



La cause et la causalité psychique

François Regnault

« *It is the cause, it is the cause, my soul !* ». « C'est la cause, c'est la cause, mon âme ! ». Ainsi s'exprime, il vous en souvient peut-être, Othello, au début de la scène où il s'apprête à étrangler Desdémone, afin de conduire à sa limite irrémédiable sa jalousie paranoïaque. Le mot « cause » est énigmatique. L'érudition élisabéthaine (dans l'édition Arden) suggère trois explications qu'on peut traduire ainsi¹ :

- C'est la raison de ce que je vais faire, ma motivation. Le motif.
- C'est ma cause à défendre dans mon procès contre elle. Le cas au sens juridique, qui est aussi le sens clinique. L'affaire Othello.
- C'est la matière du procès, le « délit » en somme. La trahison de Desdémone. La cause du désir d'Othello, ce qui cause le meurtre.

Le motif, le cas, la cause. Avec ce terme courant, mais ici presque insolite, Shakespeare nous introduit effectivement dans le registre de la causalité, qui est en outre caractéristique de ce cas de jalousie pathologique. Ce registre est bien celui de la causalité psychique parcouru par Lacan dans sa communication de 1946, texte difficile, étonnant, complexe, qui se situe quatorze ans après la thèse de psychiatrie de 1932, *De la paranoïa dans ses rapports avec la personnalité* – analyse d'un cas d'érotomanie, le cas Aimée, lui aussi allant jusqu'à une tentative de meurtre. Entre la thèse et l'article, la guerre a eu lieu, au cours de laquelle Lacan s'interdit de publier quoi que ce soit ; son enseignement commencera quelques années plus tard, juste avant le Séminaire I, prononcé dans l'année 1953-1954.

Le registre proprement psychique n'est-il pas d'ailleurs indiqué par Othello, puisqu'il s'adresse à son âme : « C'est la cause, c'est la cause, mon âme ! », car c'est en effet à son âme qu'il s'adresse, et non pas à Desdémone, dans un registre érotique, sinon érotomaniac.

« *Propos sur la causalité psychique* »² se trouve donc à l'un de ces tournants qui caractérisent souvent une recherche authentique, par la densité extraordinaire desdits « *Propos* » (avec ce que le mot de propos suppose de léger, voire de bâtons rompus), en même temps que par l'ampleur du propos – au singulier – qui embrasse toute une recherche psychiatrique liée alors à la psychogénèse, une problématique philosophique scandée ici par les noms de Descartes, Spinoza et Hegel, à propos des rapports de la pensée et de l'étendue, du parallélisme dit psychophysiologique et de la question de la folie.

Je n'omets pas non plus que la formule « *This is the cause* » est reprise, mais de façon comique, par un personnage de *l'Eveil du printemps*, cette pièce de Wedekind que j'avais traduite en 1974, qui fut mise en scène par Brigitte Jacques-Wajeman, pour qui Jacques-Alain Miller avait demandé à Lacan une préface qui fait maintenant partie de ses *Autres écrits*. Lorsque le jeune garçon nommé Hänschen Rilow feuillette, macule, liquide et jette pour finir dans les toilettes les portraits de femmes nues, reproductions de tableaux célèbres qu'à défaut peut-être de revues pornographiques, il fait défiler l'une après l'autre dans ses mains au cours

* Angers, le 19 novembre 2010.

¹ *Othello*, acte V, scène 2, vers 1, et la note. The Arden Shakespeare, 1999, p. 305.

² Lacan J., « *Propos sur causalité psychique* », *Écrits*, Tome I, Paris, Le Seuil, 1966, p. 151.

d'une séance supposée de masturbation : « L'image tombe dans le fond, [dit Wedekind] il ferme le couvercle ! »³

Ce discours – consigné après avoir été prononcé à des journées psychiatriques de Bonneval en septembre 1946 – se situe donc à la jonction de plusieurs grandes questions articulées autour de la psychiatrie, de la problématique de la causalité, concept légèrement différencié de celui de cause, qui n'est pas utilisé, et réfractées dans la question de la psychogénèse, un concept que Lacan ne retiendra pas par la suite (émettons l'hypothèse que c'est à partir du Discours de Rome, de 1953, soit sept ans plus tard), mais qu'il oppose ici aux tentatives ou conceptions récusées par lui lorsqu'au début, cherchant à se démarquer de son collègue et ami Henri Ey, il déclare : « L'organicisme va s'enrichissant des conceptions mécanistes aux dynamistes et même aux gestaltistes, et la conception empruntée par Henri Ey à Jackson prête, certes, à cet enrichissement », mais « il ne sort pas des limites que je viens de définir », et ces limites sont les suivantes : « une doctrine du trouble mental que je crois incomplète et fausse et qui se désigne elle-même en psychiatrie sous le nom d'organicisme ». « En toute rigueur l'organo-dynamisme de Henri Ey s'inclut valablement dans cette doctrine par le seul fait qu'il ne peut rapporter la genèse du trouble mental en tant que tel, qu'il soit fonctionnel ou lésionnel dans sa nature, global ou partiel dans sa manifestation, et aussi dynamique qu'on le suppose dans son ressort, à rien d'autre qu'au jeu des appareils constitués dans l'étendue intérieure au tégument du corps. Le point crucial, à mon point de vue, est que ce jeu, aussi énergétique et intégrant qu'on le conçoive, repose toujours en dernière analyse sur une interaction moléculaire dans le mode de l'étendue “partes extra partes” où se construit la physique classique, je veux dire dans ce mode, qui permet d'exprimer cette interaction sous la forme d'un rapport de fonction à variable, lequel constitue son déterminisme. »⁴

S'ensuit alors une interprétation tout aussi organiciste de la folie, puisque aussi bien c'est le sous-titre sous lequel se placent les citations que je viens de vous lire : « Critique d'une théorie organiciste de la folie, l'organo-dynamisme d'Henri Ey »⁵.

