

PAUL VERHAEGHE

La psychanalyse et la science : une question de causalité

Le problème de la causalité n'a cessé de hanter les scientifiques depuis Aristote, chez qui Lacan a d'ailleurs trouvé la théorie la plus élaborée. Cette théorie, traçant la distinction entre cause matérielle, cause formelle, cause efficiente et cause finale, lui permit de traiter le problème de façon tout à fait nouvelle. L'innovation cependant ne devient claire que sur le fond des impasses précédentes de la science dite moderne.

Cette science s'intéressait quasi exclusivement à la cause efficiente, c'est-à-dire à la recherche de la cause opérationnelle dans une perspective plus ou moins évolutionniste, aboutissant à un déterminisme presque absolu. Dans la neurobiologie par exemple, toute l'attention fut portée sur la membrane de la cellule où serait localisé le facteur causal du système de neurotransmission.

Cette conception ressortit à un modèle scientifique que nous ne pouvons qu'appeler le modèle *automaton*. Ici, la science est à l'affût de lois déterministes d'où s'ouvre la possibilité de contrôle et de prédiction. Les hommes de science, à leur tour, ne sont en essence que des techniciens dont le but se limite à intervenir, manipuler, contrôler, etc. Dans cet univers mécanique et déterminé, il n'y a aucune place réservée à la *tuchè*. Ce qui est de l'ordre de la *tuchè* est donc soit considéré comme devant entrer dans l'ordre bien déterminé des choses, soit écarté comme indigne d'intérêt scientifique. Le tout se sustente de l'aspiration à un système causal total, dans lequel chaque chose est bien à sa place déterminée. Il est tout à fait clair que ce système ne fonctionne que pour autant qu'il n'est appliqué que dans le domaine restreint d'un objet d'étude particulier. À partir du moment où ce domaine est élargi, surgit inévitablement la confrontation avec la question redoutée de l'origine.

Autrement dit, la science-*automaton* ne laisse pas de

place à la cause finale d'Aristote, pour qui la nature, *phusis*, vise bel et bien une finalité : elle contient le but final dès le début, fonctionnant comme cause, *causa finalis*, de chaque changement partiel. Au-delà de tout déterminisme partiel de l'*automaton* et de la cause efficiente, on retrouve un raisonnement téléologique : chaque chose a sa propre finalité, et l'histoire n'est rien d'autre que la réalisation de cette finalité. C'est ce qu'Aristote appelle l'entéléchie : le but de tout changement, c'est la réalisation de l'être. Une simple noix, par exemple, contient telles caractéristiques requises afin de devenir un noyer, qui n'est que l'entéléchie de la noix.

C'est cet aspect téléologique qui a pour conséquence que la théorie d'Aristote est qualifiée de préscientifique, étant donné que cette entéléchie ne peut en dernière instance s'expliquer que par une quelconque volonté divine qui l'aurait programmée. La différence avec la science *automaton*, qui représente le réel comme rationnel, régi par des lois mécaniques qui agissent l'une sur l'autre sans but préconçu, est sensible. L'avantage de la théorie d'Aristote serait que, le but final étant inclus dans la nature même de la chose, la différenciation entre l'objet animé et ce qui l'anime pourrait être évitée. Ce n'est pas le cas pour la science *automaton*, pour laquelle la distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa* est, comme le démontre Descartes, indispensable. L'avantage du raisonnement scientifique serait qu'il peut se passer de toute idée de «plan universel».

L'opposition de ces deux théories est en fin de compte fallacieuse. Toutes deux sont, au niveau structural, foncièrement semblables : elles ont en commun la même impasse, et notamment leur point de départ. Dans la théorie d'Aristote, la nature est continuellement en mouvement par les dites causes. Le problème se situe au début de la série : ce qui met le mouvement en marche ne peut être mis en marche par lui-

même. C'est à ce niveau que nous trouvons le «Moteur immobile» dans la théorie cosmique d'Aristote. Au Moyen-Âge, on y reconnaîtra bien entendu le divin et plus tard, dans des philosophies diverses, un quelconque pouvoir mystérieux. Pour les sciences modernes, la question des origines tourne au cauchemar, puisque toute téléologie doit être évitée. C'est là que la science *automaton* risque de virer à la science-fiction. Tout en acceptant l'idée d'une cause et d'une origine, on se contente d'une réduction du champ d'étude. En effet, cette réduction évite la question finale et permet un raisonnement *téléonome*, comme le disait Monod (1) : la noix s'ouvre par suite de la température, de la chaleur, les caractéristiques biochimiques déterminent la faculté germinative, etc. Et, comme par hasard, de tous ces petits processus de causalité, résulte le noyer.

