

Ce que l'inflexion lacanienne de la psychanalyse doit à Heidegger : à propos du *logos* (Parain et Koyré *versus* Heidegger)¹

Sommaire

- 1- Lacan avec Heidegger : traduire « *Logos* »
 - 1.1- Lire Heidegger
 - 2.2- Le propre de Lacan
- 2- Lacan au-delà de Heidegger : le *logos* lacanien
 - 2.1- Le non-dit, le silence, l'effacement
 - 2.2- Le *logos* lacanien
- 3- Les philosophes en marge de Heidegger : le *logos* héraclitéen et « l'essence du langage »
 - 3.1- Le *logos* héraclitéen
 - 3.2- Croiser Lacan et Heidegger
 - 3.3- Du *logos* d'Héraclite à celui de Platon
 - 3.4- De « l'essence du langage » à « l'essence de la vérité »

¹ Travail effectué pour le colloque Lysimaque du 7 janvier 2006 : *Ce que l'inflexion lacanienne de la psychanalyse doit à Heidegger*.

Ce que l'inflexion lacanienne de la psychanalyse doit à Heidegger : à propos du *logos* (Parain et Koyré *versus* Heidegger)

Heidegger a commenté en 1951 le fragment 50 d'Héraclite pour le traduire. Lacan a traduit ce commentaire pour le publier en français. Cinquante ans après, une reprise critique des choix inhérents à ces traductions s'impose, surtout pour en reconsidérer l'option lacanienne en la liant à d'autres abords encore, notamment ceux de Parain, Koyré, Bollack et Granel.

- Le lecteur voudra bien se référer à une mise en regard nécessaire du texte de Heidegger et de deux traductions, celle de Lacan et celle d'André Préau².

- Le texte de Martin Heidegger a été modulé par une deuxième version, publiée en 1954 dans *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen.

- La traduction de Jacques Lacan a été publiée en 1956 dans le premier numéro de la revue *La psychanalyse*, pp. 59-79 (reprise dans le *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, 1989, n°31, pp. 8-18). Lacan se base sur la première version du texte de Heidegger (publiée dans *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlin, Geb. Mann), et indique par des notes les modifications apportées par celui-ci en 1954. La dernière partie de cette deuxième version n'est donc pas traduite par Lacan.

- Une traduction « officielle » par André Préau, établie selon la deuxième version du texte, est publiée en 1958 dans *Essais et conférences* (Gallimard, 1958, rééd. dans la collection « Tel »).

Dans ces trois abords du *logos*, comme dans la reprise que j'en effectue ici, une théorie de la langue soutient celle du langage et du discours. Son abord logique est essentiel — et c'est ainsi que peut s'entendre ce que Lacan appelle « lalangue », quand il intègre l'article au vocable alors qu'il sait aussi le barrer à l'occasion. Le débat n'est cependant pas à situer uniquement entre science et philosophie, il concerne d'abord une théorie de l'échappement comme nécessaire à la constitution de tout corpus, y compris incorporel. Elle peut se dire comme version de (et vers) la parole. Dans la clinique freudienne, il s'agit de version vers le Père (Lacan disait : Père-version).

Sans être exhaustif, ni à propos de ce texte ni plus généralement, j'utiliserai ce travail de traduction lui-même dans ses particularités pour considérer certains rapports de Lacan avec Heidegger. L'aphorisme fondateur de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage » va dans ce sens d'une version vers la parole, qui implique de déterminer ce que peut signifier ce « comme ». Pour tenter d'en mettre en valeur la signification, les détours de Heidegger sont-ils nécessaires ? Ou bien s'agit-il chez lui d'une orientation dont la psychanalyse ne peut tirer avantage (et non plus la philosophie)³ ?

Quoi qu'il en soit, le français (est-ce à juste titre ?) est ambigu comme le grec : *logos*, c'est à la fois la parole et ce qu'elle dit, le signifiant, dirai-je, et ce qu'il porte de signifié ; le terme d'« énonciation » en français est pareillement la fonction de dire et le dit comme contenu, propos tenu, énoncé donc, voire proposition. Pour éviter ce recouvrement, en allemand Heidegger distingue *das Aussagen* (voire *die Aussagung*), comme énonciation, de *das Ausgesagte*, comme énoncé. Et l'« accueil » du *legein* (→*logos*) est aussi *Annahme*, l'hypothèse et l'accueil⁴, dont — c'est du moins mon avis — Lacan fera « lalangue ».

² Je remercie Yann Diener de m'avoir fourni cette mise en regard.

³ Voir le livre d'Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Bibliothèque Albin Michel, 2005.

⁴ En allemand, il est bien entendu qu'on ne fait hypothèse que de ce qui est acceptable.

En fait Heidegger triture les mots, afin d'en faire sortir l'association précontrainte par l'idéologie qu'il y infuse pour à la fois assurer celle-ci, la fonder dans une évidence de mauvais aloi⁵ qui ne saurait assurément être qu'un semblant, et diffuser cette idéologie grâce à son infiltration même de la langue. Il faut quand même se dire que le background du discours de Heidegger sur le *logos* est constitué de la pénétration la plus large de l'allemand par l'idéologie nazie : éradication des termes d'origine française (ou de racine hébraïque !), retour au gothique, invention de termes neufs à base de mots composés pour valider la thématique nazie... entre autres manipulations.⁶ Le discours du maître prévaut dans l'idéologie, toujours fondée de maîtres mots, quand, à l'envers et à mon sens, la psychanalyse se doit de ne pas préjuger de ce que peut être un signifiant.

À ce propos, je pense que Lacan a été attiré par le mode associatif de Heidegger, avant de ou sans considérer en quoi ce mode est antinomique des choix de la psychanalyse.⁷ Car tout le propos de Heidegger est de passer de la position subjective du *logos* à une position communautaire. À l'envers de la psychanalyse qui ne fait pas marcher les foules.

Dire que « l'homme habite le langage », comme Lacan le rappelle de Heidegger⁸, revient à souligner que le langage n'est pas une superstructure et qu'il antécède le sujet, façon explicite pour Lacan de relier Heidegger et Staline — d'une certaine façon c'est édifiant. Mais à mon sens cela n'implique pas que le sujet n'ait pas à s'en saisir à sa façon, voire à se le constituer comme sien, comme Jakobson le reprend des pédolinguistes de l'époque dans *Langage enfantin et aphasie*⁹. L'enjeu concerne de toute façon le type de discours que le sujet en proie au langage soutiendra.

La discussion doit donc tourner en particulier autour de l'aphorisme princeps de Lacan — déjà cité et qui lui avait valu son « excommunication », comme il se plaisait à le dire — : « L'inconscient est structuré comme un langage ». De « *stabilitat* »¹⁰ au *comme*, un certain écart distend les concepts. C'est donc à considérer plus avant : tout dépendant qu'il est du langage, le sujet est néanmoins responsable de l'orientation qu'il lui impose en retour.

En réponse à Henri Maldiney, Lacan précise : « Je ne me suis pas réclamé de Heidegger pour autant que je me suis permis de le citer pour trouver une formule frappante. » Il ajoute « [...] et voilà ce que j'en fais ici. Ce que Heidegger en fait est une autre question. »¹¹ Nous sommes en 1967, plus de dix ans après l'intérêt de Lacan pour « *Logos* ».

Dominique Janicaud¹² s'étonne que « les plus grands intellectuels français, de Sartre à Lacan, [aient] pu se laisser prendre aux pièges jargonnants d'un paysan souabe, malin peut-être, mais profondément nazi ». Il corrobore ainsi en particulier l'opinion d'Adorno¹³. Malheureusement Janicaud, réfractaire à Lacan, ne reconnaît aucun intérêt au discours psychanalytique en la matière (« badinage intellectuel », « apophtegme » de « Diafoirus Lacan »¹⁴). Mais, à juste titre, il pointe le « logocentrisme » de Lacan ; on voit poindre cependant l'idée négatrice de ce vocable : contrecarrer « L'inconscient est structuré comme un langage » ; elle apparaît cependant immédiatement moins juste dès qu'on reconnaît la fonction asphérique du décentrement chez Lacan, telle qu'ici le *comme* en fait état et que le logocentrisme vise à la réfuter.

⁵ On verra que l'aloï renvoie au *logos* sous l'angle de l'alliage.

⁶ Jean-Pierre Faye, *Les langages totalitaires*, Hermann.

⁷ J. Lacan, *Mon enseignement*, Seuil.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁹ Roman Jakobson, *Langage enfantin et aphasie*, Éd de Minuit.

¹⁰ J. Lacan.

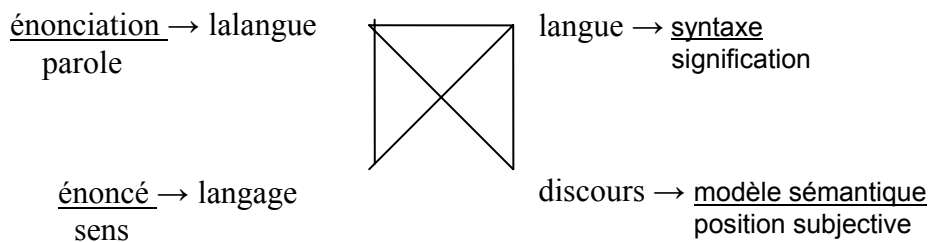
¹¹ J. Lacan, « Place, origine et fin de mon enseignement », in *Mon enseignement*, *loc.cit.*, p. 69.

¹² D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I, coll. Pluriel, Hachette, p.7.

¹³ Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité*, trad. fse Payot. Voir aussi R. Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Hermann, 1934 (!).

¹⁴ Respectivement pp. 9 et 16.

C'est pourtant là, je pense, dans ce *comme* que se situe l'intérêt de Lacan pour Heidegger, et d'abord ce qui l'a amené à traduire « *Logos* » : de mettre le langage au fondement du sujet. Je reprendrai donc « *Logos* » de Heidegger sur ce fond schématique d'un quadrangle reliant le langage et la langue, « lalangue » (en un seul mot donc, comme Lacan en produit le concept) et le discours. Schéma que je plaque d'abord, pour ne le commenter que chemin faisant.



*

Mais avant toute chose fixons les idées sur les versions françaises de la traduction du fragment 50 d'Héraclite que Heidegger reprend de Snell :

- J. Lacan : *Si ce que vous avez entendu n'est pas de moi, mais du sens
Il est sage aussi de dire pareillement à ce sens : l'Un est Toutes Choses.*
- A. Préau : *Si ce n'est pas moi, mais le Sens, que vous avez entendu,
il est sage alors de dire dans le même sens : Tout est Un.*

*

I- Lacan avec Heidegger : traduire « Logos »

Traduire est de toute façon essentiel chez Lacan. Prenons pour seul exemple ce qu'il en dit dans « L'Étourdit ».¹⁵

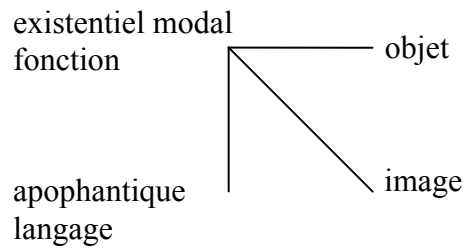
« [...] le mathématicien a avec son langage le même embarras que nous avec l'inconscient, à le traduire de cette pensée qu'il ne sait pas de quoi il parle, fût-ce à l'assurer d'être vrai (Russell). »¹⁶ Ici, « traduire » a le sens de la distance que prend le terme de « pensée », quand on l'entend comme « proposition » (*Gedanke*) avec Frege¹⁷, vis-à-vis de la fonction de dire, quand cette fonction (deux paragraphes plus loin) est bien donnée comme contien de l'universel apophantique par l'existential modal, lequel joue de réponse, *i.e.* d'affirmation (*Einverleibung*, fonction phallique et paternelle) contre le rejet qu'est la forclusion (*Verwerfung* propre à l'inexistence) chosifiant toute relation. C'est dire en somme (selon l'opposition maintenant classique qui compose la négation pour Damourette et Pichon) qu'il n'y a de traduction que discordancielle. Traduire est alors vital. C'est un des modes de transcription de la fonction (considérée en intension et insaisissable comme telle) en des

¹⁵ J. Lacan, « L'Étourdit », 1972, *Scilicet* 4, repris dans *Autres écrits*, Seuil.

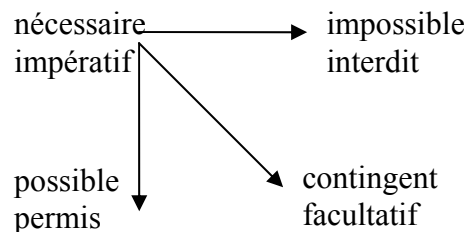
¹⁶ *Loc.cit.*, p. 9. Je donne la pagination du *Scilicet*.

¹⁷ G. Frege, « La pensée » (« Recherches logiques »), trad. in *Essais logiques et philosophiques*, Seuil.

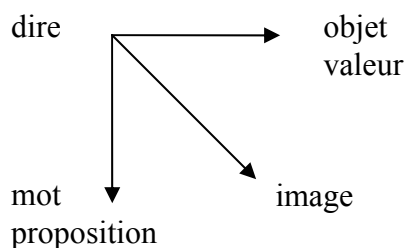
extensions qui n'en sont qu'accès possibles, qu'on les spécifie comme objet ou image ou encore langage.