Du même coup, on saisit l'enjeu posé par Lacan de cette question, éminemment récurrente en psychiatrie au point qu'elle a ressurgi tous ces derniers temps, tant dans une perspective cognitiviste que comportementaliste – l'accord des deux étant hautement problématique, comme ne manque pas de l'expliquer Eric Laurent dans son article : « Les TCC [les thérapies cognitivo-comportementales] ne font pas partie du programme cognitif », publié dans *L'anti-livre noir de la psychanalyse*⁶ – et qui se marque par le désir, en première ou en dernière analyse, d'agir sur le cerveau, ou sur le comportement, ou les deux, pour obtenir des effets sur le trouble mental, à l'opposé d'une perspective psychanalytique, supposée inopérante, charlatanesque, ou à tout le moins idéaliste.

Je prétends moins régler ici des problèmes qui ne sont pas de ma compétence, que resituer cette problématique dans une perspective que, faute de mieux, j'appellerais philosophique – celle qui rendit célèbre en son temps un article de Georges Canguilhem cher à plusieurs d'entre nous et que Lacan admira fortement : « Qu'est-ce que la psychologie ? »⁷, dont il rabattait dans un questionnement dialectique assez virulent les prétentions scientifiques.

³ Cette pièce de Wedekind que j'avais traduite en 1974, qui fut mise en scène par Brigitte Jaques-Wajeman, pour qui Jacques-Alain Miller avait demandé à Lacan une préface qui fait maintenant partie de ses *Autres écrits*.

⁴ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶ Laurent E., « Les TCC ne font pas partie du programme cognitif », *L'anti-livre noir de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 217.

⁷ Canguilhem G., « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Les Cahiers pour l'analyse*, N°1/2, Société du Graphe, Paris, Le Seuil, 1975, p. 75.

Il est en effet singulier que ce soit sur des philosophes que Lacan s'appuie volontiers pour critiquer une tentative comme celle d'Henri Ey, soit qu'il l'accuse d'en rester à la physique classique, comme on vient de le voir, soit qu'il estime la philosophie là-dessus indépassable – c'est la conclusion même de son discours : « Vous m'avez entendu, pour en situer la place dans la recherche, me référer avec dilection à Descartes et à Hegel. Il est assez à la mode de nos jours de “dépasser” les philosophes classiques. J'aurais bien pu partir de l'admirable dialogue avec Parménide. Car ni Socrate, ni Descartes, ni Marx, ni Freud ne peuvent être “dépassés” en tant qu'ils ont mené leur recherche avec cette passion de dévoiler qui a un objet : la vérité »⁸.

On est donc loin de l'anti-philosophie qui viendra plus tard, après les événements de 1968, et qui visera Althusser et sans doute aussi Deleuze.

Références philosophiques. Psychogenèse et folie.

Aussi bien commencerai-je par cet appui même, en commentant ces références philosophiques pour en dégager mieux la démarche lacanienne.

D'entrée de jeu, Lacan semble incriminer le cartésianisme d'Henri Ey, en faisant allusion au cadre dans lequel il le situe : « Fondé sur une référence cartésienne qu'il a certainement reconnue et dont je le pris de bien ressaisir le sens, ce cadre ne désigna rien d'autre que ce recours à l'évidence de la réalité physique, qui vaut pour lui comme pour nous tous depuis que Descartes l'a fondée sur la notion de l'étendue »⁹. Mais c'est pour récuser quelque peu cette référence ensuite, puisqu'il déclare : « Pourquoi faut-il qu'aussitôt, s'enquérant des tendances doctrinales auxquelles à défaut des faits, il faudrait rapporter “une psychogénèse – je le cite – si peu compatible avec les faits psychopathologiques”, il croit devoir les faire procéder de Descartes en attribuant à celui-ci un dualisme absolu introduit entre l'organique et le psychique. Pour moi, continue Lacan, j'ai toujours cru, et Ey dans nos entretiens de jeunesse semblait le savoir aussi, qu'il s'agissait plutôt du dualisme de l'étendue et de la pensée »¹⁰.

Vous direz peut-être que c'est la même chose. Rappelons au contraire que le corps cartésien relève de la pure étendue, et qu'il n'y a pas de psychisme en dehors de la pensée. Les dualismes ne se recoupent donc pas. Ce qui signifie notamment chez Descartes que l'union de l'âme et du corps est substantielle, qu'on ne peut absolument pas les séparer dans la vie, contrairement à ce que les Français, qui ne sont pas cartésiens, reprochent à Descartes, enfin que tout ce qui est action du corps est passion dans l'âme, et inversement que tout ce qui est action de l'âme est passion pour le corps. De plus, quand bien même examinerait-on au microscope (Descartes n'en dispose pas encore) les mouvements des esprits animaux dans les nerfs, on n'en saurait déduire les passions de l'âme, celles que nous connaissons et qui découlent toutes des six primitives d'entre elles, le désir, l'amour et la haine, la joie et la tristesse, enfin l'admiration, qui ne doit rien au corps. Et Henri Ey de soutenir que « les maladies mentales sont des insultes et des entraves à la liberté, elles ne sont pas causées par une activité libre, c'est-à-dire purement psycho-génétique »¹¹.

Et le point de vue lacanien nous est indiqué par cette référence à ce qu'il rapporte qu'il avait déclaré à sa soutenance de thèse à l'un de ses maîtres qui l'interrogeait sur son dessein : « En somme, Monsieur, commençai-je, nous ne pouvons oublier que la folie soit un phénomène de la pensée »¹².

