

Lectures lacaniennes de Heidegger

Retour de la présentation du livre d'Hubert Ricard, *De Platon à Wittgenstein, lectures lacaniennes*, organisée par Pierre-Christophe Cathelineau le samedi 25 novembre 2017 à l'ALI. Avec la participation d'Hubert Ricard, Pierre-Christophe Cathelineau, Christian Fierens, Hélène L'Heuillet, Stéphane Thibierge.

Il est habituel de parler *sur*, de parler *sur le dos* des grands philosophes, on expose à grands traits leur doctrine pour pointer assez rapidement combien ils seraient tout simplement dépassés par les découvertes de la psychanalyse et la nouvelle façon de penser lacanienne. Cette façon de *parler sur* a toujours été extrêmement commune. Hannah Arendt fait remarquer[1] que c'est ce qui se passait toujours avant Heidegger : on parlait par exemple *sur* Platon, on exposait sa doctrine des idées. C'est Heidegger, qui pour la première fois, a poursuivi et soutenu un dialogue pas à pas avec un grand texte durant un semestre entier[2], jusqu'à ce que la problématique en question devienne hautement présente. Lacan en a pris de la graine, par exemple dans le séminaire du *Transfert* et son dialogue avec le Banquet de Platon. À longueur d'années et de décennies, Hubert Ricard a poursuivi inlassablement un travail de lecture et de dialogue avec les grands philosophes. *De Platon à Wittgenstein* nous en livre un certain nombre de résultats, en abrégé.

Je me limiterai au texte *Lacan lecteur de Heidegger, Vérité et Dasein*. Vérité et *Dasein* voilà deux concepts qui se laissent facilement renvoyer aux oubliettes sous le prétexte que de toute façon, la vérité n'est que *mi-dire* dicit Lacan et le *Dasein* doit être remplacé par l'*objet a* de Lacan. Avec de telles formules, nous serions vaccinés contre la maladie qui consisterait à penser un peu plus loin que les formules lacaniennes. Le livre de Ricard nous invite au contraire à lire et à dialoguer longuement avec Platon, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Heidegger, Foucault, Wittgenstein. Si dans le livre de Ricard nous nous limitons au chapitre consacré à Heidegger, nous devons aussitôt tenir compte des démarches suivantes : Heidegger lecteur de Platon, Lacan lecteur de Platon et Heidegger, Ricard lecteur de Platon, Heidegger et Lacan et le lecteur se devra d'être lecteur de Platon, Heidegger, Lacan et Ricard. Voilà la série et le sérieux des *lectures lacaniennes* auxquelles nous convie l'immense livre de Ricard, on mesure le travail qui attend l'acheteur du livre. Il a une place de choix dans la collection *Lire en psychanalyse*, que je dirige avec Guy Mertens et sur la table de travail du psychanalyste.

Je voudrais vous faire part de la fécondité de la lecture de *Lacan lecteur de Heidegger*.

Les références de Lacan à Heidegger sont les plus nombreuses dans *L'objet de la psychanalyse* (séminaire XIII). Cet objet, c'est l'objet *a*. Le séminaire commence par *La science et la vérité* (le dernier des Écrits publiés en 1966). Du côté de Heidegger, il faut retenir *De l'essence de la vérité*, publié en 1943 et *La doctrine platonicienne de la vérité*, publié en 1942. La conception de la vérité est déjà en décalage par rapport à ce qui était dit dans *Sein und Zeit*[3], nous sommes dans une pensée en mouvement dont il faudra tenir compte.

La vérité

La doctrine platonicienne de la vérité part du mythe de la caverne chez Platon. L'ambition de Heidegger est d'emblée de montrer ce qui est resté informulé, à savoir « un mouvement tournant dans la détermination de l'essence de la vérité »[4]. La caverne pourrait nous faire croire qu'il y a deux états possibles : celui des prisonniers enfermés dans la caverne et qui prennent les ombres pour la réalité et celui des libérés qui ont vu la lumière du jour et qui connaissent la vraie vérité des vrais objets. Mais le mythe nous rapporte toute autre chose, à savoir les *passages*, « passages de la caverne à la lumière du jour ou, en sens inverse, de celle-ci à la caverne »[5]. Ce mouvement tournant d'aller-retour demande un double temps d'accoutumance et c'est précisément ce qui doit se jouer dans la *paideia* (l'éducation). Cet aperçu change complètement l'essence de la vérité et Heidegger insiste sur le fait que le mythe de la caverne ne se termine pas par la sortie de la caverne, où toute la vérité serait dévoilée, mais par la redescende dans la caverne ; celui qui, fort de la vérité