Le dire (ou plus exactement « qu'on dise ») décline ainsi « les lieux modaux » dont la traduction spécifie les constructions



dont ce dire est cerné.¹⁸



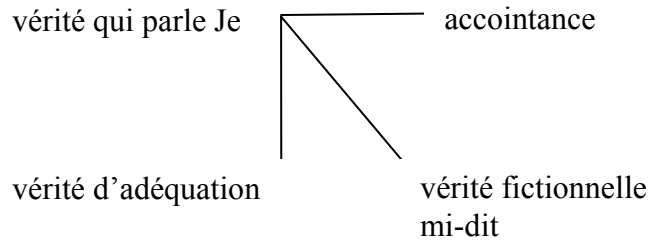
Car rien n'est plus improbable qu'un dire direct. Aussi, quoi qu'en dise Lacan¹⁹, le dire est-il appelé à se transcrire tout autant en termes de vérité (au sens standard de vérité d'adéquation, ou fictionnelle ou d'accointance, façon Russell²⁰), quand, en elle-même, la vérité n'est que parole²¹.

¹⁸ *Loc. cit.*, p. 11. Chaque mode extensionnel (objet, image, mot) est, pour la fonction en intension, transcription, translittération, traduction.

¹⁹ *Loc. cit.*, p. 10.

²⁰ Cf. R. L., « Passions de l'objet », *Analyse freudienne presse*.

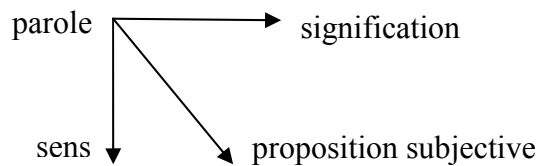
²¹ J. Lacan, « La chose freudienne », *Écrits*, Seuil.



Cela n'empêche pas Lacan de traduire $\forall x.\Phi x$ « d'un V notant valeur de vérité ». Ce qui appelle encore retraduction dans le discours analytique dont c'est la pratique de faire sens.²²

Une torsion spécifie chaque extension dans son rapport de continuité à l'intension dont elle se démarque néanmoins. « Y serait-il déplacé de faire le pas du réel qui en rend compte à le traduire d'une absence situable parfaitement, celle du « rapport » sexuel dans aucune mathématisation ? »²³ Contentons-nous d'en renverser la mention de l'absence en lui faisant maintenant spécifier en elle-même le rapport, quand les lieux de ce rapport, y compris dans la négation de celui-ci que représente son absence, se distinguent de la place marquée de l'absence elle-même en tant que solution de continuité ouvrant à la nécessité de la parole et à elle nécessaire.

Au travers de « la traduction d'un discours en un autre »²⁴, c'est de la traduction du dire activant la parole qu'il s'agit, en lieu et place de celle-ci, traduction induisant les effets de signifié diversement modalisés que sont le sens, la signification et la position subjective.



Tout le propos de Heidegger se tient à ce gond qui distingue le lien signifiante \rightarrow signifiant ($S_1 \rightarrow S_2$, chez Lacan) du rapport signifiant/signifié (S/s). Peut-être est-ce ce qui plut tant à Lacan.

*

1.1- Lire Heidegger

Le mode de progression conceptuelle de Heidegger se fait par associations homophoniques, mêlées d'étymologie, de crossing-over entre les radicaux et de jeu sur les pré— et les suffixes. Sa logique suit ce mouvement d'équivocités. Mais le système est trompeur : ce n'est pas pour assurer le concept que Heidegger procède ainsi (car il sait d'avance où il va, question d'idéologie), mais pour faire semblant de le faire : faire comme si

²² *Loc. cit.*, p 15, la lecture est à poursuivre, je n'insiste pas. Cf. R.L. « Rien de plus compact qu'une faille », colloque d'Edipe, 27 novembre 2005, sur l'établissement du texte des séminaires de Lacan.

²³ *Loc. cit.*, p 35. (Je laisse de côté deux occurrences de « traduire », pp 32-33.)

²⁴ *Ibid.*, p.36.

le concept sortait du mot lui-même²⁵, selon cette métaphore qu'on peut lui emprunter : comme la plante sort de la graine et pousse hors de la terre.

Serait-ce que lire Heidegger reviendrait alors à se laisser porter par le glissement lexical dont il fait théorie, soit le jeu des mots que note bien Koyré²⁶, mais qui n'est pas exactement du style de Lacan quand bien même celui-ci s'y prête aussi, y compris à jouer d'étymologie ? Sûrement pas, car Lacan prône l'équivoque quand d'autres veulent « décrypter »²⁷. On ne saurait donc lire Heidegger sans le discuter. Par exemple, il y a deux grands moments dans ce texte de Heidegger : d'abord la question du tous, c'est-à-dire du groupe, et ensuite celle de son rapport à l'Un. Tout tourne donc d'abord autour du recueil : cueillir, recueillir, se recueillir, s'étendre selon une bonne disposition et s'entendre (pour faire groupe). Et de là on passe à l'unité du groupe. Lire Heidegger, c'est donc d'abord discuter ce principe d'unité groupale.

Il est vrai que le *logos* s'y prête : tel quel, ai-je déjà pointé, il a à la fois le sens d'énoncer (c'est l'« énonciation ») et celui de ce qui est énoncé (c'est, selon son support, « l'énoncé »). Lacan, à juste titre, traduit cette différence en soulignant respectivement le verbe, comme fonctionnel, et l'objet verbal. Je dis : la fonction en intension et l'objet comme fonction en extension ; j'y reviendrai. Or l'énonciation est singulière (même si la singularité est partagée), quand les énoncés se prêtent à leur collectivisation.

Pour assurer ce côté communautaire, Heidegger tire d'emblée *legein*, le verbe dont *logos* est issu, vers son homophone allemand *legen* (que Lacan reprend en un « léguer »), pour le soumettre au sens glissant de déposer (*niederlegen*) et proposer (*vorlegen*). Et, par jeu de mots, Heidegger croise le « poser » avec ce que le *legere* latin implique de recueil pour en obtenir lecture²⁸. L'idée de rassembler est ici essentielle, liée à celle de dépôt. D'ailleurs Lacan traduit la voix moyenne (*medial*) par « déponent ». *Lekhōs*, c'est le lit de repos, et Lacan insistera effectivement sur le lit, mais *lokhos* est le guet-apens (Lacan : « où quelque chose est relégué sous ce qui est allégué »)²⁹. Dommage que Heidegger n'ait pas associé *lexis* à cet ensemble, j'aurais fait mes choux gras de cette « assumption » rendant par ailleurs compte d'*Annahme*, à la fois « supposition » et « accueil », j'y reviendrai encore. L'association est donc constituée de la suite *legein* → *legere* → *legen*, *lesen*, *sagen*, *reden* = lire, coucher (sur le papier ?)³⁰, recueillir, dire (traductions ne valant pas terme à terme). Par la suite Lacan écrira « legs » sous sa forme étymologique de « lais » pour rappeler que ce terme est issu de « laisser ». Remarquons encore que toute la série issue de *lex*, et du légal, est laissée de côté par Heidegger. C'est là un *topos* regrettamment inutilisé, même si le lien étymologique à la *lexis* n'est pas attesté. Dans sa traduction d'*Essais et conférences*³¹, A. Préau souligne ce sens essentiel de *legen* qui est « étendre ». J'y vois toute l'importance du passage à l'extension depuis la raison d'évidement de toute fonction (cf. « lège » en français = vide, par le hollandais). Lacan aussi insistera sur cette fonction d'étendre : *legen* = « porter à gésir », « mettre sur ce lit », « colliger », « donner à lire », et, en recueillant, « mettre à l'abri », « sauver ». Ce faisant, c'est surtout de rassemblement qu'il s'agit dans la récolte, « la

²⁵ Cf. Cette conception était déjà celle de la *Grammaire* de Damourette et Pichon : *Des mots à la pensée, Essai de grammaire de la langue française*, 1911-1934, Éd. D'Artrey. Il est sûr que Lacan s'y réfère aussi.

²⁶ Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », initialement paru dans *Critique* n°1 et n°2, 1946, repris dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1972, cf. note 3, p.275, note 5, p. 251 et surtout la note 3, p. 285.

²⁷ Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Aubier ; *Le verbier de l'Homme aux loups*, Aubier.

²⁸ Soit dit en passant, avant d'en venir à « s'entendre », les jeux de mots de Heidegger sur *legein* en grec et *legen* en allemand et *lesen*, laissent de côté *lügen*, « mentir », ce que justifie la différence d'étymologie... Lacan parlera quant à lui de « désup-poser » le savoir. Un certain lien de Heidegger à Nietzsche opère ici.

²⁹ À rapprocher de ce qu'il dira plus tard de la pensée servant d'appui : l'appensée.

³⁰ Heidegger laisse de côté toute nuance sexuelle. À partir de là s'ouvre assurément le champ de la psychanalyse.

³¹ Gallimard.

collation ». Le français y rajoute l'idée de colle³², et Heidegger insistera sur l'« homologue ». Lacan jouera du mot « lit », à la fois la forme verbale de « lire » et le lieu de repos. « *Jedes Lesen ist schon Legen.[...], zum Liegen bringen.* »

Ce qui est ainsi assemblé est mis à l'abri, pour être présenté et dès lors dévoilé³³. Mais ici Heidegger essentialise, comme dit Meschonnic³⁴ : passant de *ce* qui est posé là devant, saisissable en quelque sorte, à la présence (*Anwesen*) elle-même.³⁵ Et cette essentialisation est la condition même du rassemblement et de l'appartenance (au groupe). La fonction divine opère ici et l'ontologie visée par l'abstraction n'est (comme la rédemption par la Passion et du coup l'*ecclesia*) que la volonté d'inclusion dans l'ensemble. Comme le disait certain slogan nazi : « *Gemeinnutz geht vor Eigennutz* »³⁶, le bien commun passe avant le bien particulier. Question de « choix » comme l'indique Lacan.

Le laisser-reposer devient ainsi appartenance (*Gehörigkeit*). De là le jeu de mots étymologiquement fondé avec entendre (*hören*) : s'entendre. Mettre à l'abri, recueillir, ouïr, s'entendre : une seule filiation associative. En français, mais Lacan n'utilise pas ce glissement, on peut passer d'«étendre» à «entendre», et, inversement, d'in-tendre (→ intension) à é-tendre (→ extension). De toute façon la question de la tension (*Spannung* → empan) entre ces registres est bien posée (!) par Heidegger. Même s'il fait passer « l'essence du langage » sur le versant du commun (et non de l'échange). Recueillir et saisir (*fassen, auffangen*) ce qui est posé, donné à entendre, est pour lui « l'essence du langage ». Là encore opère la glissade : ouïr → entendre → s'entendre → appartenir (*Im Horchsamen west das Gehör. [...] das Hören im Sinne des Horchsamen und des Gehorsams [...]*)³⁷. Sans parler du fait qu'écouter, c'est obéir. En quelque sorte — mais Lacan ne le dit pas ainsi — ce qui nous est légué comme lit (et lieu d'accueil)³⁸ nous ligue.

De là l'assemblage qu'Heidegger reconstruit de l'*En panta*. d'Héraclite : l'Un est tous, tous est Un, puisque du même (homologue) opère ici. Le *logos* est ainsi la construction essentielle (*i.e.* la construction de l'essence : *Wesensbau*)³⁹ de l'extension depuis l'intension du poser (comme en mathématiques : posons que...), comme intensionnel à son lieu comme lit (*das Liegen*) et assemblage de positions : *beisammen –vor- liegen- Lassen* (que Préau traduit mot à mot par le laisser-ensemble-posé-devant). Lacan traduit ainsi le *Lese* de Heidegger par *lais* : « le *lais* où se lit ce qui s'élit » est le *logos* (*die lesende Lege* : « la Pose accueillante » pour Préau). Mais « l'élection » n'est donnée qu'en tant que rappel par Lacan de ce que Heidegger définit comme choix et décision (*Entscheidung*).⁴⁰

Cependant entendre et s'entendre appellent un Autre (*ein Anderes*)⁴¹ à l'existence. (Heidegger ne parle guère de sujet, même s'il est question d'*hypokaimenon* et de *Träger*.) Et les rapports avec l'Autre sont le maintien de ce qui a été mis à l'abri (*Verhältnisse*, rapports, *Verhalten*, maintien).

Par là s'ouvre cette autre lignée associative qui va s'organiser sur *schicken* (« envoyer », mais initialement dis-poser, ordonner, préparer — et commander : l'ordonnance

³² Voir ce que Lacan disait de l'E.F.P. pour aller dans le sens de sa dissolution.

³³ On n'est pas loin de la fonction phallique comme « réserve » dans le spéculaire. C'est aussi à rapprocher pour l'en distinguer de la constitution du collectif dans le Temps logique. (J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Écrits*, Seuil.) Koyré évoque le voile d'Isis, *loc.cit.*, p.297.

³⁴ H. Meschonnic, *Le langage Heidegger*, P. U. F.

³⁵ C'est l'association : *vor den Händen, vorhanden, Vorhandenheit* : de ce qui est à portée de main à la présence *in abstracto, Zuhandenheit*. Mais *Anwesen*, c'est aussi la propriété rurale, et *Anwesenheit*, l'assistance.

³⁶ Tract électoral de la liste 5 aux élections communales du 25 octobre 1931, à Dessau, et dirigé contre le Bauhaus

³⁷ À rapprocher de l'imagerie lacanienne (*La psychanalyse*) de l'oreille et du pont.

³⁸ Il faudra bien arriver par là à la « litière » de « Lituraterre ».

³⁹ Utilisé comme verbe *wesen* prend le sens de « séjourner ».

