionnels, ou de l'identification à une nation, alors que le brassage dû à la mondialisation et à une planète qui brûle rend le prochain de moins en moins identique.

Or, à tous ces troubles dans l'identité, à toutes ces remises en cause d'insignes centenaires, voire plus, répond une extraordinaire rigidification, où il n'est plus possible de sortir sans être défini ou sans se définir par un trait identificatoire qui rabat le sujet sur une nouvelle norme telle que par exemple la norme LGBTQI+ (et si j'en ai oublié, je suis sûr de me faire conspuer), une origine ethnique ou au moins géographique, une appartenance communautaire, etc. Tout se passe comme si ces traits particuliers servaient de nouveaux réglages types, pour reprendre une expression heuristique de Colette Soler. Le sujet se range dans une *particularité*, c'est-à-dire un trait qu'il partage avec d'autres, sa communauté – trans, anorexique, hyperactif, musulman, dys-ce que vous voulez, hutu, serbe, français, etc. À notre époque, ces communautés vont consister sur le Net et devenir prescriptives et prosélytes avec une demande : que les appelés se conforment aux canons de la communauté. La définition par un trait de plus en plus particulier amène à la multiplication et au resserrement des communautés, exemples très visibles en ce qui touche le sexe. *L'homonormativité* prend place à côté de l'hétéronormativité, les promesses de la médecine transgenre la rendent banale, même pour des enfants ou des adolescents. Loin de sortir d'une case, on se retrouve dans une autre plus étroite. Au lieu d'être dans une identification basée sur une dualité singularité/universel, on passe à une identité de particularité.

On peut faire le parallèle avec la nosographie psychiatrique : avec le DSM, celle-ci est passée d'une catégorisation structurelle à une catégorisation basée sur la description d'un symptôme, symptôme au sens médical, c'est-à-dire non subjectivé, un signe de fait. Le résultat ne s'est pas fait attendre : en quelques années le nombre d'items est passé de quelques dizaines à plus de 600 dans le DSM 5 TR. Car pas plus que pour la sexualité on ne peut serrer la singularité symptomatique par le biais des particularités : bien pire, là où il était revendiqué que cela donnerait plus de liberté(s), plus de souplesse, cela aboutit au contraire. Pour garder l'exemple nosographique, notons comment ces discours enferment les enfants dans tel ou tel trouble, prescrivant tel ou tel médicament ou telle ou telle thérapie – à l'exclusion de la psychanalyse bien entendu, puisqu'elle se préoccupe du singulier.

Être identifié à telle ou telle particularité entraîne inéluctablement l'économie pour le sujet d'interroger la singularité de son rapport au symptôme ou à son choix genré ou de sexualité. Un « je suis bipolaire » ou « je suis trans » s'accompagne d'un « c'est comme ça », à entendre comme un « c'est comme ça pour tous ceux de l'ensemble auquel j'appartiens ». Et ne cherchons pas une causalité qui me soit propre, restons-en aux causalités

génétiques, sociologiques, culturelles, etc. Alors qu'il n'est pas défini que par ses particularités génétiques, sociologiques ou culturelles, et en tant que sujet il a des coordonnées qui lui sont propres, détachables de sa communauté particulière. L'identité définie par la particularité coupe le sujet aussi bien de sa singularité que de l'universel de son statut de parlêtre, membre de la grande fraternité des « épars désassortis ». C'est une identité contre.

Dans *Retour à Reims* <sup>2</sup>, Didier Eribon fait une lecture magistrale de l'assignation de classe et géographique et de ses effets sur le devenir professionnel, sur les corps et la santé et sur la sexualité. Mais il s'arc-boute sur cette seule lecture sociologique pour refuser, se refuser même, à une réflexion au niveau du sujet, pour refuser toute place à la psychanalyse et rester à des particularités d'ensembles, ensembles au sens mathématique du terme. Comme si l'exception n'était pas nécessaire à fonder l'universel du pour-tous et venait réfuter sa démonstration. Or, il se serait réfléchi comme objet de recherche, il aurait été obligé de passer du particulier au singulier : pourquoi moi, Didier Eribon, issu de la même classe sociale, du même environnement familial et géographique, ai-je connu un destin différent de mes frères et de mes camarades de classe ? Il se débarrasse vite de cette question en évoquant le bon-heur de bonnes rencontres, en feignant d'ignorer que celles-ci ont eu lieu alors que sa trajectoire avait déjà notablement dévié de celles de ses frères et comparses depuis son jeune âge. Cela l'amènerait à analyser des coordonnées symboliques, imaginaires, signifiantes qui lui sont singulières, qu'il ne partage pas avec les autres éléments de son sous-ensemble et qui lui donnent son identité réelle : ce en quoi il n'est pas identique.