⁸ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 192.

⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹¹ *Ibid.*, p. 157.

¹² *Ibid.*, p. 161.

Puisque nous en sommes là, évoquons la folie selon Descartes. Lacan dit à ce propos que Descartes n'aborde pas la question de la folie puisqu'il l'écarte délibérément de sa réflexion métaphysique. Vous savez que dans son *Histoire de la folie*, Michel Foucault a fait un très brillant commentaire de ce passage, y repérant le geste par lequel, au seuil de l'âge classique, la philosophie écarte la question de la folie comme non-pertinente, et trouve une sorte de répondant dans le geste par lequel on enferme désormais les fous ; ce chapitre illustre, intitulé « le grand renfermement », donna lieu à une polémique dans laquelle Jacques Derrida tentait, non de justifier Descartes, mais de réfuter l'interprétation de Foucault, qui lui répondit, non sans alacrité, dans un second appendice de la seconde édition de l'*Histoire de la folie*.

Lacan fait référence à ce passage des *Méditations métaphysiques* en 1946, avant Foucault, donc, dont la thèse célèbre date de 1961 ; disant : « Pour le phénomène de la folie, si [Descartes] ne l'a pas approfondie dans ses *Méditations*, du moins, tenons-nous pour révélateur le fait qu'il le rencontre, dès les premiers pas de son départ, d'une inoubliable allégresse, à la conquête de la vérité »¹³. Et de citer Descartes : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés [*quibus insanis*] de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus ou qui s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples ». « *Sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me tranferrer.* »¹⁴

Une remarque : pour désigner les fous, Descartes a utilisé ici trois termes : « *Insanus* », « *amens* » (Cf. l'*amentia* de Meynert, citée par Freud dans *L'Avenir d'une illusion*, chapitre huit, à propos de la psychose hallucinatoire) et « *demens* », et rappelons qu'au siècle qui précédait, c'est « *Stultitia* » qu'utilisa Erasme dans son *Eloge de la folie* (en grec, *Μωρία γκώμιον* et en latin, *Laus stultitiae*).

Pour le « corps de verre » Descartes songeait-il à cette nouvelle exemplaire de Cervantès intitulée « Le Bachelier de verre » ? Lacan relève ce point de vue de Descartes pour en conclure ceci : « Et il passe, alors que nous verrons qu'il aurait pu, non sans fruit pour sa recherche, s'arrêter sur ce phénomène de la folie »¹⁵.

Autrement dit, aucun fou ne peut voir *clairement et distinctement* que la somme des trois angles d'un triangle n'est pas égale à deux angles droits, ou encore, aucun fou ne peut penser *vraiment* à une montagne sans vallée. Ou s'il le prétend, ce ne peut être que par des idées obscures et confuses.

Et voici ce qu'en dira en partie Foucault, et qui consonne singulièrement avec le propos lacanien. Or c'est bien la sentence : « Mais, quoi ! ce sont des fous », que Foucault relève comme le geste par excellence de la Raison classique, et qu'il commente ainsi : « Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettrait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. On peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet rêvant pour trouver "quelque raison de douter" : la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve. On ne peut, en revanche, supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : "Je ne serais pas moins extravagant..." »¹⁶. Et plus loin : « Songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute. Comme bientôt

¹³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1963, p. 19-20.

¹⁵ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.* p. 162.

¹⁶ Foucault M., « Le grand renfermement », *Histoire de la folie*, Plon, 1961, p. 54.

sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas. Une certaine décision a été prise, depuis les *Essais* de Montaigne [...] Cette certitude, Descartes, maintenant, l'a acquise, et la tient solidement : la folie ne peut plus le concerner »¹⁷.

Texte décisif s'il en est, qui pose cette décision comme à la fois historique et transcendantale, en ce qu'elle assigne à une thèse apparemment métaphysique, qui relève de la pensée philosophique, l'espace d'une décision proprement historique, voire policière, la fondation en 1656 de l'Hôpital général, sous la direction de Pinel. Texte qui est de l'ordre de l'interprétation, plutôt que de la vérification, aussitôt contestée par un autre philosophe.

Et dans la suite du texte, Lacan ajoute : « Peut-être en effet vaut-il mieux qu'Henri Ey ne fonde rien sur un tel allié [Descartes], à qui j'ai l'air d'assez bien me fier. [On ne saurait oublier ici le rôle que dès lors Descartes jouera pour Lacan, puisqu'il lui empruntera le *cogito* pour en faire, non sans quelque déplacement, le sujet]. Mais de grâce, qu'après avoir produit des psychogénéticiens de la qualité de MM. Babinski, André-Thomas et Lhermitte, il n'identifie pas "l'intuition cartésienne fondamentale", à un parallélisme psycho-physiologique plus digne de Monsieur Taine que de Spinoza »¹⁸. Ceci mérite commentaire puisque aussi bien, c'est de ce parallélisme qu'il s'agit bien souvent dans la question, reprise indûment ou subrepticement, des fameux rapports du corps et de l'âme.

Spinoza se trouve cité au début par Lacan en latin : « *Idea vera debet cum suo idato convenire* » (l'idée vraie doit convenir avec son idéat, son objet), mais Lacan le transforme en précepte épistémologique plutôt qu'en principe ontologique¹⁹. Aussi ne s'agit-il pas ici du parallélisme dont il est question plus loin, et dont le principe d'énonce : « *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum* »²⁰. « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses », qui implique que tout ce que l'ordre et l'enchaînement des idées que nous avons dans l'esprit est le même que l'ordre et l'enchaînement que nous éprouvons dans le corps. » Non pas que le psychologique reproduise en l'imitant le physiologique », ce qui serait peut-être digne de Taine, mais parce que pour Spinoza, ce que nous éprouvons dans l'attribut pensée, qui est un attribut éternel et infini de Dieu est le même que ce dont nous sommes affectés dans le corps, c'est-à-dire dans l'attribut de l'étendue, qui est un autre des attributs éternels et infinis de Dieu, eux-mêmes en nombre infini. L'âme n'est alors que l'idée du corps, le corps, si vous voulez, la chose de l'âme.