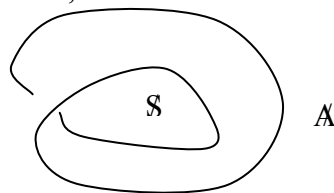
⁴⁰ Cf. R. L., séminaire à l'Hôpital Esquirol sur « décision/indécision » et la clinique qui s'en construit.

⁴¹ Cf. S. Freud, « Le moi et le ça », *G. W.* XIII.

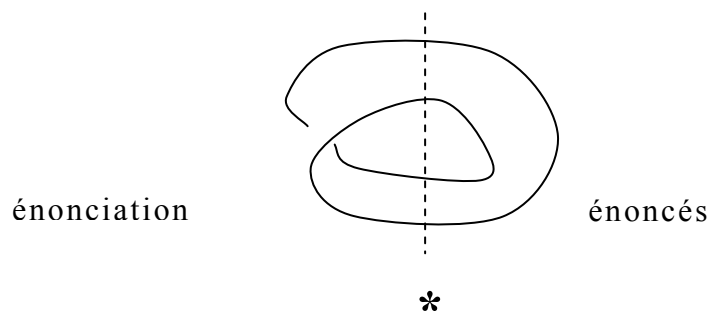
est déontique à partir de l'aléthique, on va le voir). Ici, Préau a plus d'intuition que Lacan, car il traduit *Schick* par « chic » (avoir le chic = être bien disposé et donc « dispensé » au sens d'envoyé : « mandaté », dit Lacan), ce qui convient.

L'Un unit toutes choses, il a la valeur unaire du trait freudien (*der einzige Zug*). En cela il rassemble selon, dirai-je à ma façon, une remise en selle constante de la fonction. Cette identité de l'Un et de Tous implique des modes différenciés de faire, de fonctionner. Mais cette différence est franchie en un éclair du fait d'impliquer, en retour, de l'identité. Cela donne, au sens de Lacan, la structure littorale de l'affaire, entre le champ de l'Un et le champ du multiple.⁴²

Sur ce mode il n'y a de parole qu'unaire : unique entre les locuteurs.⁴³ Chacun d'eux prend la parole (unique) à tour de rôle, laquelle les lie (!) en une seule structure unaire qui à la fois *maintient* leurs différences et les identifie comme Un par cette fonction même. Le minimum de l'interlocution la présente comme mœbienne, par exemple le lien global et la différence locale entre le sujet et l'Autre,



laquelle spécifie ce qu'il y a d'unique dans la parole en tant qu'énonciative et pourtant distinguable quant au contenu des énoncés.



1-2- Le propre de Lacan

Passons sur les retranscriptions du grec dans la traduction de Lacan et ses « corrections » (έμοϋ pour έγώ, λέγοντος pour λέγων). Le problème est d'emblée ce qui est de « l'ordre » de la parole pour Lacan, le même ordonnancement qu'on retrouvera avec *Schicklichkeit*.

Poser quelque chose pour le colliger avec d'autres choses afin d'en faire moisson et le mettre à l'abri est bien plus affaire de lire que de parler. Mais parler creuse le lit de l'écrit. Et ce qui est in-stance (à l'opposé d'ex-sistence) chez Heidegger est aussi présent chez Lacan (« L'instance de la lettre »). Pour moi, la lettre abrite le signifiant ainsi mis en réserve et surtout son absence d'ontologie, pointée comme castration dans le discours psychanalytique, c'est-à-dire interprétée comme fonction phallique.

De ce plus qu'est la mise en réserve (*jenes « mehr »*), Lacan fera un « en plus ». Là où Heidegger spécifie qu'il n'y a nul supplément dans cette conservation, ni clôture (*Abschluß*), Lacan, suivant le *Lustgewinn* de Freud, fera, mais plus tard, un plus-de-jouir. Passons aussi

⁴² Littoral, à lire dans « Lituraterre », *Autres écrits*, p.14

⁴³ É. Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Gallimard.

sur la métaphore agricole qui plaît tant à Heidegger. Lacan se souviendra surtout de ce qui n'est pas touristique ici : un domaine qui se ferme dès qu'on veut y entrer (*sein eintretender Abschluß*) ; « Position de l'inconscient » fera état de cette dialectique entre ouverture et fermeture nécessaire à l'ouverture : « une entrée où l'on n'arrive jamais qu'au moment où l'on ferme »⁴⁴. De même la mise à l'abri augurera-t-elle de la fondation de l'École freudienne de Paris.⁴⁵

Une telle articulation entre conserver et choisir (*die Lese* est en premier lieu *das Erlesen* : l'élection qui est aussi *Vorlese*, « supposition », dirai-je) se donne chez Lacan comme « jeter [je souligne, R.L.] son dévolu ». Qu'il soit intimement question de dévolution ici, pourquoi pas ? La collation devient du coup ce qui est convivial, rassemblement non plus des choses, mais des sujets. Cela devient le gîte et le lit du repas comme du repos — pas de sexe chez Heidegger, note Koyré⁴⁶. Quand bien même le lit serait aussi le lieu de l'étreinte⁴⁷, l'étreinte de la récolte reste, chez Heidegger, plus du côté des pulsions du moi que des pulsions sexuelles, aurait dit Freud. Au fond, il s'agit de faire marcher les sujets à l'unisson (*homologos*). Mais l'on voit bien comment Lacan fera de l'analyste un dépositaire (à la hauteur de sa tâche).

Là dessus, pas d'erreur, Heidegger ne fait pas de la parole, un lien d'échange, mais un recueillement, un récolement et une récollection, non plus échange depuis la différence mais mise en commun dans l'uniformisation (ce qui nécessite de toute façon le rejet destructeur de l'Autre) : le comme-un communautaire vient en place de tout Un spécifiant le minimum de différence (Lacan : l'Un-en-moins dans l'Autre). Chez Heidegger, le rassemblement domine la différence. Les ambiguïtés du Y-a-d'l'Un de Lacan le rappellent encore.

À l'encontre de ce que la mise à l'abri implique de dissimulation, l'ouverture du dévoilement (*Unverborgenheit*) implique une mise en évidence, une présentification, sinon une présentation de ce qui était en réserve. C'est l'instance de la vérité. Et cette instantiation est proprement pour moi la fonction en intension, telle que le concept de phallus en rend compte : la réserve phallique, chez Lacan (le « blanc » du miroir), est proprement ce que toute fonction en tant que phallique met en œuvre, *i. e.* produit comme objet dans sa transcription. À mon sens, il n'y a d'extension, objet, image, mot (*Legen* comme *Ausdehnung*, voire *Umfang*, dirai-je) que depuis la focalisation de la fonction, seule à rassembler l'éparpillement des extensions (*das beisammen –Anwesende*).

Là où la fonction productrice du dire prend source dans le relief d'une absence, d'un vide opératoire, Heidegger n'en fait qu'une mise au repos, rassemblante peut-être, mais aux relents nettement mortifères. On retrouve ici la facticité (husserlienne ?) dont Lacan fait état dans la « Proposition [...] sur le psychanalyste de l'École »⁴⁸, pour ce qui organise le groupe, le délire ou le camp (de concentration et donc d'extermination)⁴⁹. *Legen*, c'est bien « étendre », mais aussi « mettre à reposer ». Où l'on saisit que ce qui aurait pu être un principe d'ouverture (*das Offenbare*), façon Schelling, je pense, n'est qu'une fermeture de l'extension sur elle-même, inopérante, détachée des autres, simplement factice. C'est la mort du sujet qui est ici en jeu dans la parole, un semblant de parole — bien loin de Hegel et de la prise en compte consommatrice des choses par le signifiant.

Quand Heidegger essentialise (*das Wesen der Sprache* : « l'essence du langage »), Lacan désessentialise. Si l'intension fonctionnelle seule est opératoire, elle seule comme mise

⁴⁴ *Écrits*, p. 838.

⁴⁵ Préambule à l' « Acte de fondation », *Autres écrits*, p. 238.

⁴⁶ Cf., A. Koyré, *infra*.

⁴⁷ J. Lacan, séminaire *Encore*, texte établi, Seuil, p. 10.

⁴⁸ *Autres écrits*, p. 257.

⁴⁹ *Der Lager*, c'est tout autant le lit, le gîte que le camp. Là encore, prudent, Heidegger n'utilise pas cette chaîne associative.

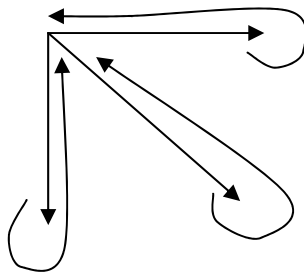
en avant et en œuvre, rendue active dans sa présentation et par sa présence même, rassemble en les produisant (dis-je) les éléments du monde dont le sujet qui s'en fait le promoteur peut se saisir secondairement. À ce niveau d'organisation, la seule impulsion signifiante de la fonction réside dans l'hypothèse même de la constitution signifiante, qui amène à se départir de tout a priori y compris signifiant.

Peut-être est-ce ce que Heidegger veut dire quand il avance qu'il n'y a pas de structure (façon de parler) hors de l'ouïr — mais c'est sûrement pour en spécifier la raison unifiante. C'est du moins sa compréhension de l'*En panta*⁵⁰. La fonction crée l'organe : nous avons des oreilles parce que nous entendons, dit Heidegger, pour souligner que nous nous entendons. C'est de fait le même ordre de présentation qui rend les choses recueillables — sous-entendu : les gens aussi. Le lit n'est ainsi que dépôt, litière. De là il est aussi rejet du sujet. Lacan en fera la *litura* de « Lituraterre », aussi un dépôt.

Assurément, tout le discours de Heidegger va dans le sens de dépasser la saisie (*Erfassen*) dans le maintien (*Verhalten*). « Au total », c'est jouer du *statu quo*. Mais pour « l'essentiel » c'est de « tenue » qu'il s'agit dans ce maintien (*halten*= tenir).⁵¹ Ce faisant, dans le laissé-être-posé-devant, c'est aussi de pro-noncer (mandater) qu'il est question — et de même Lacan parlera de pro-vocation à propos du *fort/da* de Freud.⁵²

Les choses « s'ordonnent » ainsi pour autant que l'Un induit toute chose. Question de modalité (*Weise*). Dans ce rapport de l'Un au multiple unifié par l'Un, l'Un qui différencie les éléments les unit par là-même. De là son caractère unaire et pas uniquement unifiant ou unitaire. C'est ainsi que j'entends le rassemblement des choses sous la bannière intensionnelle de l'Un. Aussi Lacan traduira-t-il l'unique trait d'identification (identification de Dora, par sa toux renvoyant à la fellation, avec son père), comme Freud en parle, en terme relativement plus essentialiste de « trait unaire ». Le verbe *einen* a dès lors pour moi le sens d'« unariser », j'en fait la paradigme de toute fonction, y compris celle de représentance qui est la définition même de la pulsion. Lacan rappellera encore le cumul de l'*Entbergen* et du *Verbergen* dans la définition de l'*alethéia*.⁵³

Pour ma part, je préfère le côté productif d'*austragen* : constructif et déconstructif, productif et interprétatif, *das Geschickliche* et *das Geschick*.



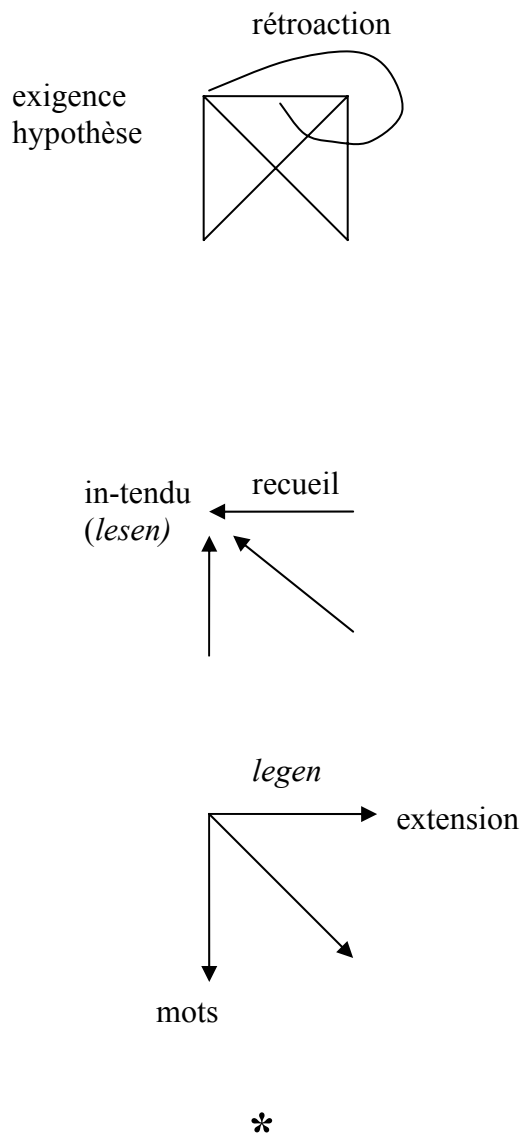
⁵⁰ Un est tous, tous est Un.

⁵¹ *Qu'un discours tienne...*, colloque Lysimaque et Collège international de philosophie 1997.

⁵² J. Lacan, séminaire *Les quatre concepts...*, texte établi, Seuil.

⁵³ Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*, p. 451 Mais il n'est pas sûr que la *Verborgenheit* de Lacan soit celle de Heidegger. Ainsi de ce qui n'est caché au mieux que d'être dévoilé (La lettre volée).

Le double mouvement unaire s'opère en un éclair. Qu'on pense à la passe comme activité topologiquement asphérique, liant mœbiennement de partout ce qui ne vaut qu'en tant qu'uniface. Je le situe ici schématiquement dans le double sens des flèches.



