

Nestor A. BRAUNSTEIN

Les trois mondes de Popper et les trois de Lacan

ou

Critique psychanalytique du problème psychisme-corps

On peut d'emblée souligner un trait négatif dans le titre : il n'est pas écrit les trois mondes de Lacan. Il y a par contre une référence tacite et voilée à une boutade de Lacan, quand, à la fin de sa vie, il a cru nécessaire de dessiner une frontière entre sa pensée et celle de Freud, disant que ses trois ne sont pas les trois de Freud. Ce Witz de Lacan signale que les trois instances provinciales du psychique reconnues par Freud, le ça, le moi et le surmoi, n'étaient pas les trois registres promus par Lacan, le réel, le symbolique et l'imaginaire. Comme nous le verrons, le psychanalyste français aurait pu tout aussi bien dire ce jour là : « les trois mondes de Popper ne sont pas mes trois ».

Clarifier les différences entre les conceptions des deux auteurs permettra d'approfondir la nouveauté radicale que la psychanalyse représente pour la pensée contemporaine sur le problème du « psychique ». Il faudra réexaminer ce qui se présente et prétend s'imposer comme le plus avancé dans le champ de la philosophie, le sérieux par excellence : l'idée de fonder le psychique dans le fonctionnement du cerveau. Nous voudrions aussi rendre compte de l'affirmation lacanienne, qui peut paraître présomptueuse, selon laquelle elle a créé, avec le nœud borroméen, « l'unique philosophie qui se soutient ».

Une anecdote que Sir Karl R. Popper, lui-même, attribue, dans une note en bas de page de son autobiographie, à l'enfant Bertrand Russell servira d'épigraphe à cet exposé. Il s'agit d'un dialogue absolument intraduisible entre l'enfant et sa grand-mère, ancêtre féminin qui fut un personnage décisif dans le développement intellectuel de Bertie (1872-1970).

L'enfant : What is mind ?

La grand-mère : No matter.

L'enfant : And, what is matter?

La grand-mère : Never mind.

Mind et matter et les modes de sortie du cercle vicieux formé par le psychique et la matière seront des points de référence pour comprendre ce que la psychanalyse a à dire dans le débat où se noie une bonne partie de la philosophie du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour cela, nous nous proposons de passer par la distinction entre la triade de Popper et celle de Lacan, d'une part en mettant au jour le sempiternel problème des relations entre psychisme et corps, et l'état actuel de la question, et d'autre part en relevant l'intérêt qu'aurait la philosophie à tenir compte des « trois de Lacan » pour sortir des eaux troubles où elle patauge depuis des siècles, payant son écot d'anémie et de paludisme.

### La relation du psychique et du corps dans l'histoire de la philosophie

Au sein même de la philosophie, on a assisté, autour de la question psychisme-corps, tantôt à un fort courant de pessimisme, tantôt à des croyances optimistes proches du délire. Celui qui a le mieux formulé la transcendance que revêt le problème psychisme-corps pour la philosophie est peut-être Schopenhauer (1788-1860), quand il utilisa l'expression « nœud du monde », croyant probablement faire une métaphore, pour se référer à l'insoluble énigme, selon lui, de la relation entre le psychique et le corporel. Il est curieux qu'il ait parlé de nœud et non de problème crucial ou du problème majeur. S'agit-il d'un nœud gordien à trancher ou d'un nœud olympique ou d'un nœud borroméen – qui ne sont pas des nœuds mais des chaînes, car il s'agit, pour ces deux derniers de trois ronds liés. (Cf. figures page 74)

Ce n'est pas le moment de présenter les antécédents du dualisme psychisme-corps, de chercher quels sont les termes équivalents à ces deux mots chez Platon et Aristote, ou chez Confucius et Chuang Tsou (dans les textes des anciens philosophes chinois, le « problème » ne fut jamais posé), ou chez Plotin et Saint Augustin.

Ce fut Descartes qui formula le problème dans ses termes modernes. La relation entre une res cogitans et une res extensa fut posée comme relation d'opposition avec un point d'articulation quelque part dans le cerveau, concrètement dans la glande pinéale. On peut compléter la référence en ajoutant qu'avec les deux substances cartésiennes se joua le prévisible ballet des figures contre posées : le monisme matérialiste (il n'y a que le corps), le monisme idéaliste (il n'y a que le psychisme), le dualisme (il y a les deux), le dualisme avec équivalence, avec dominance de l'un sur l'autre et vice-versa, avec parallélisme, avec interaction, avec émergence (généralement pour affirmer que le psychisme « émerge » du corporel) etc. Ou, plus près de notre actualité, on nia l'existence du psychisme comme substance, voire le corps comme substance, pour affirmer que tous les deux étaient des ensembles de « processus », que nous substantialisons pour convenance de langage. En faisant un pas de plus, on a affirmé qu'on ne pouvait formuler des propositions supposées valables, tant pour le corps que pour le psychisme, que par le moyen du langage. Il ne sera pas étonnant d'entendre le même Sir Karl Popper