Plusieurs conséquences découlent de cette conjoncture. La première est que, depuis Descartes, une division s'impose entre d'une part, la science, c'est-à-dire l'*automaton*, la prédictibilité, la technique, l'objectivité, la nomothétique, et d'autre part, l'éthique, c'est-à-dire la *tuchè*, l'arbitraire, la morale, la subjectivité, l'idéographie. J. Monod (2) a démontré le côté intenable d'une telle séparation, qui est en outre basée sur une conviction a priori, donc arbitraire, donc éthique...

Deuxièmement, la science *automaton* se pare de l'aurole de l'objectivité. Une telle science donne l'impression de décrire la nature *an sich* d'une manière a-subjective. Heidegger a démasqué cette deuxième prétention : «[...] c'est elle précisément (la technique moderne) et elle seule l'élément inquiétant qui nous pousse à demander ce qu'est «la» technique. On dit que la technique moderne [...] est fondée sur la science moderne, exacte, de la nature. [...] le dévoilement qui régit la technique moderne est une provocation (*herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et accumulée. [...] Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuter sont des modes du dévoilement. [...] Direction et assurance (de direction) sont même les traits principaux du dévoilement qui pro-voque.»(3) Lacan, ensuite, montrera que les sciences dites objectives ont toujours comme point de départ le désir du sujet scientifique, le but de l'expérience étant de vérifier si la nature répond à son désir. Tout comme l'analyse ne fonctionne que par le biais du désir de l'analyste, la science «objective» elle aussi n'atteint son but que par le sujet de la science, c'est-à-dire par son désir. Bref, la science méconnaît ce qui l'anime, soit le désir du scientifique.

La troisième conséquence concerne l'idée des dites «constantes» et des «axiomes» : là où le système échoue, il faut avoir recours au *deus ex machina*, qui s'avère en dernière instance plutôt *machina ex deo*. Déjà Newton a eu besoin de certains facteurs qu'il considérait comme «constants» afin d'élaborer ses lois. De même, on retrouve dans la psychiatrie Kraepelienne l'axiome que tout comportement pathologique est déterminé d'une manière organique et fait partie d'une maladie, la paralysie générale fonctionnant comme paradigme.

Quatrièmement, la science *automaton* a besoin d'un point externe qui garantit la véracité du système. La remarque connue de Prigogine, «*An automaton needs an external God*», ne fait que renvoyer à l'énoncé désespéré d'Einstein, lorsqu'il est confronté au principe d'incertitude d'Heisenberg : «*God doesn't play with dice*». Il en est de même pour Descartes : si la certitude se trouve du côté du sujet à partir du *cogito*, il ne peut se passer d'un Dieu garant de la vérité. Aristote, lui, eut recours au moteur immobile. Tous ces *dei ex machina* ne sont que des figures du grand Autre qui rejoignent le père originaire freudien, «qui se porte garant du monde»(4). Si l'on applique cette théorie à l'étude de l'homme, on aboutit au fameux *homuncule*, le petit homme dans l'homme. Dans «La causalité psychique», Lacan raille cette théorie, en dénôçant l'inévitable série : si l'homme a mal à la tête, c'est parce que le petit homme dans sa tête a mal à la sienne, parce que le petit homme du petit homme a mal à la sienne, etc.

De cette façon, on aboutit à la confrontation de la science, de la religion, de la philosophie et de l'ésotérisme, chaque discipline essayant de convaincre l'autre que son grand Autre est digne de ce nom. Du point de vue clinique, on rencontre la caricature de la religion avec l'obsessionnel et ses dédoublements de l'Autre, et avec l'hystérique et sa quête éternelle d'un Autre sans faille. Éventuellement, les deux ne trouveront réponse qu'auprès d'un paranoïaque avec son système clos.

Ces conséquences démontrent l'aporie de cette conception de la causalité. Le modèle aristotélien avec la cause finale suppose un déterminisme total, basé sur une téléologie. Le modèle science *automaton* avec la cause efficiente suppose lui aussi un déterminisme total, sans pour autant accepter l'idée de téléologie, qui n'est admise que par la petite porte. Mais ce que les deux ont en commun, c'est que le hasard n'existe pas, le déterminisme est absolu et ne laisse aucune place à la notion de choix, de liberté ou de responsabilité. De plus, ce déterminisme est à son

tour garanti par un facteur mystérieux externe au système.

Au XXe siècle, ce rêve d'une science totale s'est transformé en cauchemar. C. S. Pierce, fondateur du pragmatisme, a fait remarquer qu'un déterminisme absolu est logiquement impossible, puisqu'il impliquerait l'impossibilité de tout changement et de toute diversité. Gödel pose enfin qu'une théorie complète ne peut être consistante et qu'une théorie consistante ne peut être complète. La conclusion qui s'impose est qu'il doit y avoir un manque dans le déterminisme ; un système causal fermé se révèle impossible.