De là ne suit pas que nous ayons des idées adéquates de ce que nous éprouvons dans notre corps. Leibniz utilisera à son compte le mot de « parallélisme », que Spinoza n'emploie pas, pour définir sa conception propre des rapports de l'âme et du corps. Cette thèse du parallélisme psycho-physiologique, qui est, selon des sens différents, une thèse métaphysique des cartésiens, devient problématique lorsqu'elle prétend à quelque scientificité.

« Cette formule atteste qu'il s'agit là, entre les deux ordres, moins d'un parallélisme, que d'une identité »²¹ commente Martial Gueroult dans son *Spinoza*.

Pour donner un exemple, que je tire de Canguilhem, vous savez que la Loi de Fechner (et Weber) qui repère, expérimente ou démontre que le seuil différentiel de la sensation varie comme le logarithme de l'excitation – par exemple qu'une intensité lumineuse double est perçue par nous comme dix fois plus intense (de même pour le bruit), – toute la question est de savoir s'il s'agit réellement d'une loi psycho-physiologique, ou d'une simple loi physiologique, propre à notre espèce, et peut-être à d'autres espèces de mammifères

¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁸ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 156.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁰ Spinoza, *Éthique*, II, Proposition VII.

²¹ Gueroult M., « L'âme », *Spinoza*, tome II, Aubier, 1974, p. 64.

supérieurs, malgré la difficulté d'obtenir à ce sujet une réponse précise de nos chats et de nos chiens !

Permettez-moi là dessus une digression sur Bergson, que Lacan ne cite pas – il cite Bergson en un autre lieu de son discours, mais plutôt avec mépris.²²

Bergson est un virulent critique du parallélisme psycho-physiologique, que dans une communication faite en 1904 et reprise dans la célèbre *Revue de Métaphysique et de morale*, et, en termes voisins dans l'Avant-propos de *Matière et Mémoire* (dont le sous-titre est « Essai sur la relation du corps à l'esprit »), il indique qu'il va aborder le problème de la relation de l'esprit au corps. Il écrit :

« Cette relation, quoi qu'il soit constamment question d'elle à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée. Si on laisse de côté les théories qui se bornent à constater l' « union de l'âme et du corps » comme un fait irréductible et inexplicable – [ce qui est en partie le cas de Descartes, avec le recours au *conarium* notamment, à la « glande pinéale »] – et celles qui parlent vaguement du corps comme d'un instrument de l'âme, il ne reste guère d'autre conception de la relation psycho-physiologique que l'hypothèse « épiphénoméniste » ou l'hypothèse « paralléliste », qui aboutissent l'une et l'autre dans la pratique – je veux dire dans l'interprétation de faits particuliers – aux mêmes conclusions. Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur du cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante. »²³

C'est en effet le fantasme que caressent tant de théories cérébrales, élucubrées notamment à partir des théories, elles, en partie fondées, des localisations cérébrales. Bergson se plaît à montrer que les deux théories, la réaliste (ou la matérialiste), qui veut engendrer les représentations à partir du chassé-croisé des atomes, et l'idéaliste, selon laquelle le monde n'est que ma représentation, reposent chacune sur un paralogisme, d'où le nom de « paralogisme psycho-physiologique » qu'il donne à son article de 1904.

Dans l'idéalisme, en effet, *il n'y a rien de plus dans les choses mêmes que ce qui est étalé ou étalable dans l'image qu'elle présentent*. Mais alors on n'a pas le droit de faire du mouvement quelque chose de sous-jacent à la représentation que nous en avons, sauf à faire d'une partie de la représentation son tout. On est devenu, en fait, réaliste (ou matérialiste). Paralogisme.

Dans le réalisme, en revanche, les états cérébraux créent la représentation, qui est un épiphénomène. « Mais comment ne pas voir que la prétention à considérer à part le cerveau, à part le mouvement de ses atomes, enveloppe ici une contradiction véritable ? Un idéaliste a le droit de déclarer isolable l'objet qui lui donne une représentation isolée, puisque l'objet ne se distingue pas pour lui de la représentation. Mais le réalisme consiste précisément à rejeter cette prétention, à tenir pour artificielles ou relatives les lignes de séparation que notre représentation trace entre les chose, à supposer au-dessous d'elles un système d'actions réciproques et de virtualités enchevêtrées, enfin à définir l'objet, non plus par son entrée dans notre représentation, mais par sa solidarité avec le tout d'une réalité inconnaissable en elle-même. »²⁴ Ce que dit alors Bergson pourrait bien s'adresser à tout cognitivisme futur qui pourra se présenter comme science, pour paraphraser une formule de Kant. « Vous avez

²² Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 162.

²³ Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, 1953, p. 4.