(1902-1994) dire que Descartes s'est trompé de quelques centimètres seulement, puisque le français aurait pu avoir l'intuition que le site de la rencontre entre les deux substances n'était pas l'épiphyse mais le centre du langage, la fameuse troisième circonvolution frontale de Broca découverte dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Sur l'échiquier où s'affrontent les figures blanches de l'âme et les noires du corps, avec peu de possibilités alternatives (en cela plus près du jeu de dames que du jeu d'échecs), se remplissent des volumes où la quantité de pages rivalise avec l'ennui, où l'effort des auteurs est récompensé par la vanité des réponses. Dans la première moitié du XXe siècle, selon Mach et son *Analyse des sensations*, la victoire paraissait revenir aux partisans du psychisme parce que le monde était uniquement connaissable par nos processus de pensée, la seule chose dont nous étions sûrs. La domination psychique a continué après la Première Guerre mondiale, via le positivisme logique et l'étude des propositions du langage, seul « matériel » capable de rendre compte des faits empiriques.

L'académie philosophique et scientifique actuelle en faveur du mental

A partir de 1949, avec la publication du livre de Ryle, *Le concept du mental*, les termes sont redéfinis. On trouve le mental comme prédisposition à la conduite, au comportement (un « behaviorisme logique »), et l'on privilégie le comportement matériel, et avec lui son organe d'intégration, le cerveau. Cela renvoie à un ancien quoique un peu oublié protagoniste de ce pas de deux, si ancien qu'il est déjà reconnaissable en la personne du millénaire Alcmène de Crotone, qui, avec un coup de pieu dans la tête d'un cheval, l'a fait tomber évanoui et en a déduit que l'âme résidait dans le cerveau. Depuis 1949, et jusqu'à maintenant, l'initiative revient aux philosophes en étroite collaboration avec les neurophysiologistes, les psychologues cognitivistes et les spécialistes de « l'intelligence artificielle ». Ces derniers promeuvent l'assimilation du modèle neurologique au modèle cybernétique, et prétendent résoudre les énigmes de la relation psychisme-corps comme s'il s'agissait des liens entre le support matériel d'un ordinateur et les opérations qu'il est capable de réaliser. Et ils affirment qu'il est possible de passer des opérations faites par la machine à l'ordinateur lui-même, suivant un réductionnisme matérialiste.

Voici venu le moment d'inclure une première référence à la psychanalyse. Il est bien connu que ni Freud ni Lacan n'ont pu parler de « mental » parce que ce terme est rarement employé comme substantif, tant en français qu'en allemand. Il est également vain de chercher le concept de mental chez Wittgenstein ou Heidegger, de même que chez Bergson ou Sartre. Au contraire, ce terme et les élucubrations qui tournent autour, pullulent chez les anglais et les américains, voire chez des espagnols et des italiens. Ainsi, nous apprenons déjà que l'idée de mental dépend davantage des aires linguistiques que des aires cérébrales ou géographiques, quand bien même ce fut un français qui posa le problème au centre de la philosophie. Mais c'était un français fils de jésuites et il écrivait en latin. Et en latin mens a sa carte

d'identité voire son acte de naissance. Dans son dérivé vivant le plus direct, l'italien, la mens latine est assimilée à la mémoire, au point que le verbe oublier se dit dimenticare. Ainsi nous voyons se dessiner clairement la signification de mental. Ce n'est pas un concept adéquat pour couvrir le champ du psychique, mais plutôt le terme approprié pour se spécialiser dans la conscience, et particulièrement dans les activités cognitives, à la différence d'autres instances plus éthérées, présentes dans la tradition philosophique, comme l'esprit et l'âme qui gardent avec un peu de honte leurs relents métaphysiques et religieux.

Ainsi, les prérogatives et la voix dominante sur le terrain du mental correspondent aujourd'hui aux « physicalistes » qui rêvent d'une physiologie qui permette de comprendre le mental à partir du cérébral, méprisant ainsi les « spiritualistes », rétrogrades imbus d'une pensée aux consonances transcendantales pseudo scientifiques à peine discernables du simple charlatanisme. Cela n'empêche pas qu'à l'intérieur même du champ des réductionnistes, se livrent de rudes batailles.

Nous avons donc les plus radicaux, les « identitaires », partisans d'une sorte de traduction directe. Ils soutiennent que chaque processus mental a un corrélat absolu et identique dans le cerveau (type identity theory ou matérialisme réductif de J.J.C. Smart et David Armstrong, deux australiens octogénaires). Le projet de leur science est de dévoiler et d'exposer « objectivement » les processus cérébraux qui se rencontrent derrière des phénomènes comme la douleur physique, l'angoisse, le sentiment amoureux ou la croyance religieuse, pour dépasser le caractère incertain de notre vocabulaire actuel, mentaliste, en lui substituant un vocabulaire neurophysiologique à venir. De la même façon que l'eau devient H<sub>2</sub>O et la lumière radiations électromagnétiques, la haine pourrait se traduire en termes de zones cérébrales et de processus chimiques intervenant dans le phénomène.

