

Christian Fierens*

Logique de la vérité et logique de l'errance chez Kant et chez Lacan

I. Savoir et penser

L'inconscient freudien n'est pas une notion négative qui définirait simplement ce qui n'est pas conscient ou plus carrément ce qui est inaccessible à la conscience¹. C'est par rapport à la *pensée* et au *savoir* que l'inconscient trouve sa juste place et non par rapport à la conscience.

Dès avant Freud, la suggestion hypnotique de l'école de Nancy (Bernheim, Liébault) avait déjà mis en évidence un régime de *pensées* complètement séparé du régime de pensées de la vie consciente. Reprenant cette dichotomie dans les *Études sur l'hystérie* (1895), Freud et Breuer distinguent, d'une part, les « processus primaires », correspondants aux pensées activées dans l'hypnose et à l'inconscient, et, d'autre part, les « processus secondaires », correspondants à la vie consciente et au préconscient. Les premiers sont précisément caractérisés par un tourbillon de *pensées* qui ne s'arrête jamais, tandis que les seconds sont tout enclins à s'arrêter sur un contenu de pensée, sur une *réalité objective* ou une *réalité objectivée*, voire purement imaginée comme dans la statique des fantasmes. Freud parle ainsi régulièrement de « pensées » (*Gedachten*) pour les premiers, tandis qu'il parle de « contenus » (*Inhalten*) pour les seconds.

Si telle est la division des processus, quelle est la relation de la pensée en tant qu'elle est essentiellement en mouvement avec le contenu objectif ou objectifé de la pensée ? C'est à proprement parler la question du *savoir*. En un premier sens, c'est la relation du pensant à un contenu objectif de pensée (en anglais *to know*). En un second sens, le savoir comme *knowledge* en vient à s'objectiver et prendre le sens de ce contenu, indépendamment des processus de pensée proprement dits. Enfin, en raison même du “pousse à penser” de la pensée, le

55

¹ Cf. Freud, « L'inconscient », *Œuvres complètes* XIII, p. 205, et Lacan, « Position de l'inconscient », *Écrits*, p. 830.

* Psychoanalyst, member of the Association freudienne de Belgique

savoir en vient à prendre le sens de la *somme* des connaissances *objectives*, tout en écartant le mouvement de pensée dont il dépend.

Le savoir est nécessairement focalisé vers l'explication de tout, c'est-à-dire vers l'explication dernière, ou encore, vers la condition inconditionnée, supposée objective, de l'univers ou du monde. Dans ses investigations cosmologiques précoces, l'enfant n'arrête jamais de lui-même la série de ses « pourquoi », il cherche la réponse ultime et inconditionnée. Les philosophes milésiens – chacun à sa façon – ont donné en principe la condition inconditionnée de la *physis* : tout, c'est l'eau, c'est l'air, c'est l'illimité. D'une façon semblable, les fantasmes originaires – portant sur les origines *et* originaires présents dans la vie psychique² – donnent une réponse supposée dernière aux grandes questions de l'origine du monde psychique ; ils constituent un savoir de la condition inconditionnée, du monde dans lequel est plongé l'humain dès avant sa naissance.

La cure psychanalytique, loin de se contenter de remuer l'Achéron des *pensées* inconscientes³, vise un *savoir* de ce qu'il en est objectivement de la « réalité psychique » : elle implique non seulement l'hypothèse de l'inconscient ou un « *supposé penser* » (qui définit l'inconscient proprement freudien), mais encore un « *supposé savoir* » (qui définit le transfert en psychanalyse).

On ne se focalisera pas d'abord sur la question du sujet grammatical du penser et du savoir : « qui pense ? » et « qui sait ? » (dans le transfert en psychanalyse, le sujet n'est pas seulement personnifié par l'analyste, mais par l'analysant ou par n'importe quelle instance adéquate). Car la question primordiale est bien plutôt de spécifier le penser dans le processus de savoir et le savoir par son *complément d'objet direct* : « *que savoir ?* »⁴

² Cf. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, « Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme », in *Les temps modernes*, 1964, n° 215, p. 1833–68.

³ « *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* », « si je ne puis fléchir ceux d'en haut, je mettrai en mouvement l'Achéron », phrase tirée de l'*Énéide* de Virgile et qui sert d'exergue à la *Traumdeutung* de Freud (OC IV p. 14)

⁴ C'est la première des questions supposées pouvoir définir non seulement la philosophie, mais aussi l'homme selon Kant (*Logique*, Vrin 1989, p. 25).

Que savoir ?

À l'horizon de la question du savoir, il s'agira toujours de rechercher le principe général de tout ce qui est, la condition inconditionnée, ou encore le monde. Or, que la réponse soit donnée au niveau du mythe, de la philosophie, du fantasme ou de la métaphysique, elle sera toujours constituée par un tissu de contradictions. C'est bien l'embarras de l'adulte sommé de répondre clairement et définitivement à l'insistance des pourquoi de l'enfant. C'est l'embarras du psychanalyste sommé de répondre clairement et définitivement aux pourquoi de l'analysant. C'est l'embarras de Freud devant l'analysant qui le somme de lui dire si les associations libres vont le mener à un traumatisme réel ou à des fantasmes ; Freud inventera alors un nouveau monde, la « réalité psychique »⁵ ; mais c'est encore et toujours un monde truffé de contradictions pour peu que l'on tente d'explicitier ce qu'elle est « réellement ».

Kant a montré comment la raison, en quête de l'unité inconditionnée des conditions objectives de tous les phénomènes, se construit nécessairement et illusoirement des concepts de monde. Nous avons déjà mentionné diverses occurrences du « monde » dans des champs différents : le monde des réponses de l'adulte aux pourquoi de l'enfant, le monde de la mythologie, le monde de la réalité psychique, etc. On peut chaque fois tenter de figoler le concept ; il ne s'agira jamais que du camouflage des contradictions inhérentes à ces différents concepts de monde⁶.

Dans le champ de la métaphysique, Kant a montré comment nous n'avons pas affaire au monde (au singulier) ou à l'idée cosmologique (au singulier), mais au « système des idées cosmologiques »⁷, composé de quatre couples de thèse-antithèse par des raisonnements où, chaque fois, la thèse se démontre en partant de la présupposition de l'antithèse et réciproquement (premier conflit : le monde a un commencement et est limité/le monde n'a pas de commencement et est infini ; deuxième conflit : le monde est fait de parties simples/il n'existe absolument rien de simple dans le monde ; troisième conflit : outre la causalité des lois

⁵ Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1915–1917), leçon XXIII, OC XIV p. 381–382.

⁶ On se souviendra de la critique de toute *Weltanschauung* par Freud dans la vingt-cinquième leçon des *Conférences d'introduction à la psychanalyse* de 1933 (OC XIX p. 242 et suivantes).

⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 1072 et suivantes ; A409 ; B435.

de la nature, il est nécessaire d'admettre une causalité par liberté/il n'y a pas de liberté et tout est déterminé selon les lois de la nature ; quatrième conflit : il existe un être absolument nécessaire, cause ou partie du monde/il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire). Tout cela est très embarrassant pour le fonctionnement de la raison, à qui l'on aurait assigné, assez naturellement et naïvement il faut le dire, le devoir d'éviter toute contradiction. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer comment, pour chacune des antinomies, la thèse se démontre à partir de l'antithèse et l'antithèse à partir de la thèse. La démonstration d'un semblable système d'antinomies dans le monde des explications de l'adulte, dans le monde de la mythologie ou dans le monde de la réalité psychique exigerait également de très nombreuses pages qui excèdent la dimension de cet article⁸. Mais retenons déjà la solution de ces antinomies, telle qu'elle est donnée par Kant lui-même⁹. La thèse et l'antithèse des deux premières antinomies sont fausses, il est faux de dire que le monde a un commencement et est limité et il est faux de dire que le monde n'a pas de commencement et est infini ; il est faux de dire que le monde est fait de parties simples et il est faux de dire qu'il n'existe absolument rien de simple dans le monde ; tout simplement parce que le monde n'est qu'une idée sans aucune existence empirique donnée. La thèse et l'antithèse des deux dernières antinomies sont chaque fois justes, il est juste de vouloir tout comprendre autant que possible selon un déterminisme de la nature et il est juste (mais d'un autre point de vue) d'admettre une causalité par liberté ; il est juste d'admettre qu'il existe un être absolument nécessaire, cause ou partie du monde (auquel correspondra le grand Autre de Lacan) et il est juste de prendre acte qu'il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire (c'est le signifiant du grand Autre barré de Lacan).

58

En deçà de la solution donnée à chacune des quatre antinomies, l'importance de celles-ci est qu'elles ont contraint Kant à bouleverser complètement la conception classique du savoir et l'épistémologie et que nous n'avons pas encore pris la mesure de ce bouleversement, plus particulièrement pour la façon

⁸ Nous évoquerons un peu plus loin dans cet article comment le système des antinomies des fonctions phalliques de Lacan correspond au système des antinomies de la raison pure de Kant. Pour plus de développements, nous renvoyons ici à un ouvrage en préparation sur *Kant et Lacan*.

⁹ Emmanuel Kant, neuvième section de l'« Antinomie de la raison pure », « De l'usage empirique du principe régulateur de la raison par rapport à toutes les idées cosmologiques », in *Critique de la raison pure*, I p. 1155 et suivantes ; A515-567 ; B543-595.

de comprendre le processus de savoir (y compris la question de l'inconscient) en psychanalyse.

Comment savoir ?