²⁴ Bergson, « Le paralogisme psycho-physiologique », *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1904. Cité en note dans *Matière et mémoire*, p. 5.

commencé par vous donner un cerveau que des objets extérieurs modifient, dites-vous, de manière à susciter des représentations. Puis vous avez fait table rase de ces objets extérieurs et vous avez attribué à la modification cérébrale le pouvoir de dessiner, à elle seule, la représentation des objets. Mais, en retirant les objets qui l'encadrent, vous retirez aussi, bon gré mal gré, l'état cérébral qui leur emprunte ses propriétés et sa réalité. Vous êtes redevenu, au fond, idéaliste. Une partie, qui doit tout au reste du tout, pourrait alors subsister quand le reste du tout s'évanouit. »²⁵

Dans *Matière et mémoire*, Bergson ajoute, à propos de ce parallélisme : « À vrai dire, c'est là ce qui est le plus communément admis, par les philosophes aussi bien que par les savants. Il y aurait cependant lieu de se demander si les faits, examinés sans parti pris, suggèrent réellement une hypothèse de ce genre. Qu'il y ait solidarité entre état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. [Bien entendu, le thèse, métaphysique de Spinoza a le mérite de ruiner une telle solidarité en affirmant que ce qui a lieu dans l'attribut corporel, qui relève de l'étendue, c'est la même chose que ce qui a lieu dans l'attribut de la pensée]. Mais il y a une solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de le pressentir. Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique. »²⁶

Et, prenant en compte la question de la mémoire, Bergson dessinera son étrange figure du cône de la mémoire, qui est la totalité des souvenirs accumulés, qui avance sans cesse dans le présent, et qui ne touche que par un point le plan du corps, « plan mobile de ma représentation de l'univers ». ²⁷

J'ai choisi à dessein l'exemple d'une doctrine qui ne retient pas l'hypothèse de l'inconscient. Elle rejoint pourtant les tentatives de Freud dans son *Entwurf* – (l'*Esquisse d'une psychologie*, de 1895, réexaminée attentivement par Lacan dans son Séminaire II – pour assigner à des énergies, disjointes ou liées, ses hypothèses sur l'inconscient et le préconscient, jusqu'à ce qu'il déclare, dans sa *Métapsychologie* que « toutes les tentatives pour deviner, à partir de là [à partir des rapports du cerveau au corps], une localisation des processus psychiques, tous les efforts pour penser les représentations comme emmagasinées dans des cellules nerveuses et pour faire voyager les excitations sur des fibres nerveuses ont radicalement échoué. Le même destin s'offrait à une théorie qui envisagerait le lieu anatomique du système conscient, de l'activité psychique consciente, dans le cortex et de placer les processus inconscients dans les parties subcorticales du cerveau. Il y a là une lacune manifeste, qu'il n'est pas possible, actuellement, de combler et qui, de plus, ne relève pas des tâches de la psychologie. *Pour le moment* – [souligné par le prudent Freud !] – notre topique psychique n'a rien à voir avec l'anatomie ; elle se réfère à des régions de l'appareil psychique, où qu'elles se situent dans la corps, et non à des localités anatomiques. »²⁸ Texte étonnant, que pourraient lire ceux qui s'empressent de déduire du cerveau les traitements qu'ils nous infligent, la suggestion à laquelle leurs amis veulent nous livrer pour régler nos conduites et guérir nos troubles psychiques, sans parler de ce valet de chambre plus enclin à mettre son nez dans les draps de Freud, qu'à respecter sa pensée.

Enfin Lacan vint, qui par sa thèse de *l'inconscient structurée comme un langage*, ne songe en rien à résoudre les problèmes de l'âme et du corps, mais ouvre un accès démontrable aux représentations inconscientes.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 4.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ Freud S., « L'inconscient », *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 78-79.

Pour en finir avec ce long détour, si Lacan aborde encore la question de la folie chez Hegel, c'est pour en parler en termes psychologiques, ou plutôt psychiques, puisque c'est bien l'infatuation du moi, de la conscience, qu'il évoque Hegel, et non pas un dérèglement physiologique.

Lacan la présente ainsi. La « folie » – il conserve donc cette catégorie qui sera ensuite autrement divisée dans sa clinique – est une méconnaissance. Mais « cette méconnaissance se révèle dans la révolte, par où le fou veut imposer la loi de son cœur à ce qui lui apparaît comme le désordre du monde, entreprise “insensée”, – mais non pas en ce qu'elle est un défaut d'adaptation à la vie, formule qu'on entend couramment dans nos milieux, encore que la moindre réflexion sur notre expérience doive nous en démontrer la déshonorante inanité, – entreprise insensée, dis-je donc, en ceci plutôt que le sujet ne reconnaît pas dans ce désordre du monde la manifestation même de son être actuel, et que ce qu'il ressent comme loi de son cœur, n'est que l'image inversée, autant que virtuelle, de ce même être. »²⁹ Lacan a pris comme exemple le cas d'Alceste dans *le Misanthrope* de Molière, qu'il tient pour un fou en ce qu'il ne s'avise pas que le désordre qu'il impute au salon de Célimène, il y contribue tout le premier.

Lacan reprend là le passage de la *Phénoménologie de l'esprit* qui s'intitule « la loi du cœur et le délire de la présomption », où Hegel prend aussi comme modèle le Karl Moor des *Brigands* de Schiller, qui subvertit la société tout entière, et il en tire ce qu'il appelle « la formule générale de la folie, en ce sens qu'on peut la voir s'appliquer particulièrement à une quelconque de ses phases, par quoi s'accomplit plus ou moins dans chaque destinée le développement dialectique de l'être humain, et qu'elle s'y réalise toujours, comme une stase de l'être dans une identification idéale qui caractérise ce point d'une destinée particulière »³⁰

Notons au passage l'importance attribuée à cette fonction de l'identification.