Tout aussi radicaux sont les « éliminativistes » comme les épistémologues Paul Feyerabend (1924-1994), auteur controversé du livre Contre la méthode, et Richard Rorty (né en 1931-), critique lui aussi des théories traditionnelles de la connaissance. Ce dernier a secoué les philosophes en publiant en 1979 La philosophie et le miroir de la Nature. Pour ces deux auteurs, notre bavardage psychologique est un résidu de notre propre ignorance. Si nous parlons de pensées, sentiments, intuitions, souvenirs, c'est parce que nous n'avons pas encore trouvé les termes physiques qui correspondent à ces paroles vagues ; le vocabulaire mentaliste est une superstition à dissiper. Avec l'investigation scientifique, on arrivera à la conclusion que ces spectres sédimentés dans le langage, manquant de corrélats « objectifs » et quantifiables, finiront « éliminés ». Ce sont des déchets des âges obscurs, tels les mots phlogistique ou sorcière, bons pour la préhistoire. Croyances, désirs, convictions, tout ça, c'est de la folk psychology !

Plus modérés sont les « fonctionnalistes » comme Donald Davidson (né en 1917-), américain, auteur influent d'un livre sur les Événements mentaux. Selon sa

conception, il existe différents modes de relation entre les concepts relatifs au mental et leurs bases organiques, différents types fonctionnels de relation entre le cerveau et la connaissance. Si nous prêtons une image aux fonctionnalistes pour illustrer leur position en opposition aux deux précédentes, nous pouvons penser – Qu'est-ce que cela voudra dire ? – à l'exemple d'une fugue dans la « tête » de Bach, à l'écriture du musicien sur un papier à musique, puis à l'interprétation de cette écriture qui passe par la « tête » et les mains d'une claveciniste, à l'enregistrement et la digitalisation de cette musique sur un support matériel appelé disque compact, et enfin à la « lecture » de cette « matière » par un rayon laser et l'audition que nous en faisons en tant qu'auditeurs, chez nous. Ainsi, le mental est défini par une série de relations qui implique différents événements cérébraux, et leur compréhension est en relation avec le processus différentiel supposé à chacun de ces états fonctionnels.

Nous avons déjà fait référence aux « artificialistes » qui font confiance au développement de la cybernétique pour obtenir des modèles chaque fois plus perfectionnés de ce système compliqué qu'est le cerveau, mais réductible, en dernière instance, aux façons d'instruire l'information (input) et de répondre aux problèmes posés (output). Cette façon de penser le mental est née avec l'œuvre de l'anglais Alan Turing (1912-1954). Les « artificialistes » ont aussi leurs promoteurs radicaux ; ils soutiennent que les machines ont la capacité d'organiser l'information non seulement en termes syntaxiques mais également sémantiques. Selon eux, il n'y a rien dans les capacités du cerveau qui ne puisse tôt ou tard être accompli par un ordinateur. Les moins enthousiastes disent que les robots sont capables de syntaxe mais non de sémantique, qu'ils peuvent calculer, et même traduire, mais qu'ils ne peuvent pas comprendre ce que signifie le produit de leur activité. Pour les plus sceptiques, l'ordinateur n'accède pas à la syntaxe car il n'y a syntaxe que si il y a capacité d'interpréter le résultat et de l'intégrer dans un projet. John R. Searle (né en 1932), philosophe de la parole, auteur de *Speech Act* et de *La redécouverte du mental*, est le critique le plus violent face aux prétentions des défenseurs de l'intelligence artificielle.

Pour finir, évoquons les « émergentistes », héritiers de la tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les penseurs matérialistes comme Cabanis (1802) soutenaient que le cerveau sécrète les pensées comme le foie la bile. Les processus mentaux, selon cette forme de réductionnisme, émergent de l'activité du cerveau sans se confondre avec elle. C'est un produit à apprécier comme le résultat d'une histoire phylogénique et ontogénique qui mène des processus inférieurs aux modes supérieurs de la connaissance. Le darwinisme, l'épistémologie génétique et un certain structuralisme à la Piaget se conjuguent ici.

La conception freudienne du psychique : une topique de l'âme

Après avoir décrit le paysage dominant dans l'académie philosophique et scientifique actuelle, nous devons reconnaître sans rougir la place de notre ancêtre

psychanalytique dans ce champ. Cette idéologie scientifico-naturelle et ce projet de réduire le « mental » (terme, répétons-le, qui n'est pas utilisé par Freud) au physicochimique était une perspective de Freud. Cela, non seulement en raison de sa formation dans la sévère discipline de laboratoire du XIXe siècle comme un expérimentaliste avéré, mais aussi parce que, de son propre choix, il a suivi durant trois et demi, en matière facultative, les cours de Brentano qui soutenait le caractère intentionnel de la conscience. Et sa première tentative métapsychologique était en réalité crypto, méta ou mytho-biologique, et son titre, malgré les controverses des traducteurs, *Projet d'une psychologie pour neurologues*, soutenait l'idée de fonder la science de la psyché sur la conjonction de l'histologie nerveuse et de la thermodynamique. Ne nous échappe pas non plus son affirmation obstinée et réitérée selon laquelle la psychanalyse faisait partie des sciences naturelles, parce qu'elle ne trouvait pas à s'inscrire ailleurs. Il y avait aussi chez Freud un optimisme étrange qui le portait à croire que toutes ses théories étaient transitoires, en attente de futures découvertes physiologiques qui montreraient les vicissitudes de la libido comme effet de certains substrats chimiques. Il abritait l'espoir que les modes de traitement par la parole, psychanalyse compris, finiraient par céder leur place aux substances chimiques qui se développeraient dans les laboratoires et qui permettraient un accès direct et effectif aux troubles mentaux.