II- Lacan au-delà de Heidegger : le logos lacanien

2-1- Le non-dit, le silence, l'effacement

L'absence de dialogue entre Lacan et Heidegger, quand Lacan se voulait l'« ami » de celui-ci, et malgré lui, est un symptôme. Un symptôme tel que Lacan ne s'est pas prononcé sur l'aval donné par Heidegger au national-socialisme.

Pourtant Lacan a pris une autre direction qu'Heidegger, ne se faisant faute de parler des camps d'extermination. Contre la chape de silence, c'est la parole comme d'ores et déjà à l'œuvre qu'il a promue, non celle qui serait toujours à advenir⁵⁴.

Si le *logos* implique d'apprendre à lire, il est néanmoins au fondement de la position de l'analyste comme uniquement actuelle. Lire, c'est interpréter. La voix est ainsi un mode d'écriture dans l'espace phonique.⁵⁵ Le *logos* ne suppose donc pas seulement de parler (et encore parler ici a la consistance du mi-dire qui, pour Lacan, précisément fait interprétation). La position du psychanalyste nécessite de déchiffrer (à l'encontre du chiffage scientifique)⁵⁶, déchiffrer aussi un système de pensée, un mode de construction du monde (Carnap, Goodman, Hintikka) pour l'interpréter. Aussi le *logos* est-il dans une position littorale entre parler et écrire, entendre et lire, produire (un en-plus) et démonter (cette extension).

Héraclite n'a sûrement pas dit ce qu'on lui fait dire, mais il permet des choix éthiques, qu'ils concernent l'ontologie, l'aléthique ou les rapports modaux.

Si Heidegger n'a pas dû lire Lacan⁵⁷ (les *Écrits*), du moins Lacan l'a-t-il lu et traduit.

Le propos aujourd'hui est de lire Lacan dans Heidegger, au travers de Heidegger, et peut-être Heidegger au travers de Lacan — et pour moi de traverser Lacan traversant Heidegger, pour aboutir encore plus loin. Je laisserai néanmoins de côté ces « notions » fondatrices que sont la dette vis-à-vis du langage, l'être-pour-la-mort, la vérité existentielle... Mais est-ce parce que Lacan a répugné à suivre Sartre (sur la place dévolue à l'Autre ?) qu'il s'est rattrapé en voulant assimiler Heidegger ? De fait si Lacan va dans le même sens que Heidegger quant à la désobjectivation de « l'homme », en fait il s'en détache en ce que Heidegger désobjective aussi son propos, quand Lacan le subjectivise bien nécessairement (sinon où serait la psychanalyse ?), tout au plus Lacan parle de destitution subjective au moment de la passe et de désêtre, de manque-à-être, de « parêtre », de dire que non quant à l'être, pour parer à toute ontologie du non-être.

J'imagine que ce qui plut à Lacan fut le Heidegger déconstructif du langage et du monde, moins le constructeur d'un monde rural et attaché à l'humus humain (pour parler comme Lacan). Au fond, y compris à ce qu'on admette que le discours de Heidegger ait aussi servi à créer le monde communautaire du nazisme — sur lequel il y a à se prononcer et contre lequel il y a à lutter ! —, la déconstruction chez lui reste strictement destructrice, induisant par ce mode interprétatif autisme et involution, repli sur soi.

Le fond tient à ce que peut être, selon moi au mieux, un langage qui définisse l'Autre « à la main » (*vorhanden*) du sujet, et non selon un en-soi donné comme langagier ou même réel (et de fait en soi inaccessible), ayant son devenir propre, inhérent à sa seule organisation. La métaphysique de l'angoisse, chez Sartre comme chez Heidegger, ne se fonde pas comme le propos de Kierkegaard. L'angoisse en psychanalyse n'a trait qu'à cette exigence de construction de l'Autre pour le sujet, construction symbolique et en rien désignation d'un Autre réel et déjà là.⁵⁸

En fait le prédicat littoral (comme « vleur », bleu et vert associés, chez Goodman, ou comme *Vermögen*, fortune et infortune, puissance et impuissance, chez la Dora de Freud) peut se déterminer en quatre abords liés intrinsèquement et ainsi conçus.⁵⁹

⁵⁴ Par exemple : *Autres écrits*, p. 274.

⁵⁵ Cf. R. L., « La voix comme écrit », *La voix*, Lysimaque.

⁵⁶ J. Lacan, « Télévision », *Autres écrits*, p. 522.

⁵⁷ Lettre de Heidegger à Medard Boss, citée par G. Granel, *Études*, Gallilée, p. 48.

⁵⁸ Lire *Complot*, de Will Eisner, Grasset.

⁵⁹ Cf. R. L., séminaire sue le littoral entre décision et indécision, Hôpital Esquirol, 2004-2005, 2005-2006.

-clair et connu -évident -positif	-à venir -contingent -anticipé
-clos ou étranger -dissimulé -négatif	-inaccesssible -effacé -détruit

Mais Heidegger parlera dans l'éparpillement de notions comparables à celles-ci, sans rapporter, même par la négative, l'évidence à l'évidement comme le fait Lacan.⁶⁰ Ainsi la dissimulation n'y a pas la même raison d'être.⁶¹ La *Irre* de Heidegger est-elle simplement contingente ou carrément littorale, signifiant à la fois les ténèbres de la dissimulation (*Verborgenheit*), l'égarement, la confusion, l'aliénation ? Je la lis comme extérieure à tout passage littoral d'un registre à l'autre. Lacan en jouera comme errance : les non-dupes errent⁶². Mais c'était pour dire qu'il s'agit de se laisser porter par l'inconscient (ce qui est distinct du *liegen* de Heidegger). Le sujet, pour ne pas errer, se doit de ne se positionner *non sans* passage entre les positions possibles ; ce qu'il donne à l'occasion comme prédicat que je dis littoral. Cela amènera directement Lacan à récuser le « mystère » du *Dasein*.

Quoi qu'il en soit, la vérité de la Chose freudienne, pour Lacan, a trait à la parole et au sujet de l'énonciation : elle est cette parole qui dit Je⁶³. J'en fais pour ma part une vérité d'engendrement distincte de toute autre (d'adéquation ou fictionnelle ou d'accointance).

La dissimulation de la dissimulation dont parle Koyré, comme ce qui domine chez Heidegger, et sur quoi je reviendrai, est de l'ordre de l'effacement : elle concerne radicalement l'effacement des corps — trait éthique, bien différent, parce que néfaste alors, de celui de « l'effaçon » du signifiant⁶⁴, essentiel à la constitution de celui-ci. C'est un exemple de plus des exactions ayant trait au passage du symbolique sous la coupe du réel. Très exactement, je soutiens que le réel vient compenser l'essentialisation du signifiant, sans plus tenir compte de ce qu'il vaut comme nouage du réel, du symbolique et de l'imaginaire qui lui donne consistance. Que Heidegger n'ait rien dit de la « destruction »⁶⁵ des Juifs d'Europe (parmi bien d'autres « sous-hommes ») est symptomatique de sa position.⁶⁶

Le choix du prédicat — et les problématiques afférentes — est noyé, quand Heidegger glisse constamment d'un mode prédicatif à l'autre, introduisant la confusion à laquelle il tient comme moyen d'action. Lévinas parle à cet égard du « bruissement anonyme et universel d'*il y a* » qui contrevient à l'émergence d'un substantif, d'un nom, d'un particulier. *Es gibt* participe ainsi de l'effacement.

⁶⁰ J. Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*, Seuil, p. 469.

⁶¹ Cf. R. L., séminaire *La dissimulation*.

⁶² Intitulé du séminaire 1973-1974.

⁶³ J. Lacan, « La chose freudienne ... », reprise d'une conférence, prononcée à Vienne le 7 novembre 1955, à la même époque où il traduit « *Logos* ».

⁶⁴ J. Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, p. 427.

⁶⁵ Comme R. Hilberg le rappelle justement de ce qui ne fut en rien qu'un « holocauste », sinon dans l'assomption de l'étymologie grecque (« tout brûler »).

⁶⁶ Cf. Alan Milchman and Alan Rosenberg (éd.), *Martin Heidegger and the Holocaust*, Humanities Press, New Jersey.

substantif	à-venir
ambigu	anonyme

Mais la vérité (chez Lacan comme chez Tarski) est d'abord affaire d'énonciation et pas d'empirie.

Qu'est ce que le langage, sinon des mots, mis bout à bout (une suite) selon un certain ordre définissant un sens (selon un axe syntaxique) non sans rapport (alors sémantique) avec des choses, constituant ainsi la signification de celles-ci ?

De là l'importance des prédicats et celle de la tension⁶⁷ entre les prédicats, ramenable à la complexité de certains d'entre eux lorsqu'ils lient de façon littorale des oppositions ou des différences (comme « asphérique » qui implique, je le rappelle, l'association du non-sphérique et du sphérique).

Quand Lacan définit un signifiant uniquement en référence à un autre que le premier induit, il joue à la fois d'anticipation et de rétroaction. Par là il souligne qu'il n'y a pas de signifiant en soi, pas d'ontologie simple du langage. Dès lors, rien du langage ne peut s'appréhender extrinsèquement et tout dépend, dans l'actualité, de la parole à l'œuvre (en fonction). Aussi la tentative de Heidegger, plus qu'illusoire, n'est-elle que tromperie (*Täuschung*), lapsus devenu loi, refus de l'inconscient au profit de termes uniquement conscientisés. Et dire qu'il n'y a pas d'ontologie en soi du langage, c'est bien souligner que la langue crée cette ontologie. L'asphéricité fonctionne ici, sur le mode non contradictoire du ni— ni— : on ne peut pas dire que le langage est ontologique (pas de signifiant en soi) et on ne peut pas dire qu'il ne le soit pas (en fonction, le signifiant est, au sens propre, repérable, *i.e.* localisable).

Positivement le silence n'est pas l'absence de son ou de parole, c'est lui qui anticipe sur toute parole et qui se glisse au fond de toute énonciation pour la rendre fonctionnelle. Aussi faut-il interroger le sens du discours avant de le rejeter dans le bannissement ou dans l'oubli.

*

2.2 Le *logos* lacanien

Pour le montrer, je m'en tiendrai à une seule occurrence du terme de *logos* dans le séminaire de Lacan, le 20 mai 1959, lors du séminaire *Le désir et son interprétation*, une occurrence pas trop éloignée du moment où il traduit le texte de Heidegger.

Lacan, pour aborder la division du sujet, considère la demande qu'il adresse à l'Autre, au sein d'une « *Spaltung* du discours ». Mais, à ce niveau idéal d'engendrement moins tant mutuel du sujet et de l'Autre que selon une réversion de la position de l'un en celle de l'autre, cette « génération logique » est on ne peut plus réelle. Simplement ce réel n'est pas extrinsèque à l'acte subjectif de passage au symbolique (à l'envers de ce que la psychiatrie

⁶⁷ *Spannung*, voir la logique du conflit psychique chez Freud.

conçoit comme passage à l'acte). Le clivage du sujet est ainsi fonction littorale de passage. S'il devenait barrage, ce clivage tendrait à psychotiser la position du sujet. C'est que la demande de satisfaction effective se symbolise en demande d'amour afin que le sujet se saisisse comme tel (intrinsèquement et extrinsèquement) au travers de ce que l'Autre, en l'occurrence l'autre réel immédiat, lui retourne d'image constitutive. La parole est plus que le médium supportant cette image, elle est au fondement de l'échange lui-même sans lequel il n'y aurait pas même image du sujet.

Cette dialectique implique qu'il n'y ait rien de strictement extrinsèque à l'échange lui-même pour assurer le sujet d'une position fondée, y compris dans le réseau signifiant dont il dépend. C'est qu'il n'y a pas plus de signifiant objectivement authentifiable, même si localisable. La fonction de la castration y trouve là sa raison logique. Le sujet est érigé comme tel dans un rapport à l'Autre qui le mène dans le même temps et tout aussitôt à sa dérélition du fait de l'absence de consistance en soi du support signifiant dont il se fait le promoteur pour en dépendre. Divisé entre surgissement et évanouissement, le sujet ne peut que faire l'hypothèse de ce qu'il serait sans cette division. Il ne peut donc s'appuyer que sur celle-ci, à la prendre en objet, tel que celui-ci spécifie le point de fuite de son désir. L'objet supplée ainsi à la carence du signifiant ontologisé sans pour autant que le sujet échappe au langage. Et cette manœuvre souligne bien l'aliénation de celui-ci, puisqu'il est alors situé entre signifiante et objet.

L'objet *a* lacanien (la contrepartie, le *Gegenstand* du sujet dans le fantasme, ce à quoi comme sujet il s'identifie dans la différence) est pour cela « support » du sujet (rappelons le *Träger* de Heidegger). L'objet *a* supplée au signifiant manquant qui « authentifierait » le sujet comme tel. Et, pour y suppléer, rien de mieux que de le prendre en compte comme marque, marque et manque, ce signifiant devenant par là objet. Le désir est ce passage du signifiant manquant à l'objet en tant que celui-ci est fortement connoté imaginativement dans ce qui constitue le désir (quand l'objet de jouissance est plus exactement réel et celui de la pulsion, symbolique). Le *je* est l'index de ce désir s'arrêtant à la fascination qu'exerce l'objet sur le sujet.