Le modèle scientifique fondé sur un déterminisme mécanique absolu s'est effondré, surtout après l'introduction du quantum mécanique et de la thermodynamique. Cette dernière a d'ailleurs pris son départ dans ce que la science *automaton* reléguait au rang d'anomalies, par exemple la perte d'énergie due aux frottements des pièces mécaniques. Notons que Freud aussi a fondé sa théorie en partant de ce que la psychologie académique ne trouvait pas digne d'intérêt : le rêve, le lapsus, le mot d'esprit. La nouvelle science, par contre, ne s'intéresse qu'aux phénomènes contingents, intérêt dans lequel nous retrouvons l'opposition entre *automaton* et *tuchè*, sous des dénominations divers : nécessité-hasard (J. Monod), ordre-bruit (H. Atlan), *order-necessity* et chaos-chance (Prigogine). La distinction entre la philosophie et la science, installée après Descartes, s'émiette et nous assistons au retour de la combinaison classique des Grecs.

*

C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre la réponse de Lacan, constituant un véritable renversement du problème. En effet, au lieu d'étudier la causalité en tant que facteur déterminant mais toujours manquant dans l'état actuel de la science, Lacan *fait du manque en tant que tel la cause*. De plus, l'idée du manque et celle de l'inconscient sont étroitement liées.

Dans *Le Séminaire, Livre XI* (5), la causalité est mise en opposition avec l'idée de loi : est loi ce qui détermine une chaîne, tandis que la cause serait l'expression de tout autre chose — à la limite, il s'agit de quelque chose d'indéfini, même d'anticonceptuel : «il n'y a cause que de ce qui cloche». Dans ses effets de clocherie, «L'inconscient nous montre la béance par où la névrose s'accroche à un Réel lui-même non déterminé.» Si l'inconscient nous montre cette béance par ses effets, par contre, la béance «caractéris-

tique de la cause» ne peut pas être définie. Lacan l'approche d'ailleurs systématiquement par des concepts négatifs : le non-réalisé, le non-né, les limbes, c'est-à-dire des *Unbegriffe*. Il fait d'ailleurs la comparaison avec l'inconscient : le *Un* de *Unbewusste* pointe vers le *Un* de *Unbegriff* et la limite de l'inconscient, c'est le manque. Le jeu de mot est clair : il joue sur l'équivoque du *Un*, signifiant aussi bien «un» que «non»(6).

À partir de là, nous pouvons distinguer deux développements, que nous caractériserons comme la *tuchè* et l'*automaton*, c'est-à-dire le Réel et le Symbolique. La *tuchè* met l'accent sur l'inconscient en tant que cause, et l'*automaton*, sur les productions et les effets de l'inconscient, déterminés par des lois. Les deux développements s'entrecroisent et se retrouvent en bout de route. On verra pourquoi et comment.

La première ligne concerne les effets de l'inconscient. Notons que nous n'avons pas affaire à l'inconscient en tant que tel, mais seulement à ses productions. Lacan introduit l'idée de loi : «Je suis certes, maintenant, à ma date, à mon époque, en position d'introduire dans le domaine de la cause, la loi du signifiant, au lieu où cette béance se produit.»(7) Il s'agit des lois de succession qu'il a élaborées dans son «Séminaire sur *La lettre volée*», selon lesquelles la chaîne signifiante fonctionne en tant qu'*automaton* : les lois de la chaîne déterminent la production de certaines successions, la chaîne «se remémore» les combinaisons et les successions possibles et impossibles. De même, à condition que les associations puissent se dérouler librement, la remémoration se produira automatiquement pendant la cure. En outre, la clinique nous montre que cette chaîne veut réaliser quelque chose et que cette réalisation échoue.

Là commence la deuxième ligne : le point d'achoppement de la chaîne, ce qui ne peut pas être dit ni remémoré à ce point déterminé, c'est le «*mè on*», le non-né dans l'ordre du signifiant. Au lieu de la remémoration, on rencontre la répétition, c'est-à-dire «la mise en acte de la réalité de l'inconscient», appartenant au Réel. Le déroulement de la chaîne signifiante, déterminé par la structure et ses lois, ne réussit que jusqu'à un certain point. C'est à ce point précis que le Réel prend la relève, en tant que «répétition en acte». Lacan formule cette idée en paraphrasant Spinoza : «*Cogitatio adaequata semper vitat eamdem rem*», une pensée adéquate évite toujours la même chose. La rencontre avec le Réel est toujours manquée pour cause de manque de signifiant — c'est cela qui fait la *tuchè* (8).