Freud ne disposait pas du terme « mental », propre aux latins et aux anglo-saxons ; il pouvait néanmoins se servir du vocabulaire de la philosophie de son temps, provenant de diverses traditions linguistiques et philosophiques, qui lui permettait d'exposer sa pensée, mais à la fois le limitait fortement.

Soulignons encore qu'il ne se priva pas de fournir son curieux apport au milieu du magasin, bien fourni, des notions métaphysiques. La psyché, depuis l'ancienne et belle conception des grecs, en passant par sa traduction latine « âme » et allemande Seele (soul en anglais), intégra tout au long de l'histoire les résonances substantialistes de la théologie patristique. Freud, le médecin viennois familier des systèmes et des appareils, a fait de l'âme un appareil (seelisches Apparat), à partir duquel, ce qui pense, sent et veut – selon ses termes – est assimilé à un appareil au même titre que l'appareil digestif ou respiratoire, ou d'autres types d'appareils comme les microscopes ou les téléphones.

C'est peut-être grâce à sa tendance à penser en termes d'appareil que Freud a une intuition qui le distingue des philosophes. Ceux-ci cherchent des localisations au niveau des neurones ou des zones cérébrales et considèrent que les processus mentaux sont d'ordre temporel et non spatial. Une croyance, un état d'âme, une pensée, etc., sont des phénomènes « in extenso » qui se distinguent, depuis Descartes, de ce qui se passe dans le corps. Mais Freud a l'intuition que le psychisme est spatial, et il s'emploie à le démontrer.

Il le dit explicitement dans une réunion de la Société psychanalytique de Vienne, le 8 novembre 1911 : « Quand les philosophes affirment que les notions de temps et d'espace sont les formes nécessaires de notre pensée, une prémonition nous dit que l'individu maîtrise le monde à l'aide de deux systèmes dont l'un fonctionne seulement sur le mode du temps et l'autre sur le mode de l'espace » .

Et à la fin de sa vie, le 22 août 1938 : « Il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique. Vraisemblablement aucune autre dérivation. Au lieu des conditions a priori de l'appareil psychique selon Kant. La psyché est étendue, n'en sait rien ».

Ainsi la conception freudienne du psychique est toujours une topique de l'âme. Nous assistons, tout au long de la vie de Freud, à une constante rectification des modèles spatiaux. Il essaie, par le biais des schèmes et des dessins, de rendre compte de sa conception de ce qui de l'âme paraît échapper à la vision. Et il ne s'agit pas là d'une idée extravagante. Non parce qu'on aurait recours à l'image d'un cerveau fonctionnant ou à celle du disque dur d'un ordinateur, mais parce que le modèle pourrait bien être celui d'un livre, celui d'inscriptions, celui du passage d'inscriptions d'un système à un autre, celui de traductions, ou celui du fonctionnement d'un appareil dont les marques sont des signifiants, traces, écritures, c'est-à-dire du langage. Ce fonctionnement consonnerait avec l'affirmation lacanienne : « l'inconscient est structuré comme un langage », qui conduira Lacan à dédier les vingt dernières années de sa vie à la topologie. Soulignons ce point qui distingue la psychanalyse de la philosophie : le caractère spatial du mental. On peut rappeler que ce modèle a des accointances avec une des images les plus répandues de la philosophie et de la psychologie occidentales : la tabula rasa d'Aristote et sa couverture progressive par des marques et des inscriptions. N'oublions pas que ce modèle est aux fondements du recours freudien à l'analogie des processus de mémoire et de conscience comme inscriptions et effacements dans le « Bloc magique » (1925).

Retenons donc ces traits de Freud : sa profession de foi naturaliste, ses espoirs réductionnistes, sa préoccupation topologique qui culmine dans la seconde topique : moi, ça, surmoi, et que Lacan désigne comme «les trois de Freud », et l'intuition que l'appareil psychique est de nature spatiale.

« Les trois mondes de Popper »

Retournons maintenant sur le terrain de la philosophie à la recherche de solutions alternatives à l'ennuyeux contrepoint à deux voix du corps et du mental. Il me semble que G. Frege (1848-1925), fondateur de la logique mathématique moderne, introduisit un mouvement de rupture. Il signala la nécessité de distinguer trois « royaumes ». Le premier est celui des « idées » qui sont les propriétés privées des individus et qui pourraient faire partie des nombreuses représentations du psychisme

; le second royaume est celui des « objets matériels » comprenant autant le corps que les corps, c'est-à-dire l'extérieur, et un troisième royaume, celui des « pensées » en tant qu'entités abstraites, capables d'exister indépendamment des corps et des psychismes.