Le scandale des antinomies de la raison pure consiste en la production de tout un système de contradictions par une pensée qui pourtant semble opérer avec la plus grande rigueur rationnelle. Qui plus est, ce système de contradictions se présente nécessairement pour peu qu'on ne se voile pas les yeux ou qu'on n'élude pas la question ; car la raison nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience en demandant l'explication définitive (ce sont les « pourquoi » de l'enfant, ce sont les mythologies, ce sont les fantasmes originaires).

La solution kantienne des contradictions nous indique la cause de ce scandale : on a présupposé que les choses en soi nous sont données alors qu'elles relèvent de l'idée, nous n'avons accès à un quelconque contenu de savoir qu'en tant qu'il nous est donné *dans les phénomènes*, nous n'avons rien d'autre à nous mettre sous la dent. Les contradictions scandaleuses relevées par Kant dans nos concepts de monde disparaissent dès que nous considérons que notre savoir doit se régler non sur des choses en soi, mais sur notre mode de représentation nécessairement phénoménal. « Il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les objets comme choses en soi, l'inconditionné ne peut être *pensé sans contradiction* ; au contraire, si, en admettait que notre représentation des choses comme elles nous sont données se règle non sur celles-ci comme choses en soi, mais que plutôt ces objets comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction disparaît* »¹⁰.

Mais la tendance à supposer des choses en soi est si forte que le savoir laissé à lui-même produit nécessairement la contradiction et le transfert, comme supposé savoir, est le lieu de la contradiction dans la cure psychanalytique. Il est possible de régler le problème en distinguant soigneusement, d'une part, le champ des choses comme objets de l'expérience où la contradiction peut et doit être évitée (premier type de savoir) et, d'autre part, le champ des choses comme choses en soi où l'inévitable contradiction peut et doit être pensée (deuxième type de savoir).

¹⁰ Emmanuel Kant, « Préface de la seconde édition », *Critique de la raison pure*, I p. 742 ; B XX.

Le savoir comme connaissance (*knowledge*) doit être strictement limité aux objets de l'expérience. Mais il faut ajouter que ces objets de l'expérience dépendent radicalement des conditions de notre expérience, comme Kant l'a exprimé dans le principe général de tous les jugements synthétiques (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas analytiques, qui ne sont pas une analyse expliquant le sujet grammatical de la proposition) : « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience »¹¹.

C'est une véritable révolution dans l'épistémologie qui s'impose : au lieu de centrer le savoir sur l'objet, il s'agirait de se centrer sur les conditions du savoir. Déplacement du centre, c'est une « révolution copernicienne ». Mais ce déplacement du centre de la chose en soi, qui valait comme le soleil de la métaphysique prékantienne, au profit du *phénomène* comme centre – c'est la terre de notre connaissance et la fondation de la *phénoménologie* par Kant -, est une révolution copernicienne à rebours. Il n'y a pourtant pas ici à soupçonner une quelconque arrogance dans cet humble retour au phénomène ; car, c'est bien plutôt la croyance en la chose en soi qui servait l'arrogance du réalisme, ou encore du savoir supposé pouvoir coller à la chose en soi ou à l'être. Le réalisme transcendantal – qui pensait pouvoir partir de la chose en soi et non des conditions de l'expérience – n'est pas seulement ni avant tout une position philosophique ; le réalisme¹² s'infiltré sous de multiples formes dans la vie courante : réalisme subjectif : « je suis ce que je pense et je pense comme je suis », imperméable aux questions qui pourraient venir de l'inconscient ; réalisme émotionnel : « je suis en colère et ma colère est ce qu'elle est, objective », indépendamment de toute expérience qui pourrait la mettre en question ; réalisme esthétique : « telle chose est belle, parce qu'elle est belle » indépendamment de mon expérience ; et jusqu'au réalisme clinicien : « tel individu est psychotique, parce qu'il est psychotique » indépendamment du cadre de langage dans lequel il est rencontré (c'était la position d'un Kraepelin, par exemple¹³).

60

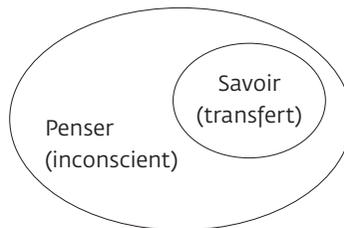
¹¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 898–899 ; A158 ; B197.

¹² Pour la question du réalisme, nous renvoyons à Christian Fierens et Frank Pierobon, *Les pièges du réalisme, Kant et Lacan*, à paraître en 2016.

¹³ Précisons d'emblée que c'est tout le contraire de la position de Lacan : la *question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (Écrits p. 531 et suivantes) ne consiste pas à poser la question diagnostique *est-il psychotique ou ne l'est-il pas*, mais la *question du sujet*, c'est-à-dire à déployer les conditions de possibilité inscrites dans la parole de tout

Bien sûr, le mathématicien et le physicien peuvent-ils et doivent-ils agir comme s'ils avaient effectivement affaire à des objets mathématiques ou physiques qui vaudraient comme choses en soi ; la révolution kantienne de l'épistémologie n'a pas directement de répercussion sur leur pratique pour autant que la contradiction n'y apparaît pas.

Au contraire du champ physico-mathématique, dans le champ de la psychanalyse, la contradiction advient d'emblée non seulement dans le « supposé penser », l'inconscient, mais aussi dans le « supposé savoir », le transfert. Une première solution consisterait à éviter la contradiction en excluant tout simplement l'élément provocateur de la contradiction dans le « supposé savoir », dans le transfert et à y interdire radicalement tout ce qui relève de l'arrogance de la chose en soi, y compris l'arrogance du moi, l'arrogance d'un monde parfait, l'arrogance d'un grand Autre supposé tout voir et tout savoir (et c'est à ce titre, qu'une certaine psychanalyse rejette l'arrogance de la philosophie¹⁴) ; nous limiterions ainsi le transfert au pur champ de l'expérience observable, vérifiable et falsifiable ; c'est bien une tendance certaine dans la psychanalyse freudienne. Mais avec cette solution qui limite le savoir à la connaissance, le fonctionnement du savoir indépendamment de toute connaissance (deuxième type de savoir) est oublié et la question du penser (et du « supposé penser ») est court-circuitée ; car le « supposé penser » (inconscient) continue à impliquer nécessairement la formation de ces contradictions rédhibitoires dans le champ de la science proprement dite. Au lieu de nous restreindre au savoir et au champ scientifique où la contradiction est tout simplement exclue, nous devons donc situer le savoir à l'intérieur du champ plus large qu'est le penser et où la contradiction est monnaie courante.



parlêtre et sur lesquelles les phénomènes psychotiques se fondent pour se développer. Nous verrons plus loin que cette question du sujet correspond très exactement à la critique du *cogito* cartésien par Kant.

¹⁴ On retrouverait des traces de ce rejet chez Freud, par exemple, dans le dernier chapitre des *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse* (1933), OC XIX p. 242 et suivantes.

Toute une partie de notre penser excède la possibilité de le connaître ; c'est la définition de l'*inconscient*, à condition que nous comprenions bien, d'une part, qu'il ne s'agit pas d'une réserve de connaissance accessible en un autre temps ou en un autre lieu, représenté éventuellement par une autre personne (« supposée savoir »), d'autre part, qu'il s'agit d'une réserve inépuisable de penser, c'est-à-dire de tourbillons de transformations propres à l'inconscient (« processus primaires »).

Pour respecter l'inconscient – c'est-à-dire le penser irréductible au savoir –, le psychanalyste devra centrer sa pratique et sa théorie d'abord sur l'expérience du savoir et le « comment savoir » sans le confondre avec la connaissance (premier type de savoir) et sans exclure le penser (deuxième type de savoir). Autrement dit, il devra construire son expérience du savoir sur les conditions mêmes de l'exercice de ce savoir et non sur les soi-disant choses en soi dont il aurait à traiter, non sans garder pourtant à l'esprit l'efflorescence de ces soi-disant choses en soi porteuses de contradictions du côté du penser. L'objet du traitement par la psychanalyse n'est dès lors plus jamais tel individu porteur d'un diagnostic qui l'identifierait comme une chose en soi (une perversion, une névrose ou une psychose), ni non plus tel symptôme objectivé comme une réalité en soi ; l'objet du traitement par la psychanalyse n'est autre que les conditions mêmes de l'expérience de cet objet. Si la psychanalyse doit soutenir sa position d'être fondamentalement démunie de tout appui solide dans une chose en soi tel que peut le faire miroiter le réalisme d'un diagnostic psychiatrique, psychologique ou anthropologique, elle peut paraître bien fragile¹⁵, c'est pourtant là qu'elle retrouve sa seule pertinence et sa seule solidité.

62

L'objet propre de la psychanalyse n'est autre que l'*expérience du savoir* tel qu'il se joue dans le langage et la parole¹⁶. Et si quelque réalisme (de tel symptôme, de tel mécanisme de défense, de tel diagnostic) s'insinue forcément dans sa pratique, ce n'est jamais rien de plus qu'un réalisme provisionnel et provisoire pour faire parler en attente de la logique qui le subvertit en mettant en jeu tout à la fois les deux types de savoir.

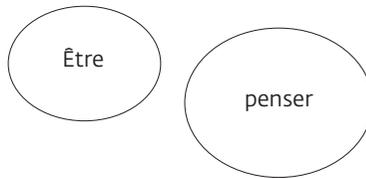
¹⁵ Cf. Jean Allouch, « Fragilités de l'analyse », in *Critique*, janvier-février 2014, Paris, p. 19–31.