Même si la clinique lacanienne, divisée en névroses, psychoses et perversions, sera plus spécifiée dans la suite, nous ne devons pas méconnaître cette dimension existentielle qu'il lui donne en 1946.³¹

D'ailleurs, et bien qu'il ne s'y réfère pas, un passage de Hegel dans *L'Encyclopédie des science philosophiques* (1817, puis 1830) va tout à fait dans ce sens. Cela se trouve dans la partie intitulée « Philosophie de l'Esprit » de cette œuvre, dans la sous-partie que Hegel intitule « Anthropologie », et dont j'extrais ce passage concernant ce qu'il appelle « l'esprit malade » : « Le contenu qui se libère dans cette sienne naturalité, ce sont les déterminations égoïstes du cœur, la vanité, l'orgueil et les autres passions, et les imaginations, les espoirs, l'amour et la haine du sujet. [...] C'est pourquoi le véritable traitement *psychique* se tient-fermement au point de vue selon lequel la folie n'est pas une *perte* abstraite de la raison, ni sous l'aspect de l'intelligence, ni sous celui du vouloir et de sa responsabilité, mais un simple dérangement [*Verrücktheit*, terme qui date de Kant], une simple contradiction à l'intérieur de la raison, laquelle se trouve encore présente, de même que la maladie physique n'est pas une perte abstraite, c'est-à-dire totale, de la santé (pareille perte serait la mort), mais une contradiction dans cette santé. »³²

Et Hegel de rendre hommage à Pinel, dont le traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale et la folie avait été traduit en allemand en 1801, au nom de son traitement de la folie *humain, c'est-à-dire aussi bienveillant que raisonnable*.

Où l'on voit que, tout comme Lacan, Hegel se refuse à parler de la folie en termes de déficience, ou de « défaut d'adaptation à la vie » pour parler comme Lacan. Où l'on constate

²⁹ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 172 et sq.

³⁰ *Ibid.*, p. 171. Le texte de Hegel se trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, traduction Hyppolite, 1939, p. 302.

³¹ *Ibid.*, p. 175.

³² Hegel, *L'Encyclopédie des science philosophiques*, § 408, traduction Maurice de Gandillac, Gallimard, p. 376.

aussi le caractère psycho-génétique de la causalité allégué par lui. Où on pourrait dire enfin que la catégorie de contradiction, ici chère à Hegel comme partout ailleurs, est l'équivalent de ce que Lacan appelle « développement dialectique de l'être humain. »³³

L'image de l'autre comme causalité psychique

Il me faut justement à présent aller tout de suite à ce qui me semble être la thèse principale de ces « Propos sur la causalité psychique » :

La voici : « Nous croyons donc pouvoir désigner dans l'*imago* l'objet propre de la psychologie, exactement dans la même mesure où la notion galiléenne du point matériel inerte a fondé la physique. »³⁴

La notion centrale qu'il recherche lui semble corrélative d'un espace inétendu – vous voyez qu'il reprend là la thèse de la *Métapsychologie* de Freud. Et il la précise ainsi : « Une forme de causalité la fonde qui est la causalité psychique même : l'*identification*, laquelle est un phénomène irréductible, et l'*imago* est cette forme définissable dans le complexe spatio-temporel imaginaire qui a pour fonction de réaliser l'identification résolutive d'une phase psychique, autrement dit une métamorphose des relations de l'individu à son semblable. »³⁵

Pour invoquer une catégorie qui viendra plus tard chez Lacan, on pourrait déjà avancer que la causalité psychique, c'est l'*image de l'autre*. Et d'abord du petit autre, auquel le sujet est, dès le stade du miroir, confronté.

Songez aussi à Freud et au début de *Psychologie collective et analyse du moi* : « C'est qu'*autrui* joue toujours dans la vie de l'individu le rôle d'un modèle, d'un objet, d'un associé ou d'un adversaire, et la psychologie individuelle se présente dès le début comme étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale, dans le sens élargi, mais pleinement justifié, du mot. »³⁶

Qu'une image puisse être considérée comme contribuant à la causalité psychique, mais de quoi ? De la constitution du moi, d'abord, cela reprend une problématique que l'on trouve dès « Les Complexes familiaux », cet article publié en 1938 dans une Encyclopédie. Le complexe y est défini par Lacan « comme la cause d'effets psychiques non dirigés par la conscience, tels qu'actes manqués, rêves, symptômes, et ces effets ont des caractères tellement distincts et contingents qu'ils forcent d'admettre comme élément fondamental du complexe cette entité paradoxale : une représentation inconsciente, désignée sous le nom d'*imago*. »³⁷

Mais, dans les « Propos ... » de 1946, le monde animal est censé en donner aussi d'éminents exemples, que Lacan expose avec précision : à propos de cette *imago* conçue comme « l'objet psychique », Lacan renvoie à deux faits, que je ne détaille pas, à savoir que la femelle du pigeon, isolée de ses congénères, n'ovule pas, alors que la seule vue de son image dans le miroir suffit à déclencher l'ovulation, etc. En bref, la vue de la forme spécifique du congénère est requise pour qu'un certain nombre de phénomènes sexuels se produisent.³⁸

« L'*imago* a-t-elle donc cette fonction d'instaurer dans l'être un rapport fondamental de sa réalité à son organisme ? La vie psychique de l'homme nous montre-t-elle sous d'autres formes un semblable phénomène ? »³⁹ Et Lacan d'invoquer l'expérience de la psychanalyse, celle de la répétition comme « effet du complexe », et celle de l'habitude et de l'oubli comme « signes de l'intégration dans l'organisme d'une relation psychique, dont le effets se font

³³ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 171.

³⁴ *Ibid.*, p. 187.

³⁵ *Ibid.*, p. 187-188.

³⁶ Freud S., « Psychologie collective et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Payot, 1963, p. 83.

³⁷ Lacan J., « les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 23.

³⁸ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 188-189.