Je distinguerais ainsi deux identités : l'identité-particularité et l'identité-singularité.

L'identité-particularité enferme dans un sous-ensemble, celui des A qui possèdent le trait X, sous-ensemble forcément défini par rapport à d'autres sous-ensembles, ceux qui sont non-X, qui ne possèdent pas le trait X ; c'est l'identité des identiques, avec la fallace de la promotion de l'individu. Or, cette promotion de l'individualisme et d'une jouissance à tout (les) prix, se fait au prix de la différence absolue, celle du sujet dans son rapport au désir, à la jouissance et au symptôme. Elle enferme le sujet dans ce qu'il faut bien appeler une identité gluante, reposant sur un trait, bien souvent un comportement. Or, pour Lacan, celui-ci n'est que « maniement » et « usage de son moi <sup>3</sup> », moi que le même Lacan a défini de longue date comme n'étant qu'une « fonction de méconnaissance ». Méconnaissance de

quoi ? Fondamentalement du sujet de l'inconscient, de ce qui fait la singularité de chaque-Un.

Et il y a l'identité-singularité qui laisse le sujet seul de son sous-ensemble et par là même le laisse dans l'universel ensemble des humains. Identique à tous et à personne, comme chaque-Un. C'est par cette singularité même qu'il peut se dire aussi différent de son *alter ego* de sexe, de classe, ethnique, qu'identique au plus éloigné. Et ainsi être aussi unique qu'universel.

C'est dans cette démarche que j'inscrirais une autre « transfuge de classe » qui me semble avoir pris en compte cette dimension (ce qui explique sans doute la reconnaissance universelle par le prix Nobel) : Annie Ernaux. Il y a une congruence entre sa démarche d'écrivaine et ce que Lacan assigne comme dimension à la psychanalyse, à la suite de Freud, « dans la façon de prendre un cas dans sa singularité. [...] Cela veut dire essentiellement que, pour lui [Freud], l'intérêt, l'essence, le fondement, la dimension propre de l'analyse, c'est la réintégration par le sujet de son histoire jusqu'à ses dernières limites sensibles, c'est à dire jusqu'à une dimension qui dépasse de beaucoup les limites individuelles <sup>4</sup>. » C'est pour cela que Dora ou le petit Hans nous parlent, sont des paradigmes des conflits névrotiques.

Mais pourquoi pousser une histoire jusqu'aux dernières limites sensibles la fait-elle dépasser les limites individuelles ? Y aurait-il un inconscient collectif ainsi rejoint ? Ce n'est pas la thèse lacanienne : si pour Lacan le social c'est l'inconscient, ce n'est pas parce que nous partageons un inconscient mais parce que nous baignons tous dans le même bain de langage, c'est-à-dire une langue mais, au-delà, des discours propres à une civilisation, à une époque mais aussi à un milieu social. C'est aussi la thèse et le point de départ d'Ernaux :

Il n'y a pas de vraie mémoire de soi [...] Pour atteindre la réalité d'alors, elle [la mémoire] doit interroger les discours dans lesquels elle était prise, dite, mettre au jour les langages qui me constituaient [...] Me servir de ces mots, dont certains exercent encore sur moi leur pesanteur <sup>5</sup>.

Cet universel qui définit les parlêtres que nous sommes, tous assujettis au langage qui nous constitue, elle le tresse au particulier d'une position sociale, d'un rapport particulier à la langue, aux mots, avec des significations propres à son milieu social, une classe ouvrière semi-rurale, mais aussi géographique, une petite ville de Normandie, aussi bien que culturel, catholique et peu instruit. Cet effort permanent qui traverse toute l'œuvre et parfois arrête le récit, voire à certaines époques l'écriture, n'est autre que l'effort de l'analysant pour se mettre au clair avec les coordonnées

signifiantes, les rets signifiants dans lesquels nous sommes pris avant même de naître, avant même que d'être.