¹⁶ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, p. 237 et suivantes.

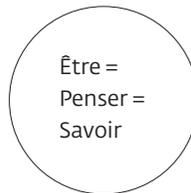
Penser et être

Le « supposé savoir » oscille non seulement entre deux sens du savoir comme connaissance, d'une part le connaître – *to know* - comme relation du connaissant au contenu de connaissance et d'autre part la connaissance – *knowledge* – comme contenu de connaissance détaché de sa relation au connaissant, mais plus fondamentalement entre deux types de savoir, « à savoir » connaître *et penser*. Le « supposé penser », oscille, lui aussi, entre le pur mouvement de *penser* et l'*être* en tant qu'il est objet de pensée. En raison de ce “supposé penser” sous-jacent à tout “supposé savoir”, le « supposé savoir » en sa position fondamentale ne pourra s'explicitier que par le déploiement des différents types de relation entre *penser* et *être*.

Là où le penser et l'être sont totalement disjoints, il n'y a aucun savoir et aucun « supposé savoir » ; il n'y a pas de connaissance possible ; le transfert est absent :



Là où le penser et l'être coïncident au moins comme idéal, le savoir est idéalement complet, la connaissance est parfaite et le transfert est absolu :



C'est la première forme du « supposé savoir » et la plus simple : c'est le savoir absolu. Pourtant, à partir du « supposé penser » définissant l'inconscient et du « supposé savoir » définissant le transfert, la *question* se pose inévitablement : ces deux supposés sont-ils identifiables *in fine* l'un à l'autre ou faut-il clairement et *définitivement* les distinguer au risque de ne jamais pouvoir acquérir la connaissance de l'inconscient ?

Le transfert, en tant que « mise en acte de la réalité de l'inconscient »¹⁷, peut se comprendre comme une révélation idéalement complète de l'inconscient au niveau du savoir et de la connaissance (*knowledge*), le transfert est ici, idéalement, toujours absolu. Mais il se pourrait que le transfert ne soit qu'une mise en acte toujours restreinte, déviante, partielle et limitée d'un petit bout de réalité de l'inconscient et même plus, que cette révélation partielle soit en même temps un obstacle majeur à la révélation de l'essentiel de l'inconscient ; Freud insistera lui-même sur la valeur de résistance propre au transfert. Autrement dit, il répèterait la barre qui rend l'inconscient inaccessible¹⁸.

La *psychologie* prétend pouvoir conjoindre les deux supposés ; pour elle, le transfert est supposé absolu ; par principe et idéalement, il peut donner accès au secret de l'inconscient. Par l'adéquation prétendument possible d'un supposé à l'autre (éventuellement avec l'aide du psychologue), la différence entre connaissance et pensée peut être résolue et supprimée : on pourrait réduire les pensées – y compris les pensées inconscientes – à un savoir : « je puis savoir ce que je pense », le premier supposé est ainsi objectivé dans la réalisation du second.

La *psychanalyse*, au contraire de la psychologie, soutient la différence radicale entre savoir et penser ; le « supposé savoir » ne parviendra *jamais* à connaître la supposée essence même du « supposé penser », ou encore, le transfert ne nous donnera pas le secret de l'inconscient, pour la simple raison qu'il s'agit de choses qui ne relèvent pas du même domaine et que l'on ne peut mettre sur un même plan d'égalité. La radicalité de principe de la psychanalyse n'exclut pourtant pas l'*illusion* de la solution psychologique et le transfert supposé absolu. Le « supposé savoir » imagine le « supposé penser » et le conquiert en imagination et en s'illusionnant.

64

Mais quelle que soit l'imagination, la distinction du « supposé savoir » et du « supposé penser » est maintenue. Et c'est là toute l'importance de la révolution épistémologique kantienne pour la psychanalyse. Le savoir comme connais-

¹⁷ Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 133.

¹⁸ Freud, « La dynamique du transfert ». Lacan développera plusieurs fois et longuement cette thématique de l'effet de résistance propre à la révélation ; citons, par exemple, « Le séminaire sur "la lettre volée" », in *Écrits* p. 11 et suivantes ; ou encore, « rien ne cache autant que ce qui dévoile, que la vérité, *Alètheia = Verborgenheit* » (« L'Étourdit », in *Autres Écrits*, p. 451).

sance est limité aux objets donnés par l'expérience et il dépend toujours déjà des conditions de l'expérience, c'est-à-dire il dépend toujours déjà des conditions de la parole et du langage, de leur fonction et de leur champ (principe de tous les jugements synthétiques). Cette limitation du savoir connaissance laisse, du même coup, la porte ouverte au champ de l'inconscient, radicalement inaccessible au savoir connaissance et dont on ne peut rien dire, sinon qu'il apparaîtra toujours – sous forme d'hypothèses, d'illusions, de rêves, de lapsus, d'actes manqués, etc. – comme structuré selon les conditions de l'expérience, c'est-à-dire « structuré comme un langage », nous tenterons de l'esquisser plus précisément un peu plus loin (c'est là aussi que les illusions du sujet, du monde et de Dieu peuvent s'engouffrer).

Les deux exercices de la logique transcendantale

La question « que puis-je savoir ? », qui résume le projet de la *Critique de la raison pure*, est essentielle pour la mise en place du transfert, on l'aura compris. Selon Kant, il y a deux souches de la connaissance et du savoir humains, « qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement* ; par la première, les objets nous sont *donnés*, par le second, ils sont *pensés* »¹⁹. Ces deux souches – passive et active - sont au coeur de toute connaissance humaine, elles sont « *transcendantales* » en ce sens qu'elles transcendent la particularité de n'importe quelle connaissance particulière, puisqu'elles sont immanentes à toute connaissance, quelle qu'elle soit (le « *transcendantal* » est ainsi à opposer radicalement au transcendant qui est en dehors de l'expérience courante, mais aussi à opposer à l'expérience courante contingente, puisqu'il est la condition de *toute* expérience). Les deux souches du savoir sont au coeur même de la clinique psychanalytique, toutes deux sont convoquées à tout moment de la cure : nous *recevons* les associations libres (et ceci vaut pour l'analysant comme pour l'analyste) et ces associations s'insèrent dans une *spontanéité*, dans un mouvement de les entendre et de les penser (à travers les processus primaires et secondaires). Chez Kant, la première souche du savoir – la *réceptivité* – est traitée dans « L'esthétique transcendantale ». Elle a toute sa place dans la question du transfert : pour qu'il y ait exercice du savoir et du supposé savoir, il faut l'accueil du silence ou la réceptivité de l'analyste (mais aussi de l'analysant) ; pour fixer très brièvement les idées, disons que la

¹⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 780 ; A15 ; B29.

réceptivité au dire de l'analysant implique l'ouverture à la dimension du sujet et elle est traitée par Lacan dans le schéma L ; tout ceci exigerait de bien plus amples développements qui dépassent les limites de cet article²⁰. La deuxième souche du savoir – venant de la *spontanéité* qui entend activement – est le fait de l'entendement (*Verstand*) et elle est traitée dans l'« Analytique transcendantale », première partie de la « Logique transcendantale ». Mais il ne suffit pas de caractériser la spontanéité propre au savoir par l'entendement. Et il ne suffit pas à l'analyste et à l'analysant d'écouter et d'entendre.

La pensée n'est pas toute entière consacrée au savoir connaissance et à la « vérité » visée par le savoir à partir du phénomène qu'il suffirait d'entendre. Tout un autre pan de la pensée – et c'est le fait de la raison (*Vernunft*) – tourbillonne tout seul sans aucun égard pour la réalité phénoménale et au-delà du champ phénoménal propre à l'entendement. La raison est dès lors toute prête à s'engouffrer dans les illusions qu'elle se crée, et c'est à cet endroit que nous avons rencontré la contradiction et même le système des contradictions qui avait conduit Kant à réviser de fond en comble l'épistémologie. Ces illusions et ces contradictions correspondent, elles aussi, à une *logique* faisant partie de la « Logique transcendantale », « transcendantale » parce qu'illusions et contradictions s'imposent *nécessairement* (nous ne pouvons éviter de croire au sujet, au monde et à Dieu, sous l'une ou l'autre forme). Ces errances sont traitées chez Kant dans la « Dialectique transcendantale », deuxième partie de la « Logique transcendantale ».

²⁰ D'une façon semblable, le dire suppose l'espace du silence pour se déployer. Dans les expositions *métaphysiques* de l'espace (p. 784 ; A22 ; B37) et du temps (p. 791 ; A30 ; B46), Kant a déployé les conditions primordiales de la réceptivité propre à l'expérience. On peut montrer comment ces conditions correspondent exactement aux conditions de l'exercice du signifiant, explicitées par Lacan dans son schéma L. Nous renvoyons à Christian Fierens, « Que veut dire "dire" ? », in *Essaim*, n° 28 (2012), p. 133 et suivantes et Christian Fierens, « La parole neutre », in Christian Centner, Marc Darmon, Christian Fierens et Cyril Veken, *La parole et la topologie*, éd. E.M.E, p. 7 et suivantes ; ou encore, à notre ouvrage à venir sur Kant et Lacan. Le schéma L de Lacan est la porte d'entrée dans la topologie lacanienne, et, corrélativement, la topologie met en question l'espace qui permet de recevoir l'expérience psychanalytique ; « la topologie, n'est-ce pas ce n'espace, où nous amène le discours mathématique et qui nécessite révision de l'esthétique de Kant ? » (*L'Étourdit*, in *Autres Écrits*, p. 472).