L'absence du signifiant garantissant le réseau signifiant dont dépend dans sa variabilité le sujet, et donc marquant celui-ci de cette impossibilité, rend ce sujet incapable d'une nomination le justifiant dans ce qu'il est comme sujet. S'il y a une marque de fabrique du sujet, c'est bien dans ce clivage qu'elle se situe, selon le *Merkzeichen* de Freud dans « La dénégation »⁶⁸. D'où la demande d'authentification qui marque, selon ses divers modes, l'inscription névrotique du sujet. Et cette « faille » (plutôt que « défaillance », *Versagen*) du réseau signifiant est pour Lacan proprement *logos*. Entre signifiante et signifiant, entre S_1 et S_2 le *logos* marque le sujet d'une impossibilité fondatrice. Lacan parle dès lors de « virulence du *logos* », véritable infection du sujet. Cela renvoie à la constitution déontique de celui-ci : qu'il faille (!) se fonder dans l'absence implique toute présence. Pour Freud cela se métaphorise comme Père.⁶⁹

Dans le désir, le sujet « est au point où il subit, si je puis dire, au maximum, à un point d'acmé ce qu'on peut appeler la virulence du *logos*, pour autant qu'il se rencontre avec le point suprême de l'effet aliénant de son implication dans le *logos* ». Ce discours emphatique souligne bien ce qu'il doit d'emprunt à Heidegger. Lacan attendra encore quelques années pour aborder directement l'aliénation symbolique du sujet.⁷⁰ La caractéristique du *logos* est « cette prise dans la combinatoire signifiante ». Lacan ajoute à cet égard : « c'est une question que d'autres que moi ont à résoudre », où j'entends une référence à Heidegger, « de savoir ce qu'elle peut vouloir dire ». Mais il ne peut s'empêcher de répondre : « Je veux dire : ce que

⁶⁸ S. Freud, « La dénégation », trad. fse in *Résultats, idées, problèmes*, t. II, P.U.F., p. 139.

⁶⁹ S. Freud, *Totem et tabou*.

⁷⁰ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi, Seuil,

veut dire que l'homme soit nécessaire à cette action du *logos* dans le monde », pour réinstaurer le sujet dans un monde de langage.

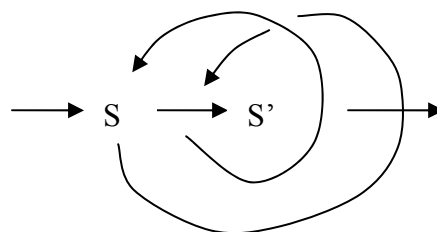
On retrouve là la réversion nécessaire à la position du sujet : de soutenu qu'il est, il en devient soutien du *logos*. Dès lors sa position est active, et l'on s'éloigne de Heidegger. « [...] ce retrait de l'homme sur certaines positions en présence du monde qui ont été d'abord des positions contemplatives, celles qui impliquaient non pas la position du désir —...— mais le choix, l'élection [rappel Heideggerien assurément] d'une certaine forme de ce désir, ai-je dit, de savoir [...] » .

Cela permet de saisir en quoi le *logos* lacanien est d'une autre topologie que celui de Heidegger. Asphérique, celui de Lacan contrevient à la tentative de sphéricisation de Heidegger.

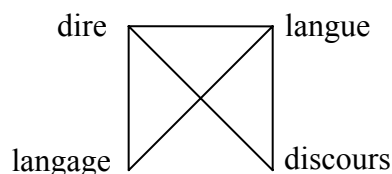
*

III- Les philosophes en marge de Heidegger : le logos héraclitéen et « l'essence du langage »

À distance de la position de Lacan, mais non sans lien avec lui, puisqu'il considère tout autant que le *logos* ouvre à une topologie du sujet, Bollack soutient qu'actuellement le *logos* s'abstrait non sans dommage de son contenu doctrinal, « précisément pour tirer de l'abstraction l'instrument d'une analyse de ce qui se donne pour vérité ». Sans être convaincu du choix éthique (ou plus exactement anti-éthique) qui est relatif à cette logique de mise à l'écart du contenu, j'insisterai néanmoins sur cette abstraction en situant à la place qu'elle ouvre, précisément parce qu'il est question d'ouverture, la structure de l'hypothétique constitutif du signifiant : il n'y a de signifiant qu'*in abstracto*, antécédant sur celui qui l'appellera à l'existence, assurément à distance du comblement de cette solution de continuité par l'étymologie, malgré le mode spécifique de déconstruction que celle-ci implique. Cette conception est donc antinomique avec celle de Heidegger. Car le *logos* reste encore trop souvent compris, à mon avis aussi par lui, comme un instrument d'analyse ayant plus trait à la signification qu'à la vérité, et donc aux choses plus qu'à l'organisation structurale elle-même, à condition de bien entendre qu'il n'y a de vérité que fonctionnelle et attenante à l'exercice de la parole comme mise en jeu de l'hypothétique valant signifiant. C'est ainsi que je comprends Heidegger : l'abstraction qu'il met en œuvre n'a rien à voir avec l'hypothèse organisatrice de la signifiante. Pourtant, comme le signifiant pour Lacan, le *logos* selon Bollack n'exprime rien d'autre que lui-même. (Du moins pour Lacan n'y a-t-il pas d'« expression » du signifiant.)



À mon sens, cette fonction quadratique du *logos* (que j'imagine comparable à celle du signifiant) ne tient comme telle qu'à la condition de la tirer aux quatre coins de la structure, puisqu'il n'y a pas d'objectivité du *logos* et qu'on ne peut le décrire que selon les quatre postes qui supportent et que supporte la structure subjective de l'œdipe, tributaire de l'instance de parole, si on n'omet pas celle-ci,



car, si le *logos* n'est pas l'objectivité, tout au plus il « exprime », pour faire valoir son rapport à la chose, un énoncé avec lequel il ne faut cependant pas le confondre, y compris pour rendre accessible ce rapport. Au fond Heidegger démontre que sa méthode abstractisante prête à la critique : à faire du lien partout, elle n'en reconnaît véritablement nulle part. L'abstraction que fait opérer Heidegger est la mise au rancart de rapports effectifs, et d'abord signifiants.

*

3.1- Le logos héraclitéen

Ainsi, en ce qui concerne les aphorismes d'Héraclite, la démarche de Jean Bollack est bien différente de celle de Heidegger.⁷¹ Elle consiste à projeter « chaque fragment sur l'horizon particulier de sa transmission, et de ses métamorphoses » pour faire jouer « la tension fournie par le langage lui-même, inhérente au mot, au *logos* en tant que mot dans son rapport avec la chose »⁷². Tout va dépendre du statut qu'on accorde à une telle tension. L'abstraction qui s'en dégage pourtant ne vaut pas en elle-même, mais, appliquée au contenu, de chaque aphorisme, elle en modifie l'interprétation de première intention en spécifiant la qualité ainsi découverte du ressort même de la phrase.

Il ne saurait donc être question d'appliquer tel ou tel préjugé à Héraclite, en ce que ce qu'il écrit porte malgré tout sur la signification, car celle-ci est alors labile, et implique un sujet pour la soutenir ; de là on peut assurément confondre la signification et l'objet (voir par ailleurs Frege pour leur lien à la fonction de la parole). Mais de toute façon on ne saurait rien interpréter sinon à appliquer de façon quadratique le *logos* à lui-même dans ses différents registres — afin de s'en sortir comme sujet, c'est-à-dire de ne pas s'en trouver coincé au niveau des extensions.

Pas question sous cet angle de faire « exprimer » au *logos* quoi que ce soit d'autre que lui-même dans son hétéro-homogénéité. Ici rien d'autre n'opère que du fonctionnel (p. 289) sous ses différentes transcriptions (valeurs, formes, rapports). Peut-être que la différence cependant maintenue entre le *logos* et les énoncés qui le mettent en œuvre correspond à celle qui a cours entre phrase et proposition en logique (fonction propositionnelle de Russell).

Le *logos* serait-il pour autant toujours éristique, si la contradiction est au centre de son discours ? Non, en ce que le *logos* n'est pas d'abord constitué de polémique ; oui, mais, à l'envers, en ce qu'il n'y a nulle contradiction qui ne soit pur produit du *logos*. Mais on n'échappe pas à la tension qui constitue fonctionnellement le *logos*, ni à la torsion qui le définit aussi comme rapport signifiant. De toute façon le *logos* est, comme fonction, discordanciel.

Dans tout cela, nul réel préétabli, voire cosmique. Mais les interprétations oscillent entre ce qui, du mot, est subjectif — on le verra —, ou, du discours, est objectif, soit

⁷¹ J. Bollack, « Le *logos* héraclitéen », in *La Grèce de personne*, Seuil (1987, publié en 1990 dans J.-F. Mattéi (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, P. U. F.).

⁷² *Loc.cit.*, p. 288.

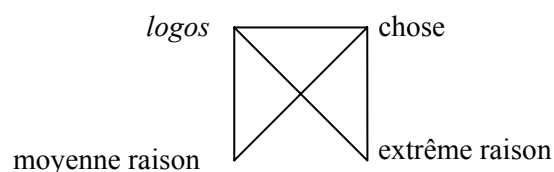
pour son contenu, référé à l'objet supposé extrinsèque à la démarche, soit pour son organisation en tant que discutable. Pourtant Heidegger ne retiendra que ce qui s'impose de la langue au sujet, soulignant ainsi l'universel contre le singulier. Aussi le *logos* est-il souvent, de façon comparable, ramené à ce qu'on pourrait y reconnaître de *ratio* (mesure, rapport, raison). Heureusement que l'Homme aux rats de Freud a balayé cette restriction logiciste universalisante en s'appuyant sur son démontage dans la construction signifiante de son fantasme relatif au supplice des rats (selon l'ordonnement : *reor, ratio* → *Rate/Ratte*).

On ne retiendra donc pas en son principe une raison universelle du *logos* : tout dépend de ce que chacun en fait. Le *logos* n'est pas la loi (ni universelle, ni cosmique, ...) qui règle le devenir des choses, aussi faut-il nécessairement lui adjoindre en son sein le fondement de béance de toute loi, sans parler de la contingence plus ou moins relative de ses effets, ni de la contradiction discordancielle qui lui est inhérente. Au fond, je dirai pour ma part que le *logos* est structure (mais pas uniquement structure) liant, comme je l'ai déjà schématisé, le langage et la langue, la parole (ou le dire) et le discours. De toute façon, il n'y a pas de raison strictement extérieure au discours, ni d'entendement extérieur au développement du discours.

C'est en quoi Héraclite joue de la « structure de la langue » : logique, grammaire, homophonie, ai-je rappelé de Lacan. Mais faut-il pour autant dire le *logos* « auto-référentiel » dans son « emploi » (p. 292) ? De toute façon, il ne saurait s'établir sur un fondement ontologique, ni sur un emploi quelconque, malgré les choix d'Aristote (*ibid.*). Le problème qui en résulte semble bien correspondre à cette question toujours actuelle qui tient, derrière l'interprétation, à l'interprétant, non tant qu'une interprétation s'impose, mais bien que le choix de l'interprétation détermine éthique et politique à quoi se soumet l'interprétant en organisant son devenir propre dans/par l'interprétation qui fait consister le *logos*. Pour Bollack, cela se dit comme « questionner la légitimité de l'interrogation » (p. 294). De toute façon, le discours n'est qu'un mi-dire (Lacan) qui s'établit « par énigmes et par équivoques » (p. 294, citant C. Kahn) pour donner une consistance, ou un semblant de consistance, au dire.

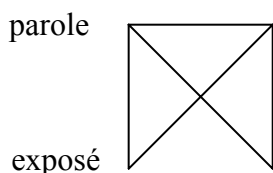
C'est bien autre chose que de considérer par ailleurs que le *logos* est le représentant dans la langue de la vérité de la guerre. « La thèse est absurde », commente radicalement Bollack (p. 290). Plutôt, dirais-je avec Freud, qu'il est représentance (*Repräsentanz*) comme telle, d'où la définition qu'il donne par là de la pulsion en général, et donc aussi de la pulsion de mort. En cela, ai-je déjà avancé, le *logos* unarise. Sous cet angle, mais l'étymologie aussi vient y aider, un rapport de la guerre à la paix peut s'entendre aussi comme celui du *logos* au paiement (payer, c'est garantir la paix). D'ailleurs Lacan souligne que dans la psychanalyse le psychanalyste aussi paye, en particulier il paye de son interprétation l'analysant. Bien sûr cela renvoie au mode d'association en cause (au travers des mots, au travers des choses), où lire nécessite la mise en œuvre d'une logique de l'hypothèse qui fasse « accueil » (*Annahme*). Aussi Lacan dira-t-il que c'est affaire de vie et de mort entre le signifiant unaire et le signifiant binaire dans l'aliénation symbolique.⁷³

Ainsi le *logos* peut-il être néanmoins maintenu comme « loi » des contraires (Hegel) ou seulement « l'exposition » de celle-ci (Bollack), cela reste simplement une différence de définition de la tension qui y opère. Sous cet angle, Zeller est plus inductif, assez proche du *soll Ich werden* de Freud : le devenir d'Héraclite n'est pas l'être de Parménide. C'est à relire dans Parain.



⁷³ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi, Seuil, p. 199.

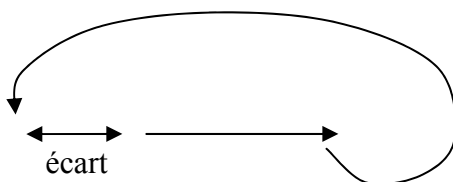
De toute façon, le *logos*, comme rapport (Euclide), raison, est incommensurable à la chose. De là à en faire un « assemblage originel [...] qui maintient dans l'origine » (Heidegger, cité p. 446, n. 12), il n'y a qu'un pas. Mais c'est créer un semblant d'origine, précisément là où on peut s'en passer. Aussi est-ce la *fable* même de la vérité (la façon de la mettre en jeu dans la parole) qui implique de parler, sans non plus confondre la parole avec l'analyse ou l'exposé de cette vérité.



