

Journées de l'IF : *L'éthique de la singularité*

Mario Binasco

Singularités, saints et analystes

Nous sommes invités à travailler sur le thème de « L'éthique de la singularité », évidemment en partant du principe que cela nous permettra de mieux nous concentrer sur les enjeux de l'éthique que nous considérons comme la nôtre, l'éthique de la psychanalyse. Le titre, utilisant l'article déterminatif, « l'éthique », semble nous inviter à parler de cette éthique au singulier : n'y aurait-il alors qu'une seule éthique de la singularité ? Dans ce cas, il faudrait au moins montrer comment elle s'inscrit dans l'éthique de la psychanalyse, ou plutôt comment l'éthique de la psychanalyse serait un cas particulier de cette éthique ; l'éthique du bien-dire est-elle une éthique que l'on pourrait appeler « de la singularité » ? Et s'il y avait plusieurs éthiques de la singularité ? Après tout, la question ne semble pas manifestement infondée.

Mais, comme le soutenait Lacan, avant de travailler sur les réponses, il faut situer les questions. Comment situer celle qui constitue notre thème ? La voie que j'ai choisie est de partir des trois registres réel, symbolique et imaginaire, afin d'interroger, avant le terme d'éthique, celui de « singularité ».

Une première acception plus ou moins courante dans nos différentes langues situe la singularité dans l'imaginaire. La singularité équivaut à « être singulier » au sens de paraître l'être. La singularité concernerait la manière de se présenter : se revêtir d'une image « singulièrement » différente de ce qui est commun, une image inédite, qui soit « unique » dans un champ de comparaison et de sérialisation – une excentricité qui résulte de processus de comparaison entre différentes formes. Ce type de « singularité » peut être recherché (comme l'indique aussi le terme d'« élégance recherchée », qui a cependant un sens plus esthétique qu'éthique). L'obtention de cette sorte de « singularité » peut être proposée à la volonté comme un but ou une fin, mais pouvons-nous vraiment dire qu'elle fonde ou qualifie une éthique ? « Originalité » est un autre nom pour cela : on peut vouloir

être « original », et le devenir, au sens de pouvoir être considéré comme tel, d'être vu comme singulier ; mais cette singularité revendiquée a besoin du regard des autres pour être obtenue. « Original » n'est pas « originaire ».

Un autre sens de la singularité relève davantage du registre symbolique, bien qu'il ne soit pas étranger à l'imaginaire : c'est la singularité liée au fait d'être « premier », de venir en « premier », liée à l'Un comme première et plus haute valeur d'une série. Il y a « singularité » en ce sens parce que seul Untel a fait telle découverte, seul Untel a gagné telle course ou réalisé tel record, ou parce que seul Untel peut être président de la République à tel moment, et occupe donc une position ou une fonction de manière « unique ». Ainsi, il joint « singulièrement » son propre nom – qui a déjà pour fonction de le singulariser – à ce trait unique : le découvreur de l'Amérique, l'inventeur du téléphone, le vainqueur du championnat, le découvreur de la pénicilline, etc. Ce trait unique et singulier peut être utilisé comme son propre nom. « Se faire un nom » de cette manière peut aussi être proposé à la volonté ou au désir du sujet comme une fin fondamentale pour lui : mais en quel sens ce désir spécifierait-il une éthique ?

La réflexion philosophique et surtout théologique des derniers millénaires s'est toujours mesurée au problème que le singulier pose à la pensée de la totalité, de l'universalité et de la nécessité. Le singulier a en lui-même quelque chose qui objecte à l'inclusion dans la nécessité, tout comme il objecte à l'inclusion dans la totalité, parce qu'il est une exception aux deux : en effet, c'est toujours au singulier que se réfère la question de la liberté.

La tradition philosophique a peiné sur le principe d'individuation des réalités ou des êtres parce que le principe formel, le symbolique de la forme (par opposition à la matière) ne pouvait pas produire le savoir de la singularité de l'individu : Aristote ne disait-il pas que du singulier il n'y a pas de science ? Les disciples de l'un des philosophes théologiens les plus engagés dans cette quête, Duns Scot, ont forgé le terme *haecceitas* (« cethechosité ») pour désigner ce qui fait que cette chose... soit cette chose, et fonde ainsi sa singularité : une opération quand même qui n'est pas inutile, car on désignait ainsi une place, la place de cette singularité affirmée comme propre à l'être réel. La question de Duns Scot pointe la singularité non pas en tant qu'elle serait acquise ou acquérable, mais comme précédente, comme condition réelle de l'être en tant qu'irréductiblement individuel : au prix d'être indicible ou de ne pas produire une articulation de savoir qui réponde à cette singularité irréductible, qui reste par ailleurs supposée.

Mais je crois que si nous, psychanalystes, voulons interroger la possible valeur éthique du terme de singularité, nous devons nous tourner vers

ce qu'il signifie dans le champ et le registre du réel. C'est dans le domaine de la science que la singularité est étudiée comme réelle.