qu'il a découverte, mais aussi affaibli par l'aveuglement provoqué par la lumière du soleil redescend dans la caverne, sera très mal reçu par les prisonniers qui ne veulent rien en savoir. « La mise en place du champ de la vision renvoie donc chez Heidegger à l'idée d'une évidence qui aveugle »[6] Heidegger « lit deux conceptions toutes différentes de la vérité : la vérité comme non-voilement (*Unverborgenheit*), l'*alètheia* à laquelle se réfère Lacan, mais aussi en surcharge la vérité comme *idea*, comme de l'idée de toutes les idées ». Dans le champ de la vision, Lacan pour sa part met en évidence la fonction de l'écran, écran de projection qui permet de projeter et de voir certes, mais écran rideau, voile qui cache et empêche de voir. En lisant avec Ricard, on « comprend pourquoi Lacan n'opère pas à proprement parler une critique » du texte de Heidegger. Lacan relève dans le mythe de la caverne et chez Heidegger les éléments qui évoquent sa propre topologie : le trou ou l'entrée et surtout le mouvement de retournement déjà évoqué par Heidegger dans la *paideia* platonicienne : celui qui retourne dans la caverne n'est plus le même que celui qui en était sorti. A la place de la caverne, c'est la topologie du cross-cap, que la coupure divise en bande de Moebius représentant le sujet et la rondelle supplémentaire, représentant l'objet *a* pour articuler le fantasme S poinçon de petit *a*.

C'est dans le cadre de cette topologie que Lacan reprend l'*alètheia* en « procédant à une lecture sauvage »[7] de Heidegger : « Heidegger a belle part à représenter qu'est absolument abandonné le fond irrémédiablement refoulé de l'*alètheia*, de l'*Urverdrängung* »[8]. Quel est ce fond irrémédiablement refoulé ? La « révélation de l'étant en totalité ne coïncide pas avec la somme des étants connus en fait »[9] ; autrement dit, nous pouvons connaître beaucoup de choses et l'avidité de savoir et de multiplier les choses connues peut se déployer « en une agitation sans fin » tout en voilant ce que Heidegger appelle « l'étant en totalité », c'est-à-dire la question centrale de l'étant et, à travers elle, celle de l'Être de l'étant. En psychanalyse, nous rencontrons souvent une multitude de détails, de rêves, de signifiants, voire d'interprétations qui ne sont que l'envers de la véritable question de l'inconscient et de sa dynamique dans le transfert. D'une façon semblable, Heidegger oppose l'essence (*Wesen*) de la vérité à la contre-essence (*Gegen-Wesen*) de la vérité [10] (contre-essence qui est faite de la multitude des choses que l'on sait). Essence et contre-essence pourraient ainsi constituer comme les deux faces d'une même surface, qu'avec Lacan nous pourrions dire moebienne. En rapportant, « le fond irrémédiablement refoulé de l'*alètheia* », c'est-à-dire la question de l'étant en totalité ou celle de l'être de l'étant, au refoulement originaire, j'é mets l'hypothèse que Lacan se réfère au seul *mécanisme* du refoulement originaire selon Freud, à savoir le contre-investissement (*Gegenbesetzung*). Le refoulement serait ainsi construit comme une surface unilatère dont un côté serait l'investissement de l'essence ignorée, oubliée et perdue (l'essence de la vérité qui concerne l'Être de l'étant en totalité) et l'autre le contre-investissement des multiples petites choses qui peuvent nous occuper pour mieux oublier l'essentiel. Au lieu de penser que les conduites relativement aimables serviraient de contre-investissement pour refouler une haine féroce contre mon prochain[11], on pourrait penser que ces conduites civilisées servent de contre-essence pour oublier, obnubiler l'essence de la vérité qui nous entraînerait vers un Réel bien plus large que l'imaginaire de la haine.

« On voit donc que Heidegger récuse le tout-dire de la vérité, et il va même jusqu'à le faire, précédant Lacan en ce point, en