³⁹ *Ibid.*, p. 181.

sentir dans le corps, incidences du complexe d'Œdipe, crises ayant des résonances physiologiques, et jusqu'aux "phénomènes élémentaires de la psychose paranoïaque". »⁴⁰

« Ainsi, point essentiel, [dit-il] le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain [Lacan donne l'exemple de l'attention du nouveau-né au visage humain dès le dixième jour de sa naissance] est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord. »⁴¹

Il semble se dégager de ces considérations que ces phénomènes sont plutôt du registre de la *causalité* que de celui de la *cause* proprement dite, comme si le causalité était justement un registre général, un cadre où les situer, tandis que si le désir joue un rôle, il ne semble pas apparaître avec toute l'importance qu'il aura dans la suite.

Le désir est ici encore pris dans son acception hégélienne stricte, comme « désir de faire reconnaître son désir », dans une intersubjectivité qui demeure encore une catégorie pertinente pour lui. Le désir a pour objet un désir, celui d'autrui, en ce sens que l'homme n'a pas d'objet qui se constitue pour son désir sans quelque médiation.⁴² Le désir de l'homme, c'est donc bien déjà « le désir de l'autre », thèse constante, mais la cause du désir manque.

On résumera ce moment en disant que l'*imago*, l'image de l'autre, institue par excellence la causalité psychique chez le sujet, qu'elle est la réponse au questionnement psychophysiologique, qu'elle se situe, en outre, dans le registre de l'imaginaire au sens le plus général, et qu'elle correspond à ce que nous pourrions appeler l'axiome de ce texte plus haut cité : « Nous croyons donc pouvoir désigner dans l'*imago* l'objet propre de la psychologie, exactement dans la même mesure où la notion galiléenne de point matériel inerte a fondé la physique »⁴³.

Comme plus tard, cette image de l'autre s'écrira $I(a)$, on vérifiera alors que ce a désignera aussi, par la suite, l'objet cause du désir. Mais à propos de la bobine que le petit garçon jette dans son berceau et reprend ensuite, découverte pour Freud de la répétition dans *Au-delà du principe de plaisir*, Lacan, dans le Séminaire XI, en 1964, révèle que : « S'il est vrai que le signifiant est la première marque du sujet, comment ne pas reconnaître ici – du seul fait que ce jeu s'accompagne d'une des premières oppositions à paraître – que l'objet à quoi cette opposition s'applique en acte, la bobine, c'est là que nous devons désigner le sujet. À cet objet, nous donnerons ultérieurement son d'algèbre lacanien – le petit a »⁴⁴.

Bien plus, cet objet sera appelé par Lacan l'objet de la psychanalyse, et non plus de la psychologie. On sera passé de la « causalité psychique » à la cause du désir, qui sera de *l'ordre du réel*.

L'objet a comme cause

Il me faut donc pour finir, faire un saut vers la cause, invoquée au début. Dans l'article « La science et la vérité », leçon d'ouverture du Séminaire tenu en 1965-66, soit quelque vingt ans plus tard, on lit cette sorte d'admonestation adressée aux psychanalystes. Après un rappel par Lacan du texte intitulé « La chose freudienne », il ajoute : « Ce rappel n'est pas sans pertinence puisque le médium qui va nous servir en ce point, vous m'avez vu l'amener tout à l'heure. C'est la cause : la cause non pas catégorie de la logique, mais en causant tout l'effet. La vérité comme cause, allez-vous, psychanalystes, refuser d'en assumer la question, quand

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 180.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁴ Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 60.

c'est de là que s'est levée votre carrière ? S'il est des praticiens pour qui la vérité comme telle est supposée agir, n'est-ce pas vous ? »⁴⁵.

La cause a remplacé la causalité. Ou plutôt, c'est la cause qui donne son sens à la causalité, à témoin ce texte : « Or cette cause, c'est ce que recouvre le *soll ich*, le *dois-je* de la formule freudienne [La formule *Wo Es war soll Ich werden*, « Là où c'était, dois-je advenir », à la fin de la troisième des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, de Freud], qui, d'en renverser le sens, fait jaillir le paradoxe d'un impératif qui me presse d'assumer ma propre causalité. Je ne suis pourtant pas cause de moi, et ce non pas d'être la créature. Du Créateur, il en est tout autant. Je vous renvoie là-dessus à Augustin et à son *De Trinitate*, au prologue »⁴⁶.

Lacan soutient en effet avec Saint Augustin qu'à la différence de la *causa sui* de Spinoza, rien n'est cause de soi.

Lacan fait alors un détour, cette fois-ci, par Aristote, et, ayant renoncé à l'idée de causalité psychique, recourt à la théorie des quatre causes d'Aristote, qui traverse toute l'histoire de la philosophie, et qui lui permet d'articuler ensemble, comme vous le savez, magie, science, religion et psychanalyse. Permettez-moi un bref rappel de ce qui sera en somme le dernier mot de Lacan sur la cause. Le signifiant en partie cause du sujet, l'objet *a*, cause du désir.

La cause, pour Aristote ce n'est rien d'autre que ce qui répond à la question « pour quoi ? » (το δια τι) à écrire plutôt en deux mots :

« D'une manière donc, on appelle cause (αιτια, αιτιον) la réalité inhérente à une chose dont cette chose est faite (το εξ ου γινεται τι ενυπαρχοντος), par exemple l'airain de la statue, l'argent de la coupe et leur genre. » Cause matérielle, comme vous savez. Je vous cite ici le texte de la *Physique* d'Aristote⁴⁷.