Ces deux développements semblent se déployer séparément, l'un opérant la relève de l'autre. Ce n'est cependant pas le cas : le point de convergence est la cause en tant que telle. L'élégance du raisonnement, c'est qu'ils se rencontrent au point où le déterminisme absolu échoue. La chaîne détermine la production et la distribution des signifiants suivant les lois : mais elle détermine aussi ce qui ne peut apparaître à un moment donné dans la chaîne. Les points de manque dans la succession sont déterminés : la chaîne produit elle-même le point de manque, le hors-signifiant — le Réel. Ainsi, le Réel n'est que le produit négatif de la chaîne. Inversement, la chaîne ne peut avoir des connexions causales déterminées par des lois qu'à condition de contenir un manque. La fonction du manque, élaborée par Lacan à partir du *Séminaire, Livre IV*, est capitale : sans elle, pas question de causalité. Par là, le non-déterminé et ce qui cause deviennent synonymes. On retrouvera plus tard dans l'enseignement de Lacan le même raisonnement avec «ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire».

Cette idée, qui renverse les solutions classiques, est la contribution de Lacan au problème de la causalité et du déterminisme. Traditionnellement, on cherchait une *causa* absolue, un troisième point de repère lui-même non déterminé, afin de pouvoir garantir le système. Les exemples en sont connus et finalement interchangeables : le *clinamen* d'Épicure, le moteur immobile d'Aristote, le Dieu de Descartes et même le «Big Bang». Lacan prendra ce troisième point en tant qu'absence, en posant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre».

C'est cela qui est fondamentalement novateur : la science qui cherche la cause ultime reçoit comme réponse que cette cause unique est le manque. Notons que Lacan ne dit pas que l'ultime cause est indéterminée, ce serait répéter l'impasse classique, mais qu'elle est produite par les impasses mêmes du symbolique. Impasses qu'il qualifie de l'impossible, donc comme Réel. En ce sens, *inconscient et cause sont pour Lacan du même registre*.

Les développements ultérieurs de l'enseignement de Lacan ne feront qu'accentuer cette idée. Le manque central recevra son nom avec l'objet *a*, corrélatif de l'avènement du sujet. Considéré à partir de la chaîne signifiante, ce point sera noté par $S(X)$, les deux points privilégiés où la rencontre avec le Réel est toujours ratée sont le père et la femme. *Le séminaire, Livre VI*, traite déjà du premier thème, celui de la femme sera développé dans *Le séminaire, Livre XX*.

La théorie des quatre discours couronnera ce développement. Le discours du maître nous en livre la condensation et la logique interne : ce discours est la condition pour les trois autres, en forme de cause : l'objet *a* se trouve à la place du produit de la chaîne. Le discours de l'hystérique s'ensuivra, posant alors l'objet *a* à la place de la vérité, place qui met à son tour le discours en marche.

Dans cette élaboration, l'importance de l'idée de causalité deviendra de plus en plus claire au moment où le lien est établi avec la finalité de l'analyse. Si la cure ne vise pas les symptômes mais se veut «causale», la nécessité s'impose d'une théorie au-delà de la cause efficiente, puisque celle-ci se retrouve aussi bien dans les psychothérapies, comportementales ou systémiques. Par contre, la théorie de l'inconscient en tant que causalité introduit une tout autre finalité de la cure. La cause étant d'emblée perdue, l'inconscient n'est visible, tangible, que dans ses effets. Dans la cure, l'effet le plus important de cette cause perdue, c'est le transfert, qui est en même temps production et fermeture de l'inconscient. C'est pourquoi le dispositif analytique met l'objet *a* à la place de l'agent. La finalité de la cure vise cet objet, plus particulièrement les façons dont le sujet s'en est accommodé. Elle est donc bel et bien branchée sur le Réel. Pour Lacan, cette idée prendra de plus en plus d'importance. C'est à partir de cette conception de la finalité qu'il entamera l'approche d'une autre problématique : comment avoir des effets sur le Réel à partir du dispositif signifiant ?

Notes

- (1) J. Monod. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, passim.
- (2) *Ibidem*, p.188.
- (3) M. Heidegger. «La question de la technique», *Essais et conférences*, Gallimard, Tel. 1958, pp.19-22.
- (4) S. Freud. *Totem und Tabu* (1912-1913), G.W. IX, p.56.
- (5) J. Lacan. *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973, pp.23-24.
- (6) *Ibidem*, pp.25-28.
- (7) *Ibidem*, p.26.
- (8) *Ibidem*, pp.48-50.