En cela c'est considérer que le « principe » qui régit les langues (principe déontique) est passé dans le langage pour investir le discours.

Parole, principe, conflit, le *logos* est en définitive plutôt question. Poser, c'est poser une question⁷⁴, poser une hypothèse — quand une réponse ne se pose pas, mais se fournit et appelle au devant de la scène la question à quoi elle coupe court. De « la masse compacte de l'opinion » (p. 263), l'*orthodoxa* donne la direction de pensée, y compris pour Lacan.

Mais Héraclite « se refuse à admettre toute forme, sans exception, de fondement préalable extérieur » (p. 292). À mon sens, ce n'est pas là « réflexivité », parce qu'il n'y a pas d'auto-engendrement ni d'auto-référence, mais seulement conflit (comme Freud parle de conflit psychique), ou plus simplement choix, exprimant les données d'une décision prédicative et propositionnelle, et retour sur l'origine supposée mais toujours ratée du fait de l'écart que constitue ce retour même, comme décalé de l'aller.

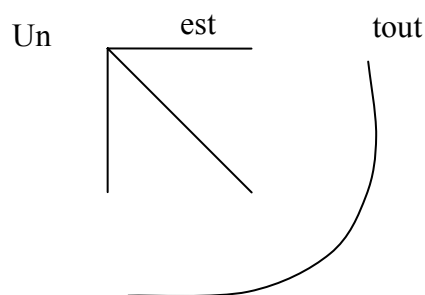


Ce décalage⁷⁵ est la fonction de l'*Entstellung* chez Freud. C'est ce que dit Bollack : « on est comme contraint d'inclure la distance qui introduit la référence [...] » (p. 296).

Quoi qu'il en soit, il n'y a qu'un « je » qui dise — pour soi et de là universellement — la vérité (son contenu) de ce qui n'est que point de vue, quand la vérité du hors point de vue n'a ou n'est d'aucun contenu, mais s'*avère* simplement (être) de toute la structure en tant que concentrée (intensive) au point de départ de cette génétique ainsi dit être originaire. Mais pour autant il n'y a pas d'auto-référence, car le *moi* n'est pas réductible au *logos*, même s'il le porte et s'en avère porté. Pour moi, il n'y a de référence, et *construite*, que hors point de vue, tenant compte à la fois de tous les points de vue selon la topologie qui rende cette « raison » tenable. Ainsi il n'y a d'universel véritable que depuis la singularité (c'est ce que tend à dire Héraclite),

⁷⁴ Cf. Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard.

⁷⁵ Cf. R.L., « L'expérience du décalage », Congrès de Convergencia, Rio de Janeiro, 2004.



mais « il n'y a pas d'universelle [comme le dit Lacan] qui ne doive se contenir d'une existen[tielle] qui la nie »⁷⁶.

*

Aussi faut-il distinguer entre « un usage réfléchi de la raison du discours et un usage non réfléchi du langage » (p. 288). La question du rapport du sujet à l'Autre est prise en compte sous cet angle dans les termes de l'opposition du particulier à l'universel. La vérité s'objective quand elle n'est plus renvoyée au sujet — mais dès lors la question de savoir qui la soutient reste posée. Pour Bollack « la contradiction est flagrante. *Moi* est seul à dire la vérité de tous » (p. 300). Et Bollack repose le problème comme succession d'aporées :

- d'abord un *moi* qui parle comme s'il ne pouvait être compris de personne ;
- ensuite, un effacement de ce *moi* au profit de l'objectivité du *logos* qui ne saurait être dévoilée que par lui ;
- en définitive une assertion renvoyant la singularité du *moi* au tous.

Je présente là cette problématique comme une dialectique aporétique, mais non sans aboutissement, thèse-antithèse-synthèse. C'est du moins ce qu'induit à comprendre Bollack.

En effet, distinguer le *moi* et le *logos* conduit néanmoins à les conjindre ; en effet, le *moi* se fonde de la structure du *logos* — en lui servant de référent dans l'énonciation. Je considère que nous sommes là dans une dualité intension (énonciation)-extension (référent) de la même fonction qui est dénommée *logos*. Le problème ne semble compliqué que si l'on radicalise la distinction de la fonction et de l'objet, quand celui-ci n'est qu'un mode d'accès, dit référentiel, à celle-là. Faut-il nécessairement en conclure que *tout* est *un* ? Voire : « Le tout, c'est l'un » ? Sûrement pas.

Deux options se présentent ici :

- ou la doctrine soutenue est antérieure à son expression, et nécessairement référée à un objet,
- ou elle est tributaire de, fondée et consistant dans l'expression.

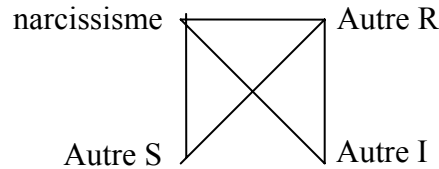
Cette seconde option détermine le *logos*. C'est elle que Lacan prend à son compte selon la formule que l'inconscient est structuré comme un langage : l'argumentaire inconscient, la rhétorique de l'inconscient est d'abord langage (logique, grammaire, homophonie). Cette rhétorique est celle que Lacan met en forme comme borroméenne. C'est le *logos* qui parle au travers de chacun (Bollack, p. 301) pour l'ouvrir à la sagesse, non que celle-ci l'anticipe. Et que Lacan donne comme vérité qui parle Je : « Moi la vérité, je parle »⁷⁷, selon un lien littoral (asphérique, mœbienne, comme la dialectique moi-tous pour Héraclite selon Bollack) entre

⁷⁶ J.Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*, p. 451.

⁷⁷ J. Lacan, « La chose freudienne, ... », *Écrits*.

savoir et vérité.⁷⁸ Rien de plus évident que cette parole comme *logos* telle que la passe⁷⁹ psychanalytique la révèle en termes de destitution subjective⁸⁰.

Cette asphéricité du *moi* et du *logos* (Lacan aurait dit le langage, la langue et le discours comme Autre, à la fois et respectivement symbolique, réel et imaginaire)



est celle que Benveniste considère opérer dans la parole, unaire à lier deux interlocuteurs qui s'en saisissent à tour de rôle⁸¹. Ce faisant le *logos* change de statut fonctionnel, passant de l'intension aux extensions.

C'est que cette unarité est précisément aporique : elle lie dans la globalité, en les identifiant, les éléments qu'elle distingue pourtant localement. Cette littoralité, comme passage d'un registre à l'autre, et passage inclus en chacun des registres, distingue en les reliant ce qui est positif (affirmatif) de ce qui est négatif pour l'actualité, non sans lien supplémentaire avec ce qui s'en trouve anticipé ni avec l'indifférence qui sert d'appui à toute polarisation du type de la différence positif/négatif. Bollack distingue ainsi (p. 301) chez Héraclite la technique du savoir-faire et le savoir spéculatif impliquant l'attente.

La question se pose dès lors en des termes renouvelés, quant à déterminer si ce qui se dit ne concerne que le sujet ou bien aussi le groupe. Dire implique-t-il dire ensemble et en accord (*homologeïn*) ? L'un-tout (*en panta*) semble une réponse, mais celle-ci élude la coordination locale-globale du un et du tout. De quoi, comment, pourquoi, etc., convenir ? Et cela résout-il les apories initiales ?

Bollack met donc en série les fragments 50, 32, 41 et 108 afin de faire entendre le discours comme tel au travers de l'art (en non tant la technique oratoire). Il parle d'un « point archimédique de l'écoute » qui pointe le sujet dans l'écart d'avec la parole. Ici j'évoquerai encore l'*Entstellung* de Freud comme ce décalage même.⁸² Le choix des prédicats intervient ainsi dans la littoralité qui les donne entre assurance et non-assurance de leur détermination, anticipation et indifférence de cette opération, et ce choix positionne le sujet dans le discours en constituant celui-ci sur un mode qui le collectivise sans pour autant rien annuler de la particularité d'un sujet.

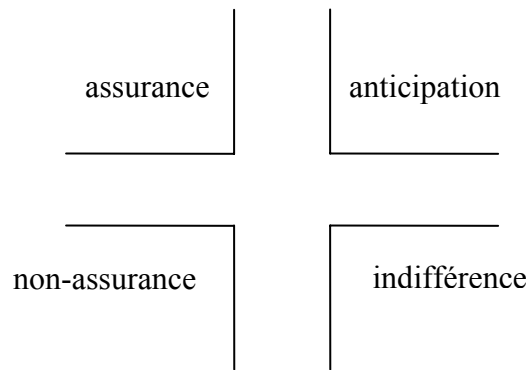
⁷⁸ J. Lacan, « La science et la vérité », *Écrits*, ; R. L. : « Le littoral entre savoir et vérité ».

⁷⁹ La passe fait suite à la cure en en anticipant la fin ; selon Lacan, elle associe la réduction de l'analyste à l'objet et la destitution de l'analysant comme sujet.

⁸⁰ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967... », *Autres écrits*, p. 252.

⁸¹ É. Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Gallimard.

⁸² Cf. R. L., « Le principe du décalage », IIème Congrès de Convergencia, Rio de Janeiro, 2004.

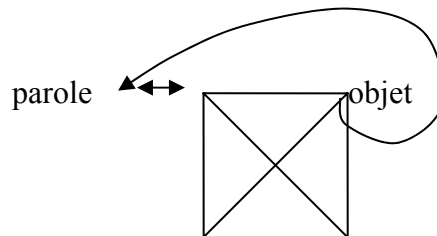


Dès lors l'antinomie entre « tout est un » (que défend Bollack) et « l'un est tout » est dépassée par cette extension même de l'un (pour moi fonctionnel et intensionnel) en tout. Aucun monisme en fait chez Héraclite, sinon dans la façon dont on le traduit. Car sinon la tension des contraires disparaîtrait avec en son fond la structure (plus in-tensive que contradictoire) qui fait de la fonction son opérateur, si on sait jouer de la lettre en tant que littorale.

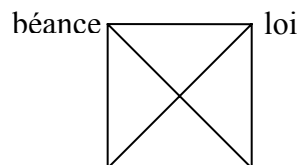
Réinstaller l'objet à la place de la béance creusée par l'aphorisme héraclitéen (p. 304), c'est contredire l'objectif d'Héraclite, ne plus tenir à la fonction (de la parole) comme ce dont procède toute structure.

« Tous les aphorismes [d'Héraclite] ont pour préalable ce ressort premier d'une distance hors parole, qui détermine, sur un fond d'absence ou de négation, le choix des mots », dit Bollack (p. 302).

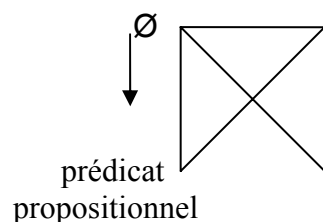
J'y entends la distance des extensions (objets du désir, image spéculaire, rapports signifiants) à la parole, toujours manquée par le décalage d'avec elle-même qui la fonde comme parole.



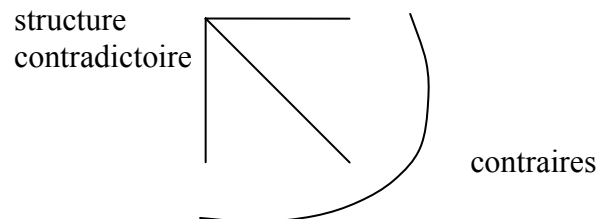
sur fond d'absence



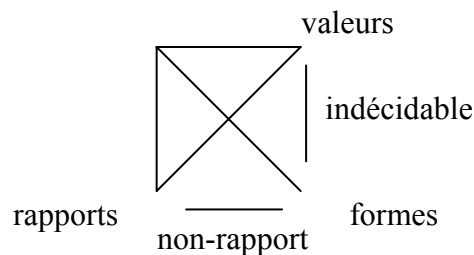
dont s'organise le choix propositionnel et prédicatif.



Quand Bollack parle de « l'unité du cadre » (p.303), on peut très exactement s'orienter au sein de cette unité, en s'appuyant sur Lacan qui soutient que le non-su sert de cadre au savoir selon des chaînes de lettres si rigoureuses en leur assemblage qu'on ne peut se permettre d'en sauter une.⁸³ Simplement, souligne en définitive Bollack (*ibid.*), « les contraires [...] sont une construction déduite de la structure contradictoire inhérente au *logos* ».



J'ajouterai deux ordres d'éléments à ce schéma. D'abord la conjonction d'une antéro — et d'une rétrogrédience au sein de ladite structure contradictoire. La structure quadrique en procède. Ensuite, au sein de ces contraires une double aporie, jouant d'indécidabilité entre valeurs et formes



et de non-rapport entre formes et rapports. Le rapport ne va donc pas sans le non-rapport et vice et versa.

Mieux vaut de toute façon laisser de côté l'interprétation doxographique qui « a réinstallé l'objet à la place de la réflexion que l'aphorisme creuse en s'interrogeant sur la façon de dire ce que l'on dit, au moyen de la référence à ce qui fait qu'on peut le dire » (p. 304). Assurément, rien ne vaut de la référence, si on oublie la fonctionnalité dont elle n'est que transcription.