Comme nous l'avons dit, la psychanalyse ne peut se réduire au « supposé savoir » comme pouvoir de connaissance ou à la pure logique de vérité (« Analytique transcendantale » kantienne). En tant qu'il est toujours « supposé », il dépasse toujours les strictes bornes de la connaissance et s'aventure, avec la raison, dans un monde d'illusions, dont le développement est d'ailleurs grandement favorisé par la règle fondamentale de l'association libre.

Nous ne pourrions traiter correctement le transfert au sens psychanalytique (et non simplement psychologique) que par l'articulation de la logique de la vérité avec la logique de l'errance ou encore par l'articulation des deux grandes parties de la logique transcendantale kantienne (l'analytique transcendantale et la dialectique transcendantale).

*

II. La logique de la vérité ou le travail des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse freudienne

L'hypothèse de l'inconscient suppose nécessairement la révolution épistémologique kantienne. On sait que, pour justifier l'inconscient, Freud fait appel à Kant : « De même que Kant nous a avertis de ne pas négliger le conditionnement subjectif de notre perception et de ne pas tenir notre perception pour identique au perçu inconnaissable, de même la psychanalyse exhorte à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient, lequel est son objet »²¹. La justification freudienne de l'inconscient pourrait amener à le prendre pour l'équivalent de la chose en soi et, par là, nous supposerions que la critique de Kant n'aurait fait rien d'autre que de relativiser notre connaissance dénoncée comme toujours subjective, mais toujours centrée sur la chose en soi. D'une part, ce serait bien mal comprendre la révolution épistémologique kantienne – il ne s'agit pas du tout de nous méfier du subjectivisme de notre connaissance qui ne resterait que secondaire par rapport au pivot central de la chose en soi, mais bien plutôt à faire remarquer que la chose en soi n'est jamais donnée et que les conditions de l'objet sont identiquement les conditions de l'expérience de l'objet. L'objet est fabriqué par la parole ; en termes lacaniens, il est par la parole, il est parlêtre (ce n'est pas seulement le sujet parlant qui est un parlêtre, et l'on

67

²¹ Freud, « L'inconscient », OC XIII, p. 211.

pourrait sans difficulté affirmer que c'est tout objet qui est parlêtre, il n'est que par et dans les conditions de la parole) ; il s'agit donc bien de se centrer sur ces conditions de tout objet et non d'insister sur une appréhension subjectiviste de l'objet. D'autre part, ce serait bien mal comprendre aussi l'inconscient comme chose en soi, comme réalisme d'un roc indicible enfoui dans on ne sait quelle substance chimique, phonétique, sociologique, etc., alors qu'il s'agit de le situer radicalement dans le phénoménal, ou pour le dire en termes psychanalytiques, dans les formations de l'inconscient (rêve, lapsus, mot d'esprit, etc.).

Kant a saisi les grandes catégories de son analytique transcendantale en suivant le fil conducteur du jugement²². D'une façon semblable, la psychanalyse se doit de redécouvrir les grandes catégories de sa logique de vérité en suivant le fil conducteur de l'exercice de la parole. C'est l'exercice de la parole qui doit donner le fil conducteur pour la logique de la vérité et pour la « chose freudienne »²³. Chez Kant et en psychanalyse, la découverte de la spontanéité inhérente au savoir dépend de l'expérience de la parole ; c'est le fil conducteur. En conséquence, d'une part, les grandes catégories kantienne correspondent aux grandes catégories du jugement et, d'autre part, les concepts fondamentaux de la psychanalyse²⁴ se trouvent non pas d'abord dans la théorie de l'analyste, mais dans la pratique de la parole inhérente à l'exercice de l'association libre. De plus, les quatre catégories de l'analytique transcendantale correspondent strictement aux quatre concepts de la psychanalyse : la catégorie de la quantité (unité, pluralité, totalité) se met en jeu dans la répétition, la catégorie de la qualité (réalité, négation, limitation) se met en jeu dans les apparitions de l'inconscient²⁵, la catégorie de la relation (substance, causalité, communauté) se met en jeu dans la pulsion et, enfin, la catégorie de la modalité (possibilité, exis-

²² Cf. Le premier chapitre (« Du fil conducteur servant à découvrir tous les concepts purs de l'entendement ») du premier livre de l'analytique transcendantale (« L'analytique des concepts », *Critique de la raison pure*, p. 824 et suivantes ; A66 ; B91).

²³ « Moi, la vérité, je parle » reprend Lacan dans « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », in *Écrits*, p. 409.

²⁴ *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (séminaire XI de Lacan) doivent être compris comme les concepts *freudiens* fondateurs de la psychanalyse ; mais ils ne peuvent être traités, comme on peut le voir dans le cours de ce séminaire, que par le truchement d'autres concepts, dont l'« objet a », le sujet », le « réel », etc. qui apparaîtront davantage comme « lacaniens ».

²⁵ « La reconnaissance de l'inconscient de la part du moi s'exprime en une forme négative » (Freud, *La négation*, OC XVII p. 171).

tence, nécessité) se met en jeu dans le transfert. De nouveau, nous ne pouvons développer ici comme il se doit la correspondance des quatre catégories kantienne avec les quatre concepts freudiens. L'important est de bien comprendre que ces catégories et concepts ne sont en aucune façon des concepts-sacs ou des notions-ensembles d'un certains nombres d'éléments. Les catégories kantienne ne sont pas des notions, mais des fonctions de synthèse engagées dans n'importe quel jugement ; de même, les concepts psychanalytiques ne sont pas avant tout des éléments de la théorie psychanalytique, mais des fonctions rencontrées nécessairement dans la pratique psychanalytique quelle qu'elle soit²⁶. Le caractère phénoménal de chacun de ces concepts fondamentaux, et toujours vivants pour être toujours à nouveau fondamentaux, est ce qui accompagne tout le décours de la cure psychanalytique.

Dès que quelqu'un s'engage dans une analyse (ou dans la pratique de la parole pour la parole), il s'engage à se répéter (répétition), il s'engage à dévoiler des conflits révélateurs de choses refoulées (inconscient), il s'engage à mettre en jeu une vie pulsionnelle où l'esprit doit se débrouiller avec les nécessités corporelles et matérielles (pulsion), il s'engage dans un supposé savoir sur les modalités de son expérience (transfert). La répétition et le transfert sont évidemment des concepts empiriques dans la pratique psychanalytique : l'analysant répète la même histoire sous des formes différentes et il attend un savoir qui pourrait se développer à partir de ce qu'il dit. À première vue, il semble que l'inconscient et la pulsion soient beaucoup moins évidents : l'inconscient est hors du champ de la conscience et la pulsion est un concept « mythique » ; c'est bien pourquoi tous deux semblent en dehors du champ du savoir à proprement parler. Pourtant Freud pose ces deux concepts (plus encore que les deux autres ?) au *principe* même du savoir scientifique de la psychanalyse²⁷. Ces deux concepts sont avant tout des concepts *opératoires* qui permettent de traiter des données bien concrètes et phénoménales : d'une part, ce sont lesdites « formations de l'inconscient » auxquelles Freud a consacré ses premières grandes oeuvres²⁸ ; et

²⁶ Voir Christian Fierens, « L'objectivité en psychanalyse et l'objet a comme impossible », in *La revue lacanienne* n° 15 (2014), p. 41 et suivantes.

²⁷ Cf. « Pulsions et destin des pulsions », OC XIII p. 163 et suivantes et « L'inconscient » (1915), OC XIII p. 203 et suivantes.

²⁸ *L'interprétation des rêves* (1900), *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* (1905), sans oublier bien sûr les études sur les symptômes névrotiques.

ces données bien concrètes révèlent toujours et sans exception un *conflit* ; c'est le conflit qui est évident et révélateur de l'inconscient ; d'autre part, ce sont les nécessités propres au corps somatique qui exigent un travail du côté du psychisme ; ces stimuli bien concrets sont bien révélateurs de l'interaction entre le corps et l'esprit et c'est par là que se définit la pulsion.

Inconscient et pulsion apparaissent ainsi comme des concepts au travail, en mouvement. Même s'ils pouvaient apparaître comme des concepts descriptifs, répétition et transfert n'en sont pas moins également des concepts agissant et non des concepts-sacs rassemblant des éléments empiriques. En termes kantien, les concepts (ou les catégories) entraînent avec eux une série de *principes* qui déterminent le fonctionnement du savoir et qui explicitent le « principe suprême de tous les jugements analytiques » – « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience »²⁹. Autrement dit, si le seul objet de la psychanalyse consiste en l'expérience de l'objet dans l'exercice de la parole, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse ne font qu'explicitier cet exercice de la parole. Il faudrait non seulement expliciter dans le détail les grands principes synthétiques de l'entendement pur (« axiomes de l'intuition », « anticipations de la perception », « analogies de l'expérience » et « postulats de la pensée empirique en général »), mais encore montrer les principes correspondants pour chacun des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Je renvoie sur ce point à un ouvrage à venir sur Kant et Lacan.