Wittgenstein, qui peut être considéré comme un disciple hétérodoxe de Frege, ne se situe pas directement dans les réponses dualistes, mais indirectement car il souligne l'opposition entre l'interne et l'externe. Quelle est la différence entre les binaires corps-psychisme et interne-externe ? La première opposition s'exprime en termes de substances ou de processus, la seconde en termes topographiques. Tout de suite se pose le problème de l'interne pour soi qui fonctionne comme externe pour l'autre et ouvre la question sur le type de relation que soutiennent les connexions internes externes. Wittgenstein aurait pu tomber d'accord avec Lacan pour lequel la solution passe par des bandes de Moebius, des tores noués, bouteilles de Klein et plans projectifs, et ainsi évite les dualismes simplificateurs.

Ce passage par Frege nous sert de pont pour arriver aux « trois de Popper ». Sir Karl R. Popper, figure consacrée de l'épistémologie du XXe siècle avec les ouvrages La logique de la découverte scientifique, Conjectures et réfutations, penseur important du politique selon une perspective libérale avec Misère de l'historicisme, La société ouverte et ses ennemis, soutenait que la psychanalyse était un semblant de science, une pseudoscience, puisque ses postulats ne pouvaient pas être démontrés faux, par aucune expérience. En conséquence, ceux-ci manquent du réquisit essentiel pour toute affirmation à prétention scientifique : être réfutable. En tant que philosophe des sciences, Popper se demandait comment la connaissance est possible, c'est-à-dire comment le psychisme peut-il apprendre et avoir un savoir valable sur quelque chose qui n'est pas lui-même, c'est-à-dire le monde. Voire, comment est-il possible que le psychisme, tourné sur le monde, puisse connaître quelque chose de valable à propos de lui-même. Problème classique de la relation psychisme-corps, axe de notre investigation d'aujourd'hui. Ce problème inquiétait le penseur autrichien (qui est devenu noble d'Angleterre). Vers 1930, il pensa avoir trouvé une solution, mais il n'osa pas – selon ses dires – la publier jusqu'en 1966. Alors, avec l'aval d'un célèbre neurologue, John Eccles, ils publièrent ensemble Le Moi et son cerveau. La thèse « osée » postule qu'il n'y a pas deux mais trois « mondes » (la métaphore, comme pour les royaumes de Frege, n'est pas éclairée). On sort du dualisme pour entrer dans le « pluralisme » et « l'interaction ». Pour Popper existent :

- a) le monde 1, celui des objets physiques comprenant les objets matériels, les objets de l'expérience, et parmi eux, le corps humain et son cerveau ;
- b) le monde 2, celui du psychisme et son activité intentionnelle, c'est-à-dire orientée vers quelque chose ;



c) et le monde 3, celui de la connaissance objective, constitué par les produits du psychisme humain.

Popper a donné plusieurs versions de sa thèse des « trois mondes » ; la plus plaisante est dans son autobiographie *The Unended Quest*, mais il la décrit dans les mêmes termes pendant plus de vingt cinq ans. En fait, c'est autour de la version définitive des conférences données à l'Université d'Emory, publiées l'année de sa mort, à l'âge de 92 ans, que sa plume tombe.

Commençons par reconnaître l'avancée que sa position représente par rapport à tous les courants issus du dualisme auquel nous avons fait référence. Popper sort le débat des termes individualistes posés depuis Descartes et dirige ses réflecteurs sur quelque chose qui nous paraît évident : le corps et le psychisme ne fonctionnent pas dans un vide mais dans un univers de langage et dans une culture qui comprend d'autres êtres humains qui agissent comme modeleurs des psychismes. L'essentiel, pour Popper, est que dans ce monde, il y a des « savoirs » (knowledges) agissant qui sont le résultat d'une histoire et d'une tradition et que ces savoirs ont une place décisive. L'importance de ce « monde 3 », constitué des produits du mental, peut se mesurer par le fait que Popper lui reconnaît une « priorité » : il existe déjà préfiguré avant l'arrivée au monde de chaque être humain. Il lui reconnaît une « autonomie » : il est indépendant du développement des psychismes individuels ; et une « suprématie », car les psychismes, et à travers eux les corps, sont mis en fonction. Popper paraît intimidé par l'audace de sa proposition, dit que l'idée de ce monde 3 est « très abstruse », difficile à comprendre, et que ce monde représente « un grand avantage biologique » pour l'espèce.