Dès la fin du XIX^e siècle, notamment avec Maxwell et Poincaré, au début de cette révolution scientifique qui a conduit à la subversion de l'image du champ de la réalité physique, la notion mathématico-physique de singularité a acquis une place fondamentale.

En mathématiques, « singularité » est le terme utilisé pour indiquer un élément d'un ensemble, ou un point dans un champ, qui ne jouit pas des propriétés communes aux éléments génériques de l'ensemble lui-même : bien qu'il appartienne à l'ensemble, il n'est pas décrit par les fonctions qui décrivent l'ensemble.

Toujours dans le contexte de la mécanique prérelativiste, Maxwell donne l'exemple d'un rocher poussé très lentement sur le bord d'un ravin, une situation quasi statique qui se transforme en une situation très dynamique à la suite d'un changement imperceptible : dans ce cas, le bord du ravin est une singularité. Plus tard, dans le remaniement relativiste de l'électromagnétisme et de la gravitation, la singularité devient à la fois un objet et un outil théorique indispensable.

En physique, une singularité représente un point où les équations décrivant le champ perdent leur sens : par exemple, dans la théorie de la relativité générale, au voisinage de la singularité, la courbure de l'espace-temps tend vers l'infini et la densité de la matière atteint des valeurs si élevées qu'elle provoque un effondrement gravitationnel de l'espace-temps.

L'exemple le plus célèbre de singularité en physique est le trou noir, que l'on appelle « singularité nue » : une région où la gravité est si forte qu'elle courbe l'espace-temps au point que rien de ce qui s'y trouve ne peut s'échapper, pas même la lumière. Au centre du trou noir se trouve une singularité entourée de ce que l'on appelle l'horizon des événements, une région sans retour, au-delà de laquelle il est impossible de revenir en arrière, et encore moins de communiquer avec le monde extérieur. Une certaine forme d'inaccessibilité et d'irréversibilité caractérise ces singularités de la physique.

On devine pourquoi une « théorie des catastrophes » (ainsi qu'une « théorie du chaos ») s'est développée à partir de ces études : on se déplace dans un espace peuplé de discontinuités radicales dans lequel les lois communes et régulières de l'ensemble ne s'appliquent pas, puisque l'approche d'une singularité implique une discontinuité abrupte, une catastrophe au sens propre.

Sans vouloir forcer les analogies, je note seulement que la science, alors, ne regarde pas la singularité comme un point idéal, un objectif à construire, une fin à atteindre, quelque chose à acquérir et qui peut être à notre disposition ; elle la regarde avant tout comme une condition structurelle de l'espace dans lequel le sujet ne sait plus comment se mouvoir, un point de réel dans lequel, en tant que sujets ou agents, nous sommes inclus et emprisonnés, un point de réel que nous rencontrons et qui nous impose un renversement (*katà-strophé*, sub-version) dans notre manière de nous rapporter à notre propre mouvement. La singularité est la caractéristique de tous les points où le réel nous saisit, nous suspend, sans que nous puissions agir sur lui, car il n'y a pas de points extérieurs sur lesquels s'appuyer ou auxquels se référer.

La singularité est la caractéristique structurelle de tout ce dont nous dépendons en tant que sujets au point où nous ne pouvons pas nous saisir, avoir prise, parce que c'est le réel qui se saisit de nous, et qui n'obéit pas à nos manœuvres de sens. C'est donc le point et la condition où nous sommes seuls et sans compagnie, parce que nous découvrons que cette singularité est nous-mêmes. Il ne semble pas difficile à ce stade de reconnaître une certaine affinité que le discours psychanalytique, à partir de la notion d'inconscient, a avec ce thème de la singularité.

Lisons maintenant comment Lacan introduit l'inconscient réel dans la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » :

Quand l'espace d'un laps, soit puisque je n'écris qu'en français : l'espace d'un lapsus, n'a plus aucune portée de sens (ou interprétation), alors seulement on est sûr qu'on est dans l'inconscient. On le sait, soi.

Mais il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte. Pas d'amitié n'est là qui cet inconscient le supporte ¹.

N'avons-nous pas la nette impression qu'il parle d'une singularité : s'en approcher, y être inclus, en sortir ?

Mais bien avant même l'introduction de l'inconscient réel, de nombreuses notions psychanalytiques que Lacan a réinterprétées, remaniées ou réinventées pour rendre compte du réel de la structure sur laquelle opère la psychanalyse, semblent décrire des singularités. Tout d'abord, la notion de « place » – co-essentielle à celle de symbolique – et celle d'« occupation d'une place », les relations entre la place et son occupant, touchent à la question de la singularité. Il y a ensuite le recours fréquent de Lacan à la notion de trou, qui est un type de singularité. En particulier, l'affirmation que la vérité ne peut pas être toute dite, le point où, comme il le dit, « la vérité touche au réel », désigne évidemment une singularité.