Contentons-nous ici d'insister sur le fait que ces concepts sont toujours au travail et qu'ils sont porteurs de questions qui persistent quelle que soit la réponse qu'on tente de leur donner. Explicitons très brièvement le mouvement de réflexion qui porte chacun des quatre concepts fondamentaux ; ils seront alors compris comme des « concepts de la réflexion »³⁰. La *répétition* suppose un élément qui se répète, un élément et sa répétition, et, quelle qu'en soit la similitude, la question subsiste : sont-ils les mêmes ou sont-ils différents ? C'est éminemment la question du signifiant S1-S2 : répétition et différence. *L'inconscient*

²⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, I p. 898–899 ; A158 ; B197.

³⁰ Nous renvoyons ici bien sûr à l'appendice de « l'analytique transcendantale » « De l'amphibologie des concepts de la réflexion, résultant de la confusion de l'usage empirique de l'entendement avec son usage transcendantal », *Critique de la raison pure*, p. 988 et suivantes ; A260 ; B316.

suppose toujours le conflit et, quelle qu'en soit la solution, la question subsiste : y a-t-il accord ou le conflit persiste-t-il ? La *pulsion* suppose toujours un intérieur et un extérieur, que se répartissent l'âme et le corps, et quel que soit le montage *body-mind*, la question subsiste : qu'est-ce qui est intérieur et qu'est-ce qui est extérieur ? Le *transfert* enfin est « supposé savoir » et quel qu'en soit l'exercice, la question subsiste : où est la matière et où est la forme de ce savoir ? Est-ce l'analysant d'un côté et l'analyste de l'autre ? Ou inversement ?

Dans le mouvement de réflexion qui lui est inhérent, chaque concept fondamental se diffracte ainsi en un dilemme. La psychologie proposera chaque fois une solution à l'exclusion de l'autre : dans son explication, elle posera que les deux éléments sont identiques, elle posera que le conflit est résolu, elle posera que l'intériorité c'est le corps biochimique et elle posera que la matière de la psychologie c'est l'individu objet de la psychologie. La psychanalyse ne posera pas la solution inverse ; elle soutiendra plutôt le mouvement de la réflexion sans jamais s'arrêter sur une solution unilatérale ; c'est toute l'importance des « concepts de la réflexion » de Kant pour la psychanalyse, pour autant qu'ils soient chaque fois considérés comme dilemmes impossibles à résoudre. Nous ne pouvons pas nous attarder davantage ici aux développements qui s'imposeraient, et nous renvoyons à nouveau à cet ouvrage à venir. Retenons pourtant ici l'*impossibilité* du travail achevé de la psychanalyse.

La table du rien chez Kant et l'invention de l'objet a chez Lacan

Les grands concepts de la psychanalyse sont employés positivement par la psychologie (il est évident que la psychologie n'ignore aucun de ces concepts) : elle explique la répétition par une unité de principe, elle résout les conflits en mettant à jour l'inconscient, elle met en relation les manifestations pulsionnelles en les rapportant à la dynamique corporelle, elle propose une science psychologique où le transfert se résout en un savoir positif. La psychanalyse n'ignore pas ces possibilités inhérentes à chaque concept fondamental, mais elle en sait en même temps la dimension schématique, simplificatrice à outrance. Quand toutes ces possibilités sont mises à jour, il s'agit d'en mettre en évidence l'*impossibilité* radicale sous-jacente.

Autrement dit, l'objet de la psychanalyse peut bien paraître déterminé à travers le truchement de la répétition, de l'inconscient, de la pulsion et du trans-

fert. Mais plus fondamentalement, cet objet pourrait bien être le masque d'un échec radical de saisir quelque objet que ce soit. Si les concepts ne s'arrêtent jamais dans leur réflexion propre, c'est qu'ils butent sur une impossibilité radicale. Cette impossibilité radicale, nous l'avons déjà rencontrée sous la forme de la contradiction ou plus précisément du système de contradictions inhérents tout à la fois aux explications naïves du monde, à notre concept de réalité psychique, aux fantasmes et aux mythes, aux idées métaphysiques du monde (les « antinomies de la raison pure » de Kant). Et c'est cette impossibilité qui imposait de délaissier l'idée de la chose en soi comme centre de notre savoir pour le recentrer sur les conditions de possibilité de son exercice ; mais notre objet s'en trouve ainsi dévalué, il n'est qu'apparence, que phénomène ; il n'est fondamentalement qu'un voile qui cache un rien.

Si la psychanalyse est l'exercice d'un « supposé savoir » (transfert)³¹ – correspondant à l'analytique transcendantale de Kant –, elle est aussi amenée à découvrir la vérité de ce « supposé savoir », c'est-à-dire le « rien » qui sape définitivement la chose en soi. La vérité du transfert est ce « rien », cette impossibilité sous-jacente à toutes les solutions possibles imaginées par la psychologie.

La vérité des quatre concepts freudiens de la psychanalyse doit être trouvée dans cette impossibilité, dans ce rien. Mais comment dire ce rien ? Nous n'avons à notre disposition que les conditions de notre expérience, que les conditions de l'exercice de la parole, autrement dit que les conditions déjà données dans les quatre catégories kantienne ou les quatre concepts freudiens.

Kant expose les quatre façons de dire le rien – pas moyen de l'approcher autrement – par le truchement des quatre catégories. Pour la quantité : « aux concepts de tout, de plusieurs et d'un est opposé celui qui supprime tout, c'est-à-dire celui d'aucun, et ainsi l'objet d'un concept auquel ne correspond aucune intuition qu'on puisse indiquer est = rien, c'est-à-dire un concept sans objet »³² ; pour la répétition, c'est le concept recherché par la répétition, mais qui ne trouve jamais à se réaliser, c'est le paradis perdu, c'est le sein parfaitement bon

72

³¹ Le transfert correspond à la fois à toute l'analytique transcendantale et à une de ses composantes (la modalité). Cette catégorie, simple partie de la table des catégories, la contient en quelque sorte toute entière. De cette manière, buter sur l'impossibilité radicale au niveau de la modalité revient à mettre en échec le fonctionnement logique de l'entendement.

³² *Critique de la raison pure*, p. 1010 ; A290 ; B347.

et rassasiant à souhait... qui est sans objet, puisqu'il n'existe tout simplement pas. Pour la qualité, c'est la négation de quelque chose ; il suffit de prendre une qualité et de se priver de cette qualité pour n'avoir plus rien ; c'est un rien par le truchement de la privation ; pour l'inconscient, c'est la privation d'une force par l'opposition d'une autre force égale, mais de sens opposé (le refoulé originaire obtient un rien en opposant investissement et contre-investissement). Pour la relation, il suffit de ne conserver que la forme de l'intuition où peut se jouer la relation (l'espace pur et le temps pur de l'esthétique transcendante) sans aucune substance, pour avoir un rien comme vide de l'espace-temps ; pour la pulsion, il suffit de lui retirer tout objet pour n'avoir plus que l'espace et le champ de son déploiement. Pour la modalité, il s'agit de la contradiction, mais non pas une simple contradiction purement logique formelle (un cercle carré est rien, bien entendu), mais la contradiction du système, la contradiction qui contredit les conditions mêmes de l'expérience (et c'est dans ce sens que Kant cite « une figure rectiligne de deux côtés » qui contredit bien sûr les conditions mêmes de la géométrie plane euclidienne³³) ; pour le transfert, c'est la butée sur l'impossible de chacun des concepts fondamentaux freudiens, c'est l'impasse radicale où il ne restera plus qu'à inventer à neuf, toujours à neuf. Dans le séminaire sur *L'identification*³⁴, Lacan s'est appuyé très explicitement sur cette table du rien pour fonder son objet – non sans commettre d'ailleurs quelques bévues assez lourdes pour un connaisseur de Kant³⁵. Quelles que soient ces erreurs, on pourrait montrer comment ces quatre formes du rien correspondent strictement aux formes de l'objet a lacanien : objet dit oral, objet dit anal, objet dit scopique, objet dit vocal³⁶. L'important est ici de montrer la place de ces formes de rien ou d'objet a dans la structure générale. C'est la mise en question du savoir, du « supposé savoir », du transfert en fonction du « supposé penser » ; car la mise en évidence de la butée du savoir sur l'impossible et sur le rien n'est pas sans laisser une place vide et sans stimuler les productions de la pensée hors du champ légitime du savoir connaissance.

*

³³ *Critique de la raison pure*, p. 1011 ; A291 ; B348.

³⁴ Séminaire inédit, notamment la leçon du 28 février 1962.

³⁵ Voir à ce propos Christian Fierens, « Le dire du pastout », in *Essaim* n° 22 (2009), p. 76.

³⁶ Voir Christian Fierens, « L'objectivité en psychanalyse et l'objet a comme impossible », in *La revue lacanienne* n° 15 (2014), p. 41 et suivantes.

III. La logique de l'errance, la dialectique transcendantale chez Kant et la question du Réel chez Lacan

Quand le « rien » a été exposé ou quand le « supposé savoir » bute sur l'impossible radical, c'est-à-dire l'impossible qui contredit les conditions de l'expérience sensible, il ne faudrait pas croire qu'il ne reste rien. Au contraire, le champ est complètement dégagé pour l'emprise de la raison, c'est-à-dire l'emprise d'une pensée qui ne peut plus compter que sur elle-même à l'exclusion de tout élément tiré de l'expérience sensible. La raison produit alors de pures apparences, de pures illusions de pures illusions dépendantes de son seul exercice ; en recherche d'une condition inconditionnée, elle se donne l'illusion de l'avoir effectivement trouvée comme la substance dernière (le sujet ou l'âme), comme la cause dernière de tout objet (le monde) et comme l'idéal qui contiendrait toutes les pensées possibles (Dieu ou le grand Autre). Ce ne sont que des *idées* parce qu'elles ne trouvent aucune justification phénoménale et elles sont *transcendantales* parce qu'elles s'imposent nécessairement de par l'exercice du savoir au-delà de la connaissance.