« D'une autre manière, c'est la forme et le modèle (το ειδος και το παραδειγμα), c'est-à-dire la formule de l'être essentiel et les genres de celle-ci (par exemple, pour l'octave c'est le rapport de deux à un, et d'une manière générale le nombre), ainsi que les parties qui sont dans cette formule. » Cause formelle. Songez à la forme de la statue.

« De plus, on appelle cause le principe premier (η αρχη της μεταβολης) d'où part le changement ou la mise en repos, par exemple celui qui a délibéré est cause responsable d'une décision, le père de celle de l'enfant, et d'une manière générale ce qui fait, de ce qui est fait, et ce qui change, de ce qui est changé. » Causalité effective ou efficiente. Pensez au sculpteur.

« De plus, on parle de cause comme du but (το τελος), c'est-à-dire du ce en vue de quoi, par exemple du fait de se promener, la cause est la santé, etc. » Causalité finale. Pour orner le temple. On laissera la cause finale à la religion : « le religieux laisse à Dieu la charge de la cause »⁴⁸.

La causalité effective, Lacan l'assigne à la magie : « Elle suppose le signifiant répondant comme tel au signifiant »⁴⁹, c'est-à-dire que le signifiant répond à l'incantation. Nous n'aurons pas de peine à y ranger les TCC, à savoir la suggestion comportementaliste. On y retrouve aujourd'hui ce que Lacan incriminait dans l'organo-dynamisme d'Henri Ey, caractérisé par cette attitude selon laquelle « les maladies mentales sont des insultes et des entraves à la liberté »⁵⁰, suscitant par exemple de la part d'un maître en psychiatrie ces

⁴⁵ Lacan J., « La science et la vérité », *Ecrits*, tome II, Paris, Le Seuil, p. 348.

⁴⁶ Lacan J., « La science et la vérité », *op. cit.*, p. 345. Voir Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre premier, I, 1 : « *Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit* » (« Rien n'existe qui s'engendre soi-même »). Cela s'oppose évidemment à la *causa sui* de Spinoza. « La cause de soi spinozienne peut emprunter le nom de Dieu. Elle est Autre Chose », ajoute ensuite Lacan (*Ibid.*, p. 345).

⁴⁷ Aristote, *Physique*, II, chap. 3, 194 b, traduction Pierre Pellegrin, Flammarion, 2002, p. 128-9. Voir aussi, II, chap. 7, 198 a, p. 145-6.

⁴⁸ Lacan J., « La science et la vérité », *op. cit.*, p. 352.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 351

⁵⁰ Lacan J., « Propos sur causalité psychique », *op. cit.*, p. 157.

répliques aux délires d'hallucinés : « Qu'est-ce que vous me racontez-là, mon ami : ça n'est pas vrai, tout ça. Voyons, hein ? »⁵¹. Reste alors à suggestionner le malade par tous les moyens possibles, et nul doute que les sorciers immémoriaux, par leurs objurgations et leurs incantations, y réussiront toujours mieux que nos modernes suggestionneurs.

La causalité formelle, dont Lacan dit que la science relève, on pourrait supposer qu'il a pu espérer que la psychogénèse en relève aussi. Rappelons-nous qu'il dit en effet que c'est la *forme* de l'image de l'autre qui, dans l'identification, est l'essence de la causalité psychique, ce qu'il appelle « les effets observables d'une forme au sens le plus large qui ne peut être définie qu'en termes de ressemblance générique »⁵². Je mets à part cependant la forclusion de la vérité comme cause, propre à la science ; on sera alors du côté du mathème.

Enfin, il a considérablement déplacé la causalité matérielle, pour en faire celle de la psychanalyse proprement dite, par « le signifiant séparé de sa signification »⁵³, le trait de son caractère littéral, le signifiant représentant le sujet pour un autre signifiant, « à distinguer sévèrement, ajoute Lacan, tant de l'individu biologique que de toute évolution psychologique »⁵⁴. Cependant, dans l'examen des chaînes signifiantes, Lacan allègue ce « fantôme de la cause, que nous avons poursuivi dans la plus pure symbolisation de l'imaginaire par l'alternance du semblable au dissemblable »⁵⁵.

Si c'est encore au nom de la vérité, que la psychanalyse ne forclôt pas, que la causalité matérielle agit, on peut apercevoir combien c'est vers le réel de l'objet *a* que s'orientera désormais la recherche des dernières années ! « Cette théorie de l'objet *a* est nécessaire, nous le verrons, [dit-il alors] à une intégration correcte de la fonction, au regard du savoir et du sujet, de la vérité comme cause. »⁵⁶

Le réel, vous le savez aussi, sera en un sens le dernier mot de l'enseignement lacanien. Ai-je seulement le droit de dire « en un sens » ? Non. Surtout si je me réfère à ces deux propositions qu'on lit dans le Séminaire *Le Sinthome* : « N'est vrai que ce qui a un sens » et « Quelle est la relation du réel au vrai ? Le vrai sur le réel, si je puis m'exprimer ainsi, c'est que le réel [...] n'a aucun sens ».⁵⁷

⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 180.

⁵³ Lacan J., « La science et la vérité », *op. cit.*, p. 354.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 356.

⁵⁵ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits II*, Paris, Le Seuil, p. 300. Il fait là sans doute allusion aux chaînes de Markov et à des combinatoires de signes (+ et -) faisant surgir des contraintes signifiantes à partir du hasard, « où ce que nous avons appelé le "*caput mortuum*" du signifiant prend son aspect causal ». Voir Lacan J., « Le séminaire sur "la lettre volée" », *Écrits*, tome I, Paris, Le Seuil, p. 56.

⁵⁶ Lacan J., « La science et la vérité », *op. cit.*, p. 356.

⁵⁷ Lacan J., « L'invention du réel », *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 116.