*

3.2- Croiser Lacan et Heidegger

Avec Heidegger désobjectiver le propos, sans y laisser se réinstaller le sujet, ne laisse plus rien subsister : ce vidage nihiliste et abstractisant du discours est mortifère, bien loin de ce qu'ont de constructif « l'évidement » de Lacan dont dépend, en ce qu'il est fonctionnel, la construction du monde par et pour le sujet, et tout autant la dite pulsion de mort de Freud, nécessaire à la construction signifiante.

À l'envers de ce constat, Gérard Granel⁸⁴ exprime tout de go ce que lui suggère le style de Lacan : « tout ce que pense Lacan se nourrit d'une violence centrale, à laquelle son

⁸³ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967... », *Autres Écrits*, p. 249.

⁸⁴ G. Granel, « Lacan et Heidegger », *Études*, Galilée, 1995.

discours doit de n'être l'autre d'aucun autre ; capable par conséquent de tout englober sans rien accepter, mais en *traduisant* tout » (p. 46). Il insiste : « bocca di verità », « un travail de langage distordu par l'effort » (*ibid.*), pour considérer au fond que « la conduite d'exclusion » n'est pas moindre chez Heidegger (p. 47). Je ne les appréhende cependant pas au travers d'une même teneur.

En tout cas, Granel note bien que, « par l'entremise de Beaufret, et autour de la traduction de l'article « *Logos* », Heidegger *aurait pu s'intéresser* » au travail de Lacan, « le fait est qu'il s'en est gardé » (p. 47). Je ne développerai pas plus avant l'intérêt que Lacan a trouvé aux textes de Heidegger. Mais, au-delà de Granel, je distinguerai le « questionnement » de Heidegger (p. 48) et la façon dont Lacan joue de la question, par exemple dans son séminaire.

La question, précisément, est un moyen pour frayer ce langage propre à Lacan — je ne dirai pas « fonder » une langue, comme le pose Granel —, mais, en le frayant, le construire et construire une théorie de l'inconscient dans un langage qui ne contredise pas celle-ci. En effet « le jeu avec la langue » (p. 51) n'est pas le même chez Heidegger et chez Lacan. (Granel : « le fraiement d'un langage : la seule façon dont une pensée puisse se produire à l'existence », *ibid.*) Pour moi cette structure de frayage (proche de l'*Entwurf* de Freud⁸⁵) est fonctionnelle. Comme telle elle est modale, existentielle (au sens des quanteurs mathématiques) selon Lacan — mais nullement à confondre avec un « existentiel » quelconque façon Heidegger. Facilité dans laquelle glisse cependant Granel, parlant aussi bien d'un « pas de rapport textuel » en référence au pas de rapport sexuel de Lacan (p. 53).

Aussi, dirai-je, la traduction de « *Logos* » par Lacan n'établit aucun rapport d'allégeance de Lacan à Heidegger, mais démontre l'intérêt que Lacan a trouvé dans la manière de Heidegger, au sens d'une « fraternité » comme il dit, voire une simple excursion, dont il a pu lui rester quelques souvenirs de « vacance », sans pour autant en faire son ordinaire.

Prenons dès lors les éléments de comparaison que Granel pousse en avant. Au *Dasein* de Heidegger, Lacan préférera le clivage du sujet (*Ichspaltung* de Freud) et plus tard le « parêtre », dépassant tout être possible dans un à-côté qui en assure le fondement comme fonctionnel. La représentation mœbienne en donne une prise possible : lien d'identification différenciée du sujet avec l'Autre.

Dire que « nous » ne sommes rien, et que cela implique d'abord un rien à savoir (p. 56), est le genre d'observation dont il faut se méfier. Car derrière ce rien, chez Lacan (qui n'en laisse pourtant pas tomber le savoir cadré par le non-su, ai-je rappelé) se tient le sujet. Nul humanisme là-dedans, et non plus chez Heidegger, mais l'enjeu a trait précisément à une position subjective. Lacan ne s'est d'ailleurs jamais rendu à traiter des « positions subjectives de l'être »⁸⁶. Il a même dès lors laissé de côté (c'est le cas de le dire : être-*para*/parêtre) toute question ayant trait à l'être. Et quand bien même il a maintenu l'écriture heideggérienne d'existence (*Ek-sistenz*), c'est plutôt en tant que « contrepartie » qu'il en a fait état (dans le style étymologique de *Gegenstand*, l'objet qui vient en contrepartie du sujet, comme je l'ai déjà indiqué), sinon en opposition avec tout ce sur quoi s'appuie ce qu'on peut dénommer réel. Ainsi des deux tores enlacés du séminaire sur *L'identification* : à la fois distiguables mais identifiables par un renversement de construction (carrefour de bandes). Aussi ne conclurai-je pas à trouver la même conception de « l'humanisme » ou de « l'homme » (Lacan : LOM par dérision) chez Lacan et chez Heidegger. Car c'est bien du sujet qu'il s'agit, j'y insiste, quand Heidegger l'évacue.

Et sa vérité n'a rien d'extrinsèque. Elle est « connaturelle » à la constitution du monde par le sujet, selon un rapport d'intension à extensions et inversement. On peut en saisir la

⁸⁵ S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *Naissance de la psychanalyse*, P. U. F.

⁸⁶ J. Lacan, séminaire *Les quatre concepts...*, *loc.cit.*, p. 223.

donne au travers du nœud borroméen : entre le nouage comme intensionnel et les trois ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire, extensionnels et donnant consistance à l'intension.

Quant à la Révélation (j'insiste : plutôt Schelling que Heidegger), autant l'appréhender dans « l'unité topologique des béances en jeu »⁸⁷. L'ouverture comme la fermeture reçoivent un autre traitement chez Lacan, à partir de la topologie générale, jusqu'à la différence des sexes opérant entre relation d'objet et identification pour en fixer les termes.

Assurément, quant au *logos*, il n'est pas possible de dire la parole elle-même. Comme fonctionnelle, elle est insaisissable, sauf à être transcrite en extension. Mais Lacan pose quand même la question : peut-il y avoir dire direct ?⁸⁸ Là il n'y a pas « *faute* de mieux », au plus il y a dépit, de se confronter à cet insaisissable qui, du *falsus* cher à Lacan⁸⁹, passe au *falsidic* (Quine). De là encore, il s'agit de savoir de quoi se déprendre au profit de la parole. Ma réponse est qu'il s'agit de rester hors point de vue, de se départir de tout point de vue, afin de ne pas se méprendre sur la structure, à n'en faire état qu'en partie. C'est en cela que les « bouts de réels » chers à Lacan rendent compte d'une position symptomale, parce que restrictive, du sujet.



3. 3- Du *logos* d'Héraclite à celui de Platon

Le livre de Brice Parain sur le *logos* platonicien, publié en 1942, et réédité en 1969⁹⁰, prend la question en deçà de Platon. Mais faut-il admettre d'emblée que la pensée a pour instrument le langage ? La question du hors point de vue implique au contraire de ne pas les disjoindre.

Au moins Parain est clair : « On sait que l'étymologie de [*legein*] est douteuse. Nous ne chercherons donc pas de ce côté-là. »⁹¹ À cet égard, il va à l'encontre de Heidegger. « C'est l'entrelacement des noms qui constitue l'essence du *logos* », dit Socrate dans le *Théétète* (202, b). Pour moi la nomination est d'abord rhématique et fonctionnelle. Probablement que les Grecs, rappelle Parain de Léon Robin, ne dissociaient pas la pensée et le verbe. Faut-il alors encore admettre que le langage serait l'expression de la pensée ? ou son apparence ? Le propos de Parain est de faire entendre ce que les Grecs pensaient avec ce terme de *logos* et qui reste intraduisible pour les modernes. « Pour les philosophes présocratiques, le langage était une émanation du monde », dit Parain. De là le sophiste, « et par conséquent la ruine du langage », poursuit Parain (p.15), ce dont je doute.⁹²

Mais — j'interfère — n'est-il pas fondé de soutenir que ce sont les habitudes philosophico-langagières qui nous font concevoir un support à certaines expressions et que dès lors on croit à la pensée, la représentation, etc. ? Ces supposées données ne sont en fait que des hypothèses, pas autrement fondées que dans le langage, autrement dit elles ont valeur signifiante de mettre en corrélation des éléments épars.

Le schéma héraclitéen (repris de Sextus Empiricus) vient le prouver qui n'est en fait qu'un schéma intension/extensions.

⁸⁷ J. Lacan, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, p. 145.

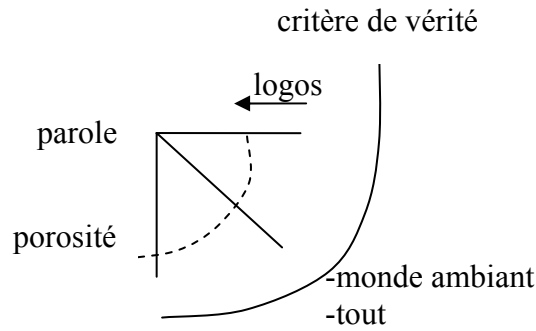
⁸⁸ J. Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*, p. 453.

⁸⁹ J. Lacan, « Radiophonie », *Autres écrits*, p. 428

⁹⁰ Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Gallimard.

⁹¹ *Loc.cit.*, p. 12.

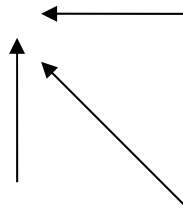
⁹² Pour rétablir l'importance de la sophistique contre-balancée victorieusement par Platon et Aristote, lire Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard.



Le *logos* tient donc sa véracité du tout ambiant, quand bien même chacun se sent singulièrement possesseur de sa propre intelligence. « Or celle-ci n'est rien d'autre que l'interprétation de la manière dont le monde est dirigé » (p.19), sachant que l'interprétation qu'on lui accorde fait partie de cette direction du monde.

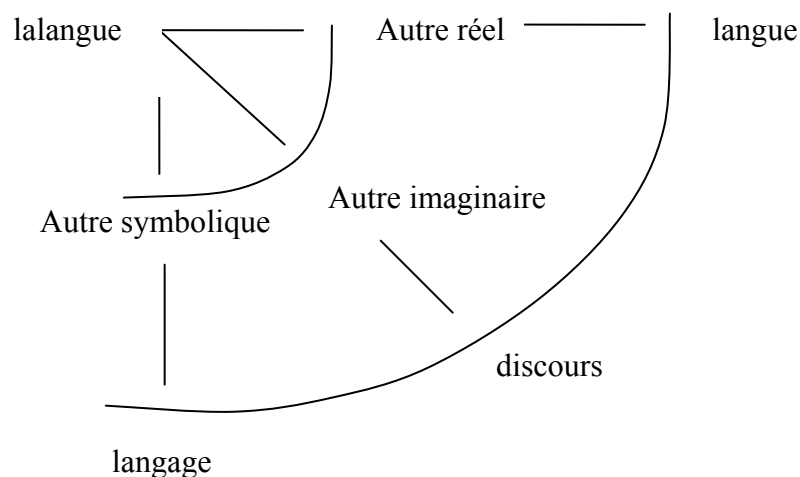
La difficulté, dans cette émanation du langage hors du monde pour se transmettre aux individus, est qu'il s'agit de l'entendre, quand (à la différence de ce que veut en faire Heidegger) il ne révèle ni ne cache rien. Serait-il un simple index de la pensée et de l'intelligence (*nous, phrénosis*) ?

En ce sens le *En panta* peut bien s'entendre dans le sens « Tout est Un ».



En quelque sorte, on peut dire que c'est l'aphorisme lacanien qui soutient que « le réel est rationnel » qui traduit au mieux le fragment 50 d'Héraclite que commente Heidegger.

Dire que « c'est le langage du monde qui s'exprime à travers nous » (p. 21), c'est bien soutenir que l'Autre est le tenant-lieu du langage, de la langue, et du discours, mais pour mieux en oublier la fonction énonciative.



Aussi faut-il entendre ici ce que la topologie asphérique nous indique et que j'ai déjà pointé au travers du *topos* local/global de la bande de Mœbius : la différence localisée n'empêche en

rien l'identité globale. Ni vérité ni erreur chez Héraclite, au moins en ce sens que le principe de contradiction, sur le plan du signifiant, n'a de valeur que locale.

Pourtant, impossible de soutenir la contradiction du « tout vrai et tout faux » quand c'est « ni l'un ni l'autre » qui vaut. Protagoras s'opposait ainsi à Gorgias. De la relativité de Protagoras, liée à la supposition du signifiant, dirai-je, et passant du « *logos* de la chose » au discours de l'orateur, on assoit la « concordance du réel et du langage » (p. 26).



3. 4- De « l'essence du langage » à « l'essence de la vérité »

Nous allons terminer par la question de ce qui est autre chose que phraséologie dans Lacan (quoi qu'il s'en dise), *i.e.* la question même de *l'intension* (ni intentionnalité ni *Dasein*, mais vérité), pour souligner le problème du vide, opératoire sous condition de son montage (sertissage et assertion), en ce que ce vide est sinon inaccessible. Cela nous permettra de sauver Lacan de Heidegger, en soulignant la concordance du réel et du langage.

Heidegger parlait de *Geworfenheit* pour évoquer cette béance opératoire de la parole : le sujet, pour lui, est jeté dans le monde. Pour moi, il en serait plutôt rejeté, ce qui implique une théorie du réel comme *Verwerfung*, rejet hors du symbolique, et inversement, puisque le réel est rejet, rejet hors du réel, et même : c'est d'être rejeté du monde que le sujet tient sa place symbolique opératoire dans un narcissisme fonctionnel. Là où Heidegger fonde la vérité (et la pratique) sur le *Dasein*, comme être au monde, Lacan les fonde sur l'évidement. S'en suit chez Lacan une théorie de l'inconscient comme anticipation : anticipation sur les effets d'une hypothèse non encore probante pour sa véracité. De là l'inconscient, comme signifiant, est temps, à condition de spécifier celui-ci avec Benveniste, comme non chronique. Aussi, je tiens pour acquis qu'il n'y a pas d'inconscient en soi (ni *Seele* ni psychisme), mais une congruence des béances en jeu, à la fois réelle et symbolique.