La dialectique transcendantale, ou logique de l'apparence, met à jour que les trois idées transcendantales de la raison ne valent que comme illusions ou apparences. Et par là, elle empêche de nous tromper à leur égard. La dialectique logique ordinaire, en détectant une erreur dans un raisonnement, supprime l'erreur et l'illusion qui en dépendent. Mais ici, la dialectique transcendantale ne peut jamais mettre fin à l'apparence ; « car nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs »³⁷.

Il ne suffira donc pas de dénoncer l'illusion du sujet, de l'âme ou du moi, l'illusion du monde et du phallus comme principe suprême, l'illusion d'un Dieu providence ou de toute autre forme de grand Autre pour en être débarrassé. Ces illusions ou ces délires renaissent aussitôt et sont indéterminables. Mais alors quel est le sens de ces illusions et délires qui hantent non seulement la métaphysique, mais encore tous les développements du psychisme³⁸ ?

³⁷ *Critique de la raison pure*, p. 1015 ; A298 ; B354.

³⁸ Les noumènes que sont l'âme (ou le sujet), le monde (auquel correspond, disons-le déjà, le phallus), Dieu (ou le grand Autre), « c'est le badinage, la subsistance futile »... « je parie qu'ils se prouveront être de plus-de-nonsense, plus drôles, pour le dire que ce qui nous mène ainsi... ... à quoi ? faut-il que je sursaute, que je jure que je ne l'ai pas vu tout de suite

Si le premier livre de la dialectique transcendantale traite des trois *idées* de la raison pure (et ce sont des illusions), le deuxième livre traite des trois types de *raisonnements* producteurs de ces illusions, c'est-à-dire du fonctionnement du deuxième type de savoir, du fonctionnement de la raison.

Alors que Freud, le scientifique, voulait conserver la psychanalyse dans le cadre strict d'un *savoir possible* (premier type de savoir et ce sont les quatre grands concepts) ou, autrement dit, dans le cadre correspondant à l'analytique transcendantale de Kant (et ce sont les quatre catégories et ce qui s'en suit), Lacan vise certes un retour au sens de Freud, mais ce retour consiste à suivre l'expérience freudienne, *au-delà de Freud*, dans toutes ses conséquences, c'est-à-dire jusqu'à rencontrer, au sein de l'expérience possible, la présence de l'*impossible*, c'est l'invention de l'objet *a* (correspondant à la table du rien kantienne). Et la prolongation du retour au sens de Freud va encore plus loin, puisque l'impossible ainsi dégagé ouvre la voie au fonctionnement erratique de la raison pure, déliée des conditions sensibles et déliée de la connaissance fondée sur l'expérience sensible (deuxième type de savoir). Freud s'en était tenu à la recherche d'un sens et d'une vérité pour les symptômes et autres formations de l'inconscient. En suivant le sens de Freud, Lacan ne peut faire autrement que de buter sur le non-sens et sur ce qui n'est pas du domaine de la vérité ; c'est ce qu'il appellera le Réel en tant qu'il est hors du domaine du sens, lequel est composé d'Imaginaire et de Symbolique. Une telle définition du Réel amènerait à le figurer par un rond distinct des ronds de l'Imaginaire et du Symbolique, mais c'est une définition purement négative, par exclusion. Il s'agirait plutôt de le définir dans son fonctionnement, et le fonctionnement du Réel est sans ordre et sans loi : c'est une errance. Si Lacan avait déjà soutenu, très tôt dans son enseignement, que le Nom-du-Père est ce qui soutient la structure du Symbolique, - toujours en suivant le sens, le sens freudien, composé d'imaginaire et du symbolique -, il découvre de plus dans la deuxième partie de son enseignement, à même le Nom-du-Père, non seulement une multiplicité éclatée, les « noms du père », mais bien plus une errance comme le dit bien le titre du séminaire XXI, *Les non-dupes errent*. L'erre – le R du Réel – et la duperie induite par le réel sont partout, non seulement chez ceux qui se croient non-dupes pour s'être crus bien ancrés dans le champ du savoir et de

alors que vous, déjà... ces vérités premières, mais c'est le texte même dont se formulent les symptômes des grandes névroses, des deux qui, à prendre au sérieux le normal, vous disent que c'est plutôt normes male » (Lacan, « L'Étourdit », *Autres Écrits*, p. 479 ; citation corrigée selon la version originale de *Scilicet* n° 4, p. 36)

l'expérience possible, mais aussi chez ceux qui se sont avancés dans le champ de la raison déliée de toute expérience possible et vérifiable. C'est bien pourquoi le Réel sera préférentiellement représenté par un ensemble d'errances – ou encore par le nouage des différentes dimensions du penser (imaginaire, symbolique et réel) – plutôt que par une dimension bien distinguée des deux autres.

On peut dire quelque chose de ces chemins d'errance qui vont bien au-delà du simple concept négatif du Réel comme ce qui n'est ni l'imaginaire, ni le symbolique ou encore du Réel comme sans ordre ni loi.

Les raisonnements dialectiques de la raison pure (le deuxième livre de la dialectique transcendantale) nous donnent ainsi une trace pour questionner ce qu'il en est du Réel et de son errance. Nous ne pouvons ici que l'esquisser très brièvement pour chacun des raisonnements de la dialectique transcendantale de Kant.

Le Cogito et sa critique

Il avait pu sembler bien que Descartes eût fondé, une fois pour toutes, le « sujet » de la psychologie sur son *cogito* : « Je pense, donc je suis » ; et, par là, il eût donné une assise définitive au savoir scientifique et à son statut. La prétendue identité entre le penser du « je pense » et l'être du « je suis » se joue par le truchement du savoir, c'est-à-dire par l'objectivation du « je pense ». Elle serait au fondement de la psychologie en même temps que du savoir en général. La variante, la plus commune et la plus naïve du *cogito*, nous colle à la peau en accentuant outrageusement et emphatiquement cette identité de l'être et du penser du « sujet » : « je suis comme je pense » et « ça, je le sais ». Si cette identité n'est pas encore pleinement conquise, la psychologie se présente comme la possibilité de la trouver : par la pensée, je pourrais rejoindre ce que je suis par le savoir et la fonction du psychologue.

76

Kant a non pas simplement critiqué le subjectivisme de la psychologie, il a définitivement sapé les fondations de la psychologie comme science (c'est-à-dire comme savoir du premier type). Elle serait assise sur le *cogito* ? Kant en montre le paralogisme qui la ruine. Pour le dire de façon archibèvre³⁹, le raisonnement

³⁹ Une lecture approfondie des « Paralogismes de la raison pure » s'imposerait ici (Kant, *Critique de la raison pure*, I...) ; elle dépasse très largement les limites de cet article. Nous

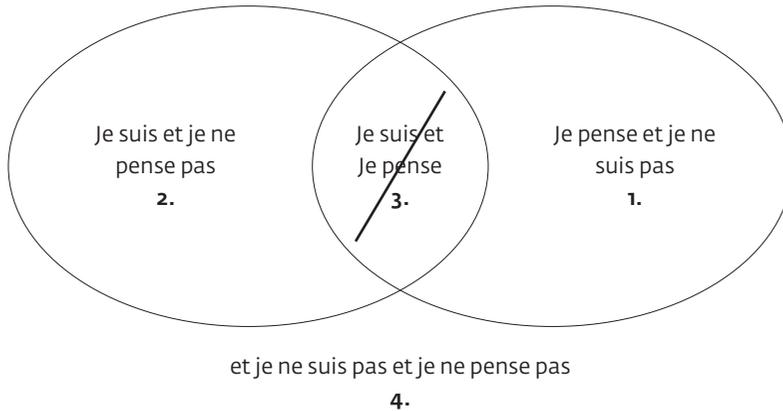
« je pense, donc je suis » suppose implicitement une majeure dans laquelle « je » vient s'inscrire et que nous pouvons expliciter : « tout ce qui pense est ». Or, l'expérience du « je pense » implique d'emblée un sujet qui pense, qui parle, qui bouge, qui fait, bref le sujet *de l'énonciation*, tandis que « tout ce qui pense » implique un « sujet » qu'on pense, dont on parle, l'objet qu'on a devant soi (« est »), bref le « sujet » *de l'énoncé* ; le raisonnement confond ainsi la noèse de l'énonciation et le noème de l'énoncé. Le terme « je » qui servira de « sujet » est ainsi employé pour deux choses parfaitement irréductibles, le « moi » pensé (complètement d'objet) qui se donne comme un « je suis » (« je suis moi ») et le « je » pensant (sujet grammatical) qui se donne dans le processus d'un « je pense ».