Il est intéressant d'observer ce que Popper inclut et ce qu'il n'inclut pas dans l'ensemble des « produits du psychisme » ; cela permet de cerner ses préjugés rationalistes et de mesurer ce qu'il perd en ne tenant pas compte de la psychanalyse. Ce qu'il considère comme savoir –knowledge – est toujours en accord avec la raison, la raison de Popper, bien sûr. Il s'agit des problèmes et des arguments, des théories, des concepts, des œuvres réalisées qui montrent l'application de ces éléments rationnels et il va jusqu'à inclure l'art. Mais jamais il ne mentionne parmi les produits du psychisme humain les mythes, les religions, les croyances animistes, pas plus que des lois. Pourtant ces éléments, en accord avec sa conception, sont aussi des « produits du psychisme humain », ils ont la capacité de configurer « les psychismes » et ils possèdent les propriétés d'autonomie et de suprématie essentielles aux éléments appartenant au monde 3. Dans la conception de Popper il est établi que le monde 3 ne peut agir sur le monde 1 sans passer par le psychisme de quelqu'un, c'est-à-dire par le monde 2. Par exemple, une pelle mécanique, matérialisation de ce monde 3, ne peut écraser la terre qu'à travers un projet et une manipulation qui appartiennent toutes les deux au monde 2. Pour le dire en termes topologiques, ce que Popper n'utilise jamais : les mondes 3, 2 et 1 sont noués de manière «

olympique », c'est-à-dire sans aucune relation directe entre 1 et 3. C'est comme les anneaux emblématiques des jeux olympiques où il y en a deux dans les extrêmes et un anneau ou plus intermédiaires, en relation, chacun, avec celui qui est à gauche et celui qui est à droite. D'ailleurs, les trois mondes de Popper ne se nouent pas et ne se désignent pas de façon indifférente mais suivant une hiérarchie qui suit l'antériorité, l'autonomie et la dominance du monde 3.

Autre caractéristique de l'hypothèse des trois mondes – Popper se posa-t-il la question de son irréfutabilité, puisque aucune expérience ne pourrait démontrer sa fausseté ? – est le progrès constant du monde 3. Sa proposition est nourrie de l'espoir illuminé d'un progrès permanent de la connaissance par le moyen, précisément, de la succession de « conjectures et réfutations » qui mènent chaque fois à un déplacement perpétuel et infini de l'ignorance par le savoir. Ceci est cohérent avec la défense poppérienne de l'évolutionnisme darwinien, une défense ambiguë, car le darwinisme aussi est affecté – Popper le dit lui-même – par la tâche de l'irréfutabilité de ses assertions et le caractère de pétition de principe de ses arguments : si un organisme survit, c'est parce qu'il est le plus apte et c'est la preuve que les plus aptes survivent. Appliqué à la sphère des idées : si une théorie triomphe et survit c'est parce qu'elle est la meilleure. Si elle n'était pas la meilleure, elle n'aurait pas survécu.

« Les trois de Lacan »

Pour ceux qui connaissent la théorie psychanalytique de Jacques Lacan, l'audace de Popper de 1966 est très peu originale. Dès 1953 Lacan avait proposé la distinction de trois « registres » dans l'expérience : le réel, l'imaginaire et le symbolique. En ce qui concerne ce dernier, Lacan avait montré sa consubstantialité avec le fonctionnement de la parole et le champ du langage. Ce registre du symbolique avait, pour le psychanalyste français au début de son enseignement, la caractéristique d'être « autonome », d'exercer une « suprématie » en plus d'être antérieur et extérieur à l'existence singulière. Quand l'enfant naît, il est déjà entouré par le symbole. Ainsi, en 1953, il énonce que l'homme parle, oui, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. L'imaginaire, c'est-à-dire la réflexion que chacun peut faire, comme devant un miroir, de son propre être, de son corps, de sa pensée, de ses rêveries, de ce qu'il considère comme lui étant propre, tout cela est une préformation ou préfiguration du lieu du sujet dans le symbolique. L'imaginaire de Lacan, dans la première partie de son enseignement (1953-1966), est induit par le symbolique. Et le réel est ce qui existe ontologiquement ; c'est l'espace où les choses arrivent et la parole nomme, et en nommant elle déplace ce réel vers une existence différente, et rend possible ainsi l'opposition traditionnelle entre les paroles et les choses. Le réel lacanien est aussi ce qui se produit fatalement, sans que personne ne puisse l'empêcher, ce qui retourne toujours à la même place, ce qui ne pourra jamais être réabsorbé par la parole sans laisser un reste indicible. Le réel

n'est pas seulement l'existant comme matière métaphysique, comme objet matériel, mais c'est aussi les lois qui font que ce qui arrive ne peut pas ne pas arriver, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Si l'on se presse, il est facile de dire que le monde 3 de Popper c'est le symbolique, le monde 2 l'imaginaire et le monde 1 le réel, et que les conceptions de Popper et Lacan sont superposables et réciproquement substituables. Mais c'est aussi facile qu'inexact puisque une fois notée la ressemblance apparaissent les différences.