Ce qui manque à Heidegger c'est donc la dialectique littorale entre non-rapport et rapport, alors que le *logos* la laisse percevoir (aller-retour du dire et de l'entendre, du singulier et du commun). Mais nous sommes dans l'après-guerre et c'est comme si Heidegger devait se rattraper. Il n'empêche que chez lui le faux l'emporte sur le vrai (que ce faux soit pointé par la *Sorge* ou par la *Irre*). Koyré parle là d'inaccessibilité⁹³, mais j'y vois pour ma part la fonctionnalité du passage littoral comme à la fois rapport et non-rapport, si on donne la primauté au non-rapport.

Dès lors ce qui est sous-jacent à cette question et que porte le *logos* est le littoral (→ lit→ litière→ lituraterre, selon la séquence de Lacan). L'entrelacs entre ce qui n'est pas (vrai, authentique, existant, essentiel,...) et ce qui l'est parce que c'est la même « chose » (structure, fonction, essence, ...) considérée sous deux angles, non pas phénomènes ou apparences, mais deux abords, deux accès, et selon moi deux appropriations ou rapports subjectifs, cet entrelacs est littoral en ce qu'il enserme une même béance comme fonctionnelle, sous divers entours. C'est en quoi Heidegger ne peut être rejeté purement et simplement, mais appelle à être discuté et que Lacan, non dans le concept, mais dans le choix dialectique (décrassé des glissements homonymiques) *maintient* ce que la littoralité conserve de ratage. Le *logos*, c'est en quelque sorte aussi la tenue même du discours comme manière de coincer

⁹³ Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, p.300 ; paru initialement dans *Critique*, n°1 et n°2, 1946.

cette littoralité, c'est-à-dire de la fixer, avec dans ce cas à la clef un devenir de psychotisation⁹⁴. Chez Heidegger le non-rapport prend le pas sur le rapport.

Dans le même sens, la vérité comme *alétheia*, si elle est à la fois voilement et dévoilement, est bien plus *Verborgenheit* que *Unverborgenheit*. Le voile l'emporte. Mais l'avancée qu'effectue Lacan sur Heidegger (dans son discours et au-delà de 1956), c'est qu'on se doit de ne pas être dans la *Irre* (confusion, vertige, et donc erreur), impliquant qu'à chercher à ne pas être dupe, on erre⁹⁵. Pour éviter la confusion de l'erre, mieux vaut être dans l'entrelacs littoral du non-rapport et du rapport.

Le mode nazi de réduction de l'entrelacs sur le seuil versant

- de la distinction et de la ségrégation,
- du mensonge, de l'omission et de la dissimulation,
- de l'extermination et de l'anéantissement,
- de l'effacement et de la dissimulation de la dissimulation,

constitue l'histoire à laquelle Heidegger ne peut échapper, car elle est venue invalider ce que son système des années 30 voulait conforter et représenter dans l'humanité nouvelle aryenne, allemande, nazie, focalisée par un Hitler (p. 299). Le tournant de l'homme historique nouveau, c'est ce qui le rend passéiste. Si *Vom Wesen der Wahrheit* (L'essence de la vérité) est un tournant, c'est que Heidegger y implique l'inauthenticité du nazisme — même s'il ne le sait pas. C'est du moins ce qu'on peut en dire rétrospectivement de plus rédempteur. Mais sous cet angle, la négativité affirmée du propos reste réactionnaire : non-rapport, voilement, inauthenticité.

Par l'entrelacs des béances, la psychanalyse contrevient à la solitude essentielle du *Dasein* (que j'entends comme mythification du *Führer*) même pris comme *Mitsein* (selon Koyré), car rien ne se fonde que d'une absence nécessaire et exigeante que Freud appelle pulsion, Père, nécessité de la vie et que Lacan reprend comme désir, jouissance, unarité et castration de l'Autre. Ainsi avec l'homogénéité du nœud borroméen (distincte de l'*homologue* du *logos*), Lacan dépasse ce qu'il semble (malgré lui ?) maintenir du schéma heideggerien de l'ex-sistence du réel, car ce réel est à la fois symbolique (comme trou, absence, vide opératoire) et imaginaire (appelant à sa consistance). Je souligne là une fois de plus le mode sphérique (littoral) de la dialectique lacanienne, qu'elle se présente sous un jour logique ou topologique.

*

Alexandre Koyré passe ainsi en revue le texte de Heidegger sur « L'essence de la vérité ». J'en souligne le lien avec une conception posant d'abord « l'essence du langage ». Le lien de l'une à l'autre « essence » forme « la vérité de l'être », dont j'ai déjà suffisamment évoqué en quoi le concept ne tient pas : de l'absence d'ontologie du signifiant, on ne peut que déduire qu'il n'y a pas à tomber dans l'idéologie de l'être.

Heidegger, dans ce texte, persiste cependant dans la visée d'une historicité « nouvelle », juste autrement modulée par l'après-guerre. Pour lui « l'être » est le support du « dé-voilement » à quoi correspond cette conception de la vérité. Le *logos* participe alors de cette dé-couverte qui est révélation, dont la condition est l'existence (par ce mot Koyré traduit *Vorhandenheit*, p. 271) du *Dasein* comme être. La vérité passe ainsi des choses au *Dasein*, mais pour conserver la marque de son origine nécessairement supposée.

⁹⁴Cf. R. L., « Positions subjectives données comme psychotiques. Synopsis des psychoses », *Lettres de la S.P.F.* n°13.

⁹⁵ La *Irre* ressurgit lors du séminaire *Les non-dupes errent*, 1974.

D'une telle position que Lacan distinguera de celle qu'il utilise relative au « sujet », et en ce qu'elle mène néanmoins à autre chose qu'à la seule vérité du *Dasein* (en opposition avec quoi Lacan parle de mi-dire, d'énigme du sujet), je ferai autre chose qu'une simple fausseté. C'est que les extensions sont toutes, non tant faussantes, que « falsidiques » (Quine) par rapport à la vérité de la parole, à la vérité comme parole, disant Je. Il n'y a par là de vérité que rattachée aux falsidicités à quoi elle donne naissance pour en dépendre. C'est pourquoi, si l'on omet le fondement fonctionnel de ces extensions, on ne les situe que sans rapport entre elles ni avec l'intension qui les suscite, aussi prennent-elles le caractère psychotique que j'ai déjà indiqué.

Koyré contredit ainsi Heidegger (p. 287, n. 1) sur la question de l'ouverture (de l'être, du sujet...) à la chose donnée comme antérieure à toute vérité attenante au jugement. Il parle même à cet égard de « logique émanatiste ». La conséquence en est une contradiction portée au sein même du concept de liberté : « la liberté de M. Heidegger ne peut jamais dire « non » (...). Elle dit toujours « oui », et lorsqu'elle se décide, sa décision est une acceptation » (p. 290). J'y entends, pour ma part, une mise à l'écart explicite du littoral liant dans le meilleur des cas tout à la fois vérité et erreur, induction de vérité et indifférence, quatre termes nécessaires au choix inconscient. Lacan aussi donnera la primauté à la Chose (*das Ding*) pour suivre Freud, mais en laissera tomber le concept (au-delà de 1956 justement).

De même les jeux de voilement et dé-voilement dont procède la vérité heideggérienne sont notés par Koyré comme jeux de mots dans l'anticipation de la vérité au sein du sujet, ainsi *Stimmung* et *Stimme*, humeur et voix, étymologie à l'appui, (p. 290, n. 1) — c'est au fond de dissimulation de la dissimulation qu'il s'agit, qu'on ne saurait par après ne pas référer aux exactions nazies. C'est noyer la position subjective dans le glissement lexical, sans plus de raison signifiante.

En quelque sorte, Heidegger sait ce qu'il dit quand il fait procéder l'essence de la vérité du dissimulé (unique ?) de l'histoire (p. 298). Rien ne se prête mieux que les textes de Heidegger au dévoilement de l'inauthenticité : comme beaucoup (de philosophes entre autres) Heidegger parle de soi, dans la névrotisation du discours et l'échec de rendre un propos philosophique aussi consistant que le discours psychanalytique en ce qu'il est et reste celui de l'analysant. Car ne pas considérer un tiers ou quart terme entre authenticité et inauthenticité, laisse de côté la possibilité d'éviter cette « erreur » (p. 299) en les récusant toutes deux à la fois. L'inconscient procède d'une logique du ni — ni — qui fait défaut à Heidegger. Voilà le non-rapport, cher à Lacan, à l'œuvre, hors tout lien à un rapport quelconque, il fait la césure entre vrai-authentique et faux-inauthentique, quand c'est de leur lien littoral dans le ni expressément l'un ni expressément l'autre qui compte. Rien à voir avec l'association contradictoire des deux.

Et dès lors, la seule chose qui in-siste correctement est l'in-tension du nouage du nœud lui-même non pas dissimulé (parce qu'inapparent) mais dissous (parce que fondé de leurs liens mutuels) entre et dans et au travers des trois registres « essentiels » (au sens banal) du nœud borroméen (limité à cet ordre trinitaire qu'imposent les trois dimensions de l'espace ambiant et standard).

« Tout ce qu'un *Dasein* ek-sistant dans le mode de l'authenticité peut faire pour les autres, c'est les laisser être ce qu'ils sont », dit Koyré (p. 302). Et il ne se fait faute de noter le spinozisme de Heidegger dont le lien du *Dasein* à ses « moments structurels » peut être rapproché de celui de la substance à ses attributs chez Spinoza. Cela permet ici de retrouver le littoral — et de relire Spinoza dans Deleuze.

authentique eksistant	<i>Sorge</i>
inauthentique dissimulé	<i>Irre</i>

Mais il n'y a pas pour autant de « compréhension » du sujet et le sujet lui-même (*Ich*) n'est que devenir (*werden*) exigé (*soll*).

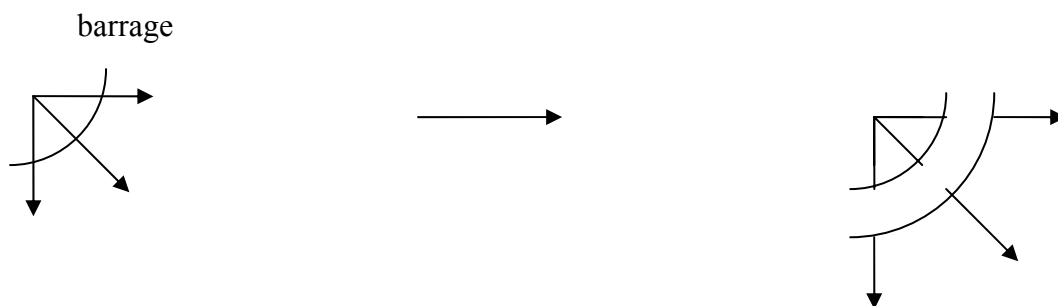
La « question » est donc celle du passage à la « parole » en tant qu'énonciative et opératoire comme impérative. Seule la psychanalyse y donne accès direct (quoiqu'au travers de ses extensions discursives) et existence et développement et passage à l'objet et à l'Autre. Pour elle, il ne peut être question (!) de dialogue. La psychanalyse remplace le dialogue que prône Koyré par un développement de la parole qui ne se perde pas dans le bavardage. Bien plus, pour Lacan, elle se fonde même comme pratique de bavardage, mais pour parvenir à son plein développement dans ses diverses extensions.

Si la psychanalyse peut être rapprochée de Heidegger, ce n'est pas dans le labyrinthe (Joyce) mais dans un *sans-issu* qui soit vie et non pas mort : pas d'issue dans l'absence, mais l'absence « fore une issue » à cette question du devenir.

voilé	travesti
dévoilé	dissimulé

Au mieux l'*aléthéia* prend cet ensemble en compte.

Mais ici nulle liberté (pour Lacan) sinon celle du psychosé. Car la liberté ne peut s'entendre qu'en tant qu'éparpillement des extensions, chacune allant suivre son devenir propre du fait de leur absence de « rassemblement » (disons plutôt : leur absence d'homogénéité) fonctionnel(le) par la pulsion, la jouissance, le désir. C'est affaire de clivage, faisant barrage à la dialectique intensionnelle des extensions, dialectique opérant aussi entre elles.



Il n'y a ainsi de liberté des extensions que détachées de toute intension, hors fonction (hors toute visée, hors sexe, hors désir).

Cette position psychiatrique⁹⁶ ne se récupère que dans le délire qui n'est que forçage d'une visée, d'une sexualité, d'un désir, voire d'une jouissance, depuis l'inactuel, l'impossible, l'épars de cette liberté en ce qu'elle est non-présentification d'une absence (forclusion de la fonction Père).

*

Pour conclure, s'il y a besoin, je dirai que l'inconscient n'est ni exactement langage ni exactement hors langage. Cette logique spécifie ce que le « comme » résume. Et c'est sûrement ce que Heidegger — comme tout bon politique — ne voulait pas savoir et, bien plus, ce qu'il tenait à évacuer. Car au fond la politique ne procède, comme toute chose, que sous le régime de l'inconscient.

⁹⁶. Cf. R. L., « Positions subjectives données comme psychotiques », *Lettres de la S. P. F.*, n°13.