La psychanalyse, au contraire de la psychologie, prend d'emblée acte de l'irréductibilité du « je pense » et du « je suis » ; mais, avec Lacan et au-delà de la lettre de Kant, il s'agit de tirer toutes les conséquences structurelles de cette irréductibilité. Malgré toutes les dérives possibles, il n'y a aucun recouvrement entre les deux domaines : « ou je ne pense pas, ou je ne suis pas »⁴⁰. L'entrée dans le processus psychanalytique n'est d'ailleurs tout simplement pas possible sans cette disjonction radicale – comment laisser la moindre place à la question de l'inconscient, là où je pense que « je suis ce que je pense ». La disjonction radicale est appelée à persister non pas simplement pendant le processus de la cure ; elle est bien plutôt un acquis infini au-delà de la terminaison d'une cure : le sujet est irrémédiablement divisé entre un « je pense » et un « je suis ». Au lieu de la possibilité de savoir qui je suis, présentée par la psychologie, la psychanalyse propose de tenir compte de l'impossibilité radicale d'un tel savoir. Ce savoir psychologique (premier type de savoir) sera définitivement déclassé au profit d'un autre savoir (deuxième type de savoir), celui qui découle de la disjonction radicale « ou je ne pense pas ou je ne suis pas » ; la question du sujet y reste plongée et elle implique, outre les lieux d'un « je pense » et d'un « je suis » possibles, un troisième lieu qui lui échappe à tout point de vue, « là où je ne pense pas et où je ne suis pas » (le lieu de la jouissance). Pas moyen de poser

nous permettons de renvoyer à Christian Fierens et Frank Pierobon, *Les pièges du réalisme, Kant et Lacan* (à paraître en 2016).

⁴⁰ La formule est donnée dans les séminaires *La logique du fantasme et l'acte psychanalytique* et la solution d'un « et je ne pense pas et je ne suis pas » n'est pas exclue. *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* présente une autre formule : « je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas » (*Écrits*, p. 517) ; ici, la critique se pense encore en fonction de la positivité d'un « je pense » et d'un « je suis ».

la question du sujet sans l'insérer dans la question d'un lieu plus vaste, non pas tellement dans l'univers ou dans le monde déjà constitués, mais dans la mise en question de ce monde.



La première idée de la raison pure – le « je suis » – est sans doute dénoncée comme une illusion ou comme un pur semblant. Mais le premier *raisonnement* de la raison pure peut continuer à fonctionner (plus loin que Kant), non pas simplement pour faire renaître le phoenix du sujet, mais pour développer chacune des positions (1, 2, 3 et 4) du diagramme ci-dessus (découlant de la critique kantienne des paralogismes). Pour interroger les errances du Réel, nous ne pouvons éviter ce développement⁴¹ et il se poursuit jusque dans la dialectique des discours telle qu'elle a été introduite par Lacan dans son séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*. Indiquons simplement ici⁴² que ces quatre positions correspondent respectivement aux quatre places impliquées dans chaque discours⁴³ (1 est la vérité du discours, 2 est l'agent ou mieux le semblant du discours, 3 est l'Autre du discours et 4 est le produit ou mieux le plus-de-jour du discours).

78

⁴¹ La dialectique de la critique du cogito est développée dans les séminaires XIV et XV, *La logique du fantasme* et *L'acte psychanalytique*.

⁴² Pour ce développement, voir Christian Fierens, *La fonction de l'écrit et le discours de l'analyste dans le Séminaire Encore*, in La Revue Lacanienne n° 6, 2010 ; et surtout notre ouvrage à venir sur *Kant et Lacan*.

⁴³ Il s'agit de la théorie des quatre discours, discours de l'hystérique, discours du maître, discours de l'universitaire et discours psychanalytique. Voir notamment Lacan, « Radiophonie », in *Autres Écrits*, p. 444 et suivantes.

Le monde ou l'univers : le phallique

La première idée (le sujet) manque de fondation valable et c'est le paralogisme de la raison pure qui pousse la question du sujet à se développer (notamment dans la dialectique des discours). La deuxième idée transcendante, qui est celle d'une cause ultime, « condition inconditionnée » expliquant l'ensemble de tous les phénomènes objectifs n'est pas simplement erronément fondée (comme la première) ; elle implique en elle-même tout un système de *contradictions* : les antinomies de la raison pure que nous avons déjà indiquées très succinctement plus haut. Nous ne développons pas davantage ici ce système d'antinomies et nous nous contentons d'insister sur leur côté transcendantal : elles se présentent nécessairement dans leurs contradictions systématiques. Cependant comme nous l'indiquions plus haut, ces contradictions ont leur solution. Les positions des deux premières antinomies (thèses et antithèses) sont toutes fausses parce qu'elles prennent le monde ou l'univers comme une réalité phénoménale alors qu'il ne s'agit que d'une pure idée ou d'un foyer purement imaginaire, qui ne vaut en fait que comme directeur de la pensée (savoir du deuxième type). Par contre, les positions des deux dernières antinomies sont chaque fois justes. Nous retiendrons ici la troisième antinomie : outre la causalité des lois de la nature, il est nécessaire d'admettre une causalité par liberté/ il n'y a pas de liberté et tout est déterminé selon les lois de la nature ; il est juste de rechercher inlassablement une causalité déterministe dans les phénomènes, mais il est en même temps juste d'admettre, sans pouvoir la démontrer, une liberté nouménale, qui « nous mène » en deçà et au-delà de tout phénomène.

La question du déterminisme et de la liberté est cruciale pour la psychanalyse : tout est-il parfaitement déterminé par ce qui se trouve dans l'inconscient (auquel cas la cure psychanalytique est sans espoir) ? Ou y a-t-il une causalité « libre » qui pourrait intervenir et modifier le cours inexorable du déterminisme inconscient ? Lacan ne manque pas de soutenir la clocherie inhérente à la cause en général⁴⁴, à la cause en tant que purement déterminisme, et c'est cette clocherie qui implique le Réel comme tel.

Or la question du déterminisme et de la liberté en psychanalyse ne va pas sans la question plus large de ce que serait la « condition inconditionnée » qui unifie-

⁴⁴ *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 25.

rait toute interprétation. C'est la raison même de l'introduction du *phallique* par Freud dans la *Traumdeutung* : là où l'interprétation par associations « libres » n'aboutit pas, il semble prendre la *liberté* de revenir à la vieille interprétation symbolique⁴⁵, mais ce ne serait qu'un désaveu de sa propre méthode si le symbole phallique introduit ici par Freud n'était qu'un symbole parmi d'autres. C'est le seul symbole auquel Freud a recours et pour cause : avec lui, c'est l'explication dernière qui est convoquée ; il est le symbole par excellence et il a la fonction même de l'univers, de ce qui fait Un.

Ce phallique n'en est pas moins un nid de vipères, un noeud de contradictions comme on peut déjà le pressentir à la seule lecture de ce par quoi il se définirait, à la lecture des quatre formules phalliques proposées par Lacan : « pour tout x phi de x », « il existe un x non-phi de x », « il n'existe pas de x non-phi de x » et « pastout x phi de x »⁴⁶. De nouveau, nous ne pouvons pas ici démêler toutes ces contradictions. Contentons-nous de quelques indications qui seront développées largement dans l'ouvrage déjà annoncé. Il est trop facile d'y voir une simple contradiction de deux positions développées chacune sous deux formules équivalentes, la première position s'écrivant « pour tout x phi de x » ou « il n'existe pas de x phi de x », la deuxième position s'écrivant « il existe un x non-phi de x » ou « pastout x phi de x ». Au contraire de cette dualité, chacune des quatre formules fonctionne en elle-même et contient en elle-même une antinomie dont il s'agira de prendre la mesure. Pour nous en tenir à la première formule (et à la première antinomie), le tout phallique a-t-il un commencement et est-il limité ? n'a-t-il pas de commencement et est-il infini ? Il est évident que thèse et antithèses sont également fausses, parce que le tout phallique n'a strictement aucune réalité phénoménale. Il en est de même pour la deuxième formule (et la deuxième antinomie) qui pose une existence exceptionnelle. Les deux premières formules (lesdites formules « masculines » censées définir le genre masculin) fonctionnent ainsi à faux et portent à faux. C'est la troisième formule (et la troisième antinomie) qui introduit la justesse du fonctionnement phallique ; « il n'existe pas de x non-phi de x » semble simplement nier la deuxième formule « il existe un x non-phi de x » ; mais elle fait bien plus, car elle suspend l'existence exceptionnelle elle-même, qui n'est jamais qu'une prétention exprimée dans le champ phénoménal de l'analytique transcendantale,

80

⁴⁵ Cf. la page introductrice au paragraphe « Rêves typiques » de *L'interprétation du rêve* et la note de 1925, OC IV p. 281. Voir Christian Fierens, *La relance du phallus*, Erès 2008.

⁴⁶ Cf. Christian Fierens, « Le dire du pastout », in *Essaim* n° 22 (2009) p. 65 et suivantes.

pour ouvrir et soutenir le champ de ce qui ne peut pas se connaître : le champ de la liberté, non pas le sentiment dérisoire d'une liberté phénoménale, mais la liberté du Réel.

Le grand Autre

Le troisième type de raisonnement de la raison pure consiste à aller à la recherche du fonds inépuisable dont sont tirés tous les êtres. Ce serait l'*être suprême* qui contiendrait en lui toutes les qualités positives dont sont tissés les êtres particuliers. C'est le Dieu de Spinoza⁴⁷ : *Deus sive natura*. Or Kant démontre dans « l'idéal de la raison pure »⁴⁸ que le troisième raisonnement, quel qu'il soit (preuve ontologique, preuve cosmologique ou preuve physico-théologique) n'aboutit jamais à prouver l'existence de Dieu. La question n'est pas de nier l'existence de Dieu, mais bien plutôt de dire que le raisonnement n'aboutit jamais à prouver l'existence d'un tel être suprême, qui ne vaut donc que comme foyer purement imaginaire, principe directeur de l'errance de la raison.