Le premier modèle des trois registres peut s'illustrer avec un simple recours au mécanisme du miroir. Il y a d'un côté un espace réel, de l'autre côté un espace virtuel, et au milieu, un élément de l'industrie humaine, un instrument (ce peut être aussi une superficie de liquide comme celle qui captiva le jeune Narcisse), qui permet que les deux autres espaces se constituent comme un dispositif où chaque point est dupliqué. Lacan a signalé assez vite que la superficie du cristal correspondait à l'Autre, au monde du langage qui permet que l'expérience spéculaire soit seulement accessible aux êtres qui parlent et en tant que parlants. C'est le lieu où ce qui existe dans l'espace réel peut « être vu » comme « correspondant » à l'espace inexistant qui se situe de l'autre côté du miroir. Dans ce sens, l'expérience du miroir dépend de l'Autre du langage qui permet le phénomène de la réflexion, selon les deux sens de ce mot.

Le « mental », en tant que subjectif, est un effet du passage de chaque être humain par un stade du miroir où il apprend à reconnaître où il n'est pas. C'est la principale raison, au-delà de la linguistique déjà indiquée, de l'absence dans le vocabulaire lacanien du terme mental, et non plus aucune des autres entre lesquelles Freud oscillait. Qu'est-ce qui vient pour Lacan à cette place ? Simplement, le sujet, ce qui se produit comme conséquence du nouage de l'imaginaire, du symbolique et du réel. Le mental dans la conceptualisation lacanienne est à l'égal du moi et comme le self, rien d'autre qu'un fantasme. C'est le fantasme propre à chacun d'être un et le même tout au long de sa vie, ce qui n'est assuré que par la persistance du nom propre, c'est-à-dire l'inscription dans le symbolique.

Le réel lacanien n'est pas l'équivalent du monde 1 poppérien des objets matériels, car le réel lacanien est ce qui revient toujours à la même place, l'impossible à cerner dans l'imaginaire et dans le symbolique, le traumatique en tant qu'incompréhensible, la perte de jouissance propre à la condition sexuée des êtres parlants. Le réel, c'est l'inévitable et, dans ce sens, il peut être assimilé à l'idée du destin ou des dieux et à l'angoisse de l'existence. Le réel, c'est la mort et la connaissance que nous avons d'elle, un concept qui ne rentrerait pas dans le monde 1, peuplé d'objets matériels.

Le symbolique de Lacan n'est pas constitué des « produits du psychisme humain » tels que les définit Popper quand il parle du monde 3, précisément en raison des éléments que le philosophe austro-anglais n'y inclut pas, à savoir tout ce qui lui

paraît « irrationnel », y compris ce qu'il y a de plus rationnel au monde comme les lois écrites du droit positif. Et Popper ne pouvait certainement pas inclure dans son monde 3 la Loi non écrite des cultures humaines, la Loi de l'interdiction de l'inceste. Les éléments « négatifs » des lois du droit positif, et à plus forte raison, les superstitions, la tradition, les inamovibles croyances en autre chose que la raison d'apparence scientifique ne sont jamais mentionnés parmi les éléments qui, selon Popper, sont des « produits du mental ».

Lacan au début parlait de la suprématie et de l'antériorité du symbolique et du caractère secondaire de l'imaginaire. À partir de 1966, année de la publication de ses *Écrits*, la même année que la première publication de la thèse des « trois mondes » de Popper, Lacan commence à questionner cette suprématie du symbolique, et le réel prend une importance décisive et nouvelle. Plus tard, à partir de 1972-1973, sa conception des trois registres change et il attribue à chacun des trois une consistance et une incomplétude qui leur est propre. Aucun n'est concevable sans les deux autres et toute idée de suprématie est inadéquate. Aucun n'a un privilège quelconque. Le sujet résulte de leur nouage et pour rendre compte de ce nouage le modèle est l'emblème de la famille Borromée de Milan. C'est un enchaînement de trois anneaux dont la rupture d'un quelconque des trois implique que les autres deux soient libérés. Le nouage dépend également des trois. Différemment du nœud ou de la chaîne olympique où il y a un anneau central et deux sur les côtés, ici la présence d'un élément sans nouage aux deux autres est inconcevable, et le lien de deux quelconques parmi eux dépend du troisième. Le nœud borroméen est pour Lacan la structure même du sujet. S'agit-il du célèbre « nœud du monde », cher à Schopenhauer ?

« Les trois de Lacan » ne sont pas, donc, « les trois mondes de Popper ». Les trois de Lacan sont l'effet de leur nomination et peuvent se réduire à ses initiales : I, S, R. Ce qui les distingue formellement, c'est le nom. Il serait impossible de les numéroter comme les trois de Popper. Chacun des trois de Lacan est différent de celui qui semblerait son équivalent dans la numérotation poppérienne. De plus, le mode de nouage et par conséquent la relation qu'ils gardent entre eux sont différents :

## CHAÎNE OLYMPIQUE CHAÎNE BORROMÉENNE

Fig. 1 Chaînes avec différents modes de nouage

Popper avec la métaphore des trois mondes les oppose, et il a besoin de montrer par la suite comment ils sont en relation. Ce n'est pas par hasard si en 1966, quand Popper se risque à diffuser sa conviction, on parlait souvent de Premier, Second et Tiers monde ; il y avait alors des conférences des pays de chacun des trois mondes et des rencontres des trois dans les Nations Unies. Pour cette raison, le livre avec les conférences d'Emory dédiées au thème porte comme sous-titre : En défense de l'interactionnisme. Lacan n'a aucune préoccupation de cet ordre. Le propre du sujet

est, d'emblée et simultanément, réel, imaginaire et symbolique. La distinction oppositionnelle entre les registres ainsi que la classique distinction psychisme-corps perd tout intérêt et la solution n'est pas de rajouter un troisième « royaume » ou « monde » pour rompre le dilemme.