Encore une fois, les différentes notions auxquelles Lacan a eu recours pour rendre compte de la question de l'identité – l'émergence du sujet dans l'Autre, les difficultés rencontrées dans la théorisation de l'identification, ainsi que la fonction du nom, de la nomination, de « nommer », de recevoir un nom, de se faire un nom, mais surtout la *nécessité* de ces fonctions, leur caractère nécessaire par rapport à la nécessité de la division du sujet –, tous ces termes ne constituent-ils pas les abords d'une singularité fondamentale ? L'expérience de la division subjective n'est-elle pas celle où le sujet bute sur sa propre singularité, sur la singularité réelle qu'il est pour lui-même et non sur la singularité imaginaire qu'il est pour le regard des autres ? Et la notion même de coalescence du sujet de l'inconscient avec le corps parlant n'interroge-t-elle pas ces deux notions comme constituant une seule singularité réelle ?

Même le « Un-tout-seul » que Lacan introduit dans *Encore* est difficile à ne pas épingler par le terme de « singularité » : singularités hors échelle, hors série, hors comparaison, hors classe ou hors espèce.

La notion même, si fondamentale, de l'acte analytique n'aurait pas la valeur qu'elle a si elle ne se référait pas à ce champ de la singularité de la structure et du sujet.

Comme on le sait, l'interrogation lacanienne sur la singularité-sujet et la singularité-discours analytique culmine avec la notion de symptôme/sinthome, avec la fonction que Lacan lui attribue dans le nouage subjectif singulier.

Sur ces thèmes et dans ces années-là, Lacan fait deux développements qu'il faut bien appeler « singuliers » et qui me semblent incontournables si l'on veut penser la question de l'éthique de la singularité.

Le premier développement concerne la singularité de Joyce, que Lacan va jusqu'à rebaptiser « Joyce le Symptôme », et auquel il a consacré au moins deux conférences ainsi qu'un séminaire entier.

Le second développement, en revanche, ne consiste qu'en quelques énoncés, pourtant bien formulés, qui précèdent les conférences sur Joyce, mais auxquels Lacan se réfère expressément dans l'une de celles-ci, de façon à lier les deux développements. Ce sont les affirmations de *Télévision* qui « situent » le psychanalyste par rapport à ce qui était autrefois « le saint ». Ces affirmations ont été reprises et complétées dans la conférence sur Joyce, elles étaient cependant précédées de certaines autres affirmations faites dans le séminaire *Encore* à propos de Freud et de la charité qu'il exerce à imputer un inconscient à chacun : rappelons que l'inconscient que Freud impute à chacun est un inconscient *singulier*, et non collectif comme celui de Jung...

Ces développements sur le saint, sur le psychanalyste comme saint, sur son rapport à la charité, notamment celle de Freud, etc., méritent d'être repris et interrogés comme un moment important de l'œuvre de Lacan, ne serait-ce que parce qu'on peut y trouver des aperçus importants aussi bien que rares sur le rapport entre l'éthique psychanalytique et la singularité. Il ne fait aucun doute, en effet, que lorsque nous parlons du saint/analyste, nous sommes dans le champ de l'éthique (l'éthique – rappelons-le – du bien dire), tout comme nous sommes dans le champ de la singularité : quoi de plus singulier que l'acte de l'analyste, et quoi de plus singulier que l'opération que le saint accomplit et qui mérite la célébration de son nom dans le calendrier ? « Car il n'y a pas de voie canonique pour la sainteté, malgré le vouloir des Saints, pas de voie qui les spécifie, qui fasse des Saints une espèce ². »

Il n'y a pas de voie canonique que le saint puisse suivre en tant que sujet, c'est-à-dire une méthode pour atteindre la sainteté : s'il y en avait une, les saints seraient une espèce, alors qu'ils sont nécessairement des singularités. Au contraire, vouloir être saints les soumettrait à la tentation de l'escabeau, et ce serait bien une voie, mais la plus sûre, pour ne pas être saints – et donc ne pas opérer comme tels : « Il n'y a de Saint qu'à ne pas vouloir l'être, qu'à la sainteté y renoncer ³. » Lacan avait dit dans *Télévision* : « À la vérité le saint ne se croit pas de mérites, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas de morale ⁴. » S'il se croyait de mérites, saurait-il « se mettre à faire le déchet, le rebut », opération nécessaire pour que l'autre, le sujet de l'inconscient, puisse le prendre comme cause de son désir ? Car « c'est de l'abjection de cette cause en effet que le sujet en question a chance de se repérer au moins dans la structure ⁵ ».

Toutes ces affirmations de Lacan se réfèrent également au saint et à l'analyste et à leur manière d'opérer ce renversement, cette « catastrophe » du sujet qui entre dans la singularité de l'expérience analytique. Quelque chose ici mérite d'être expliqué.

1. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 571.

2. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 567.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 520.

5. ↑ *Ibid.*