Travail difficile pour elle qui l'amène à interroger sans cesse son écriture, son style, et a abouti à ce que j'appelle non pas une écriture blanche mais une écriture clinique, dépouillée de toutes fioritures littéraires ou psychologisantes, à une éthique de l'ascèse dans son écriture. Je cite : « Cette façon d'écrire, qui me semble aller dans le sens de la vérité, m'aide à sortir de la solitude et de l'obscurité du souvenir individuel, par la découverte d'une signification plus générale <sup>6</sup>. » Propos que l'on retrouve explicité dans *L'Écriture comme un couteau* : « Ce qui compte c'est l'intentionnalité d'un texte qui n'est pas dans la recherche d'un moi ou de ce qui me fait écrire, mais dans une immersion dans la réalité supposant la perte du moi – laquelle, certes, est à mettre en relation avec le social, le sexuel, etc. ! – et une fusion dans le "on" et le "nous" <sup>7</sup>. » D'ailleurs, n'est-ce pas la conclusion à tirer de ce que nous dit Paul Audi : « Si singulier qu'il veuille être, le je ne s'adosse-t-il pas à un nous <sup>8</sup> ? » C'est une démarche profondément éthique. Mais de quelle éthique s'agit-il ? Car à chaque discours son éthique.

C'est une éthique qui n'est pas celle de l'hystérique – que l'on pourrait peut-être définir comme « être l'unique » –, ni celle du maître – éthique du pour tous et du « faut que ça marche » –, ni de l'universitaire – éthique du vrai –, mais une éthique proche de celle de l'analyste. Comme il est écrit dans l'argument pour Madrid, une éthique qui n'est pas unipolaire : d'un côté, une éthique du désir et du Bien-dire et donc « qui en rest[e] malgré tout à la structure et à l'universel », mais, d'un autre côté, ce qu'il faut bien appeler une éthique de la singularité, qui « se glisse entre le particulier et l'universel, passe par "l'historisation", donc par des voies originales, des traits distinctifs accentués parfois à l'excès ». Nulle trace chez Ernaux de cet « à l'excès » qui défait les liens sociaux, confond singularité subjective et individualisme et fait de la particularité un nouveau trait d'identification communautariste. Au contraire, elle se fait passante de son *historisation* et n'a de cesse d'adosser son je à un nous. C'est ce qui pour elle pose un problème d'écriture et de style : dans maints endroits de ses livres mais en particulier dans *L'Atelier noir* et dans *L'Écriture comme un couteau* – que j'ai déjà cité et dont je trouve le titre sublime –, elle se pose la question de qui elle va parler. De son moi, de la femme, d'une femme de telle époque, tel habitus social, des femmes ? Est-ce alors le je, le on ou le nous qui convient ? Ou une alternance de pronoms ? Et comment, de sa place de transfuge de classe ? Je cite : « Peut-être éprouve-t-il plus qu'un autre écrivain la fragilité de la nomination des choses, plus qu'un autre est-il au cœur de *l'impérialisme de la langue* dont parle Barthes <sup>9</sup>. » En 2008, elle fera le parallèle

entre les transfuges de classe et les exilés, les immigrés, tous confrontés à un exil de leur langue et à l'impérialisme d'une autre langue.

À ce propos, je voudrais vous inviter à lire comment se débat avec la langue et la nomination une exilée, Polina Panassenko, dans *Tenir sa langue*<sup>10</sup>. Comme Annie Ernaux, elle éprouve « plus qu'un autre » cet impérialisme de la langue, mais n'est-ce pas ce « plus qu'un autre » qui fait que les affres de l'exilée ou de la transfuge de classe nous touchent : il y a un universel des parlêtres aux prises avec l'impérialisme du langage. C'est-à-dire l'Autre qui nous aliène et par lequel il faut pourtant passer pour s'en libérer, dont il faut reprendre les signifiants pour accéder à la parole, à une parole singulière.

---

\*<sup>↑</sup> Intervention à l'après-midi préparatoire de la Convention européenne de l'IFCL de Madrid sur « L'éthique de la singularité », à Toulouse, le 3 juin 2023.

- 1.<sup>↑</sup> C. Soler, *Lacan, lecteur de Joyce*, Paris, PUF, 2015, p. 33.
- 2.<sup>↑</sup> D. Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, 2009.
- 3.<sup>↑</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 16.
- 4.<sup>↑</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 18-19.
- 5.<sup>↑</sup> A. Ernaux, *La Honte*, Paris, Gallimard, 1997, p. 37.
- 6.<sup>↑</sup> A. Ernaux, *Une femme*, Paris, Gallimard, 1987, p. 52.
- 7.<sup>↑</sup> A. Ernaux, *L'Écriture comme un couteau*, Paris, Gallimard, 2011.
- 8.<sup>↑</sup> P. Audi, *Troublante identité*, Paris, Stock, 2022, p. 162.
- 9.<sup>↑</sup> A. Ernaux, *L'Atelier noir*, Paris, Gallimard, 2022, p. 16.
- 10.<sup>↑</sup> P. Panassenko, *Tenir sa langue*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2022.