Cet être suprême, cette matière première dont seraient tirés tous les êtres, est exactement la fonction du grand Autre introduite par Lacan comme lieu d'où peut se poser la question de l'existence du sujet⁴⁹ et en même temps comme lieu du trésor du signifiant⁵⁰. Toute la réalité⁵¹ est tissée de signifiant ; c'est le principe suprême de tous les jugements synthétiques, tout objet est synthétisé à partir de l'expérience de l'objet, laquelle expérience n'est autre que le champ du signifiant. À partir de l'insistance lacanienne sur le signifiant, on croirait trop facilement qu'il faudrait déduire le grand Autre à partir de la linguistique. Mais le grand Autre n'est pas le lieu du code de telle langue ou de tel ensemble de langues, c'est le lieu absolu et général où la langue, les langues, « l'élangues »,

⁴⁷ « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » (*Éthique*, trad. Pautrat, Seuil p. 15).

⁴⁸ *Critique de la raison pure*, I p. 1192 ; A567 ; B595.

⁴⁹ Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, p. 549.

⁵⁰ Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Écrits*, p. 806.

⁵¹ Au risque de nous répéter, il faut bien préciser que « réalité » et « Réel » ne sont pas du tout les mêmes choses : la réalité relève du connaissable ou du champ phénoménal, tandis que le Réel est ce qui est radicalement hors du connaissable et hors réalité, « ex-sistant » à la réalité « existante ».

etc. trouvent à s'exercer. Il s'agirait dès lors de penser le grand Autre, non pas en dérivation de la linguistique, mais dans la ligne du troisième raisonnement de la raison pure en recherche de l'idéal de la raison pure⁵². Cet idéal ou le grand Autre n'existe que comme une position imaginaire destinée à soutenir le travail de la raison, mais il n'aboutit jamais à la constitution d'un être suprême ou d'un idéal de la raison pure réalisé : le grand Autre n'existe pas, le grand Autre est barré. Mais nier son existence, loin d'empêcher son fonctionnement, le favorise et le canalise dans son juste fonctionnement.

*

La logique de l'errance

Les trois idées transcendantales (le sujet divisé, le monde phallique, le grand Autre) ne constituent aucun être : il n'est pas d'être du sujet, d'être du phallus ou d'être du grand Autre. Et pourtant, les trois raisonnements qui leur correspondent sont de la plus haute importance pour nous guider dans le champ qui dépasse tout ce que nous pouvons percevoir et construire à partir des phénomènes. C'est que le savoir connaissance (premier type de savoir) s'inscrit nécessairement dans les questions soulevées par la pensée et l'errance du savoir (deuxième type de savoir). La « dialectique transcendantale » de Kant n'est pas un corollaire qui viserait à déraciner quelques malheureuses erreurs métaphysiques dont il faudrait se débarrasser en vue d'un usage sain de l'entendement ; elle constitue le cadre même dans lequel se déroule l'activité de l'entendement. D'une façon semblable, le sujet, le phallique et le grand Autre se présentent inéluctablement comme imaginaires et sont propices aux délires les plus variés ; ils n'en sont pas pour autant des fantasmagories dont il faudrait se débarrasser une fois pour toutes ; ils contribuent au contraire nécessairement à former la trame de fond sur laquelle peuvent apparaître les phénomènes, les perceptions

82

⁵² On comprend dès lors comment Lacan réduit le champ de Dieu à l'universalité du signifiant non sans faire référence au Dieu de Spinoza (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 247). On comprend, en même temps, pourquoi il affirme que « Kant est plus vrai » que Spinoza (*ibid.*) ; c'est que Kant a très bien mis en évidence que, quelle que soit la puissance opératoire de l'idée de Dieu, de l'être suprême ou du grand Autre, il n'y a aucune preuve de son existence : le grand Autre n'existe pas, il est barré. Cf. Hubert Ricard, « Kant plus vrai que Spinoza », in *De Spinoza à Lacan, Autre Chose et la mystique*, E.M.E. 2015, p. 53 et suivantes.

et la réalité comme Lacan l'a déjà montré dans la *Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*⁵³, comme le montre le schéma R où la relation du moi à ses objets se trouve écartelée entre le Sujet et le phallus d'une part et le grand Autre et le Nom-du-Père d'autre part ; c'est ce schéma qui soutient toute la réalité et tout le fantasme. Autrement dit, tout ce qui apparaît comme répétition, inconscient, pulsion et transfert apparaît toujours déjà sur le fond des mouvements impliquant la dialectique du sujet (correspondant à la première idée transcendantale), la dialectique du phallus (correspondant à la deuxième idée transcendantale) et la dialectique du grand Autre (correspondant à la troisième idée transcendantale).

Bien sûr, dans l'article de 1956, le Nom-du-Père apparaît bien comme un quatrième terme apparemment peu compatible avec la triade des idées transcendantale (à moins de l'égaliser au grand Autre). Pourtant sa reprise au pluriel en 1963 (« les Noms-du-Père »⁵⁴) permet de jouer sur une homophonie – *Les non dupes errent* (titre du séminaire XXI – 1973–1974) – et, par là, de réintroduire la problématique fondamentale d'*errance* inhérente au sujet, au phallus et au grand Autre (la « dialectique » comme logique de l'apparence ou de l'erreur) et cette logique de l'errance empêche toute réduction de la psychanalyse aux quatre concepts purement freudiens. C'est par là que se réintroduit le Réel lacanien qui s'oppose au sens freudien, comme la dialectique transcendantale s'oppose à l'analytique transcendantale, ou encore comme la logique de la vérité s'oppose à la logique de l'errance.

Or ces oppositions, de même que les structures ternaires ou quaternaires évoquées dans cet article sont parfaitement architectoniques : pas moyen de poser l'un des deux, trois ou quatre termes sans poser l'autre et les autres (il n'y a donc à proprement parler jamais d'origine ou de base). C'est ce que nous enseigne la lecture de Kant⁵⁵ et que nous avons tenté de faire pressentir dans cet article. L'approche du Réel ne peut se faire directement par aucune connaissance, quelle

⁵³ *Écrits*, p. 553–554.

⁵⁴ Séminaire du 20 novembre 1963, qui précède de quelques semaines *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Ce séminaire unique est publié dans Lacan, *Des Noms-du-Père*, Seuil 2005.

⁵⁵ Cf. Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Millon, 1990.

qu'elle soit⁵⁶ (nous n'avons aucune chose en soi à notre disposition) ; on dirait qu'il est inconnaissable et indicible comme La Chose. Mais cette définition purement négative n'est pas sans ouvrir tout un champ de pensées où s'articulent d'une part une logique de vérité où les quatre concepts fondamentaux (développés par Freud) sont articulés comme les quatre catégories kantienne et d'autre part une logique de l'errance où les concepts (développés par Lacan) du sujet barré, de la fonction phallique et du grand Autre sont articulés comme les trois idées de la raison pure. La logique de vérité s'occupe du sens et la logique de l'errance du Réel. Mais d'une part, le sens n'est pas sans mener à la question du non-sens et du Réel, c'est tout le sens d'un retour à Freud⁵⁷ et, d'autre part, l'indicible Réel ne peut s'approcher que par le truchement du sens à condition de le garder de toute ontologisation. Nous n'avons donc du point de vue du Réel que des principes directeurs de la recherche propre à la raison ; la raison loin d'être réduite à l'imaginaire dont on prend conscience implique au contraire le trou et l'absence du symbolique qui fait travailler et jusqu'au nouage de l'imaginaire et du symbolique par la troisième qui nous échappe, le Réel.

Irions-nous jusqu'à rapprocher l'imaginaire de la question du sujet, le symbolique de la question phallique et le réel de la question du grand Autre ? Il n'en resterait pas moins que chacun des trois raisonnements fondamentaux (manières de fonctionner de la raison) n'existe que dans le nouage architectonique des deux autres. Autrement dit qu'il nous faut comprendre la question du sujet par le nouage des trois dimensions, imaginaire, symbolique et réel et de même pour la question phallique et la question du grand Autre.

Kant n'avait-il pas déjà pressenti cette structure architectonique de chacune des idées de la raison pure quand il nous donne à la fin de la Dialectique transcendante les trois maximes de la raison théorique : penser l'homogénéité, qui donnerait la consistance de l'Un (imaginaire), penser la variété et la spécifica-

⁵⁶ La question reste entière de savoir si et comment l'approche du Réel pourrait se faire directement par une *pratique*, au sens de la *Critique de la raison pratique* de Kant, mais aussi au sens de *L'Éthique de la psychanalyse* (séminaire VII) et de *L'angoisse* (séminaire X) en prise directe sur le Réel dans l'enseignement de Lacan, semble-t-il. La question chez Kant déboucherait sur la cohérence fondamentale des trois *Critiques* et, chez Lacan, sur les implications des derniers séminaires dans la pratique psychanalytique. Tout ceci dépasse largement le cadre de cet article.

⁵⁷ Cf. Lacan, « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », *Écrits*, p. 401 et suivantes.

tion, qui donnerait les différences et les trous dans l'un (symbolique) et penser l'affinité ou le nouage des deux premières maximes (réel)⁵⁸. C'est chaque idée qu'il faut penser selon ces trois maximes. C'est le sujet, c'est le phallus, c'est le grand Autre qu'il faut penser selon le nouage borroméen. Chaque élément de pensée est toujours à remettre au travail d'une pensée architectonique générative de nouvelles pensées.

⁵⁸ « Appendice à la dialectique transcendantale », *Critique de la raison pure*, I p. 1246 et suivantes ; A642 ; B670.