Une discussion est ouverte parmi les psychanalystes lacaniens à propos de l'utilité de la topologie borroméenne pour rendre compte des modes d'organisation clinique des sujets. L'idée potentiellement féconde avancée par Lacan, selon laquelle une erreur de nouage entre les registres et la nécessité d'éléments complémentaires pour maintenir la structure à sa place et ainsi éviter la dissolution subjective dont le paradigme est la psychose, est ardemment débattue. Lacan a essayé d'illustrer ces défauts de nouage en prenant le cas de l'écrivain James Joyce ; il a avancé l'idée d'un quatrième nœud qui corrigerait le défaut dans l'intégration de l'imaginaire, du symbolique et du réel. Sa démonstration, pour ce cas particulier, n'est pas tout à fait convaincante, mais le projet de rendre compte suivant un modèle topologique de la structure du sujet, au-delà de la prolifération infinie des circonstances cliniques, partant de ce qui se découvre dans le cabinet du psychanalyste, mérite d'être poursuivi. Popper ne serait pas en désaccord car il s'agit d'une conjecture qui tient compte des éléments positifs de la clinique et ouvre à d'éventuelles réfutations.

En résumé : il n'y a pas de bonnes réponses aux questions mal formulées. Les impasses où finissent les réponses au problème crucial des relations entre le psychisme et le corps sont le résultat de la postulation inadéquate de deux « substances » et l'aporie ne disparaît pas quand on dit que ce ne sont pas des substances mais des « processus ». Popper, avec son hypothèse des trois mondes qui pose l'objectivité du symbolique, montre qu'on peut songer à une voie échappatoire. Pourtant, comme il ne dénonce pas les faux termes du problème, il reste enfermé dans ses limites. À un certain moment, Lacan lui-même a proposé une troisième substance pour rompre les murs de l'enfermement. En 1973, dans son Séminaire XX, il avançait que cette « troisième substance » était la « substance jouissante », c'est-à-dire le corps comme corps érotique, méconnu par toute la philosophie occidentale, une absence flagrante que seul Nietzsche s'était risqué à dénoncer. Cependant l'issue proposée par Lacan ne passait pas par une troisième substance et c'est lors de cette même année et de ce séminaire que nous trouvons la formulation claire de la topologie du sujet comme une question d'espaces différenciés et abordables avec le nœud borroméen. Les séminaires qui suivirent jusqu'à sa mort ont été axés par cette investigation du nouage des trois registres.

Le positivisme rate le sujet

Nous pouvons maintenant retourner au problème psychisme-corps et à l'actuelle fascination des scientifiques et des philosophes pour une éventuelle solution du dilemme grâce aux avancées prévisibles des neurosciences. Le présupposé épistémologique de cette illusion est tout simplement celui du positivisme. Ce n'est

pas le moment de retourner aux critiques des modèles positivistes traditionnels. Pour aller à l'essentiel : ce qui est problématique, c'est de ne considérer comme faits, comme matière digne de considération scientifique, que les éléments positifs. On méconnaît l'apport épistémologique fondamental qui dérive des postulats de Saussure en linguistique et qui ont rendu possible le chemin lacanien : la langue n'est pas un ensemble de faits positifs mais un système de différences, c'est-à-dire de négativités. Un signe est seulement défini par sa place dans un système de signes, n'étant aucun de tous les autres. Le fait du signe est un manque. Le signe, chaque signe, est ce moins un dans l'ensemble qui est la langue.

Au risque de l'équivoque et avec un brin de provocation, disons que l'épistémologie des sciences du signe, à la différence des sciences naturelles, est « négativiste ». Etre « négativiste » en épistémologie, c'est souligner le caractère constituant des différences diacritiques pour comprendre, à partir d'elles, les faits positifs. C'est seulement à partir du négativisme, et non du positivisme, que peuvent s'aborder les questions du sujet. Quand Lacan, et avec lui la psychanalyse, disent « sujet », ils prennent le parti d'un « négativisme » à contrario des propositions « positivistes » sur le psychisme et le corps. C'est la réponse de la psychanalyse à la « unended quest ».

A paraître chez Erès, Depuis Freud, après Lacan – déconstructions en psychanalyse

Transcription d'une intervention dans le Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de l'Universidad Nacional de México (2004)

Traduction Jose Luis Garcia Castellano et Valérie Pera Guillot

A paraître chez Erès : « Depuis Freud, après Lacan – déconstruction en psychanalyse », l'auteur présentera ce livre à la Maison de l'Amérique latine, le mardi 1<sup>er</sup> avril 2008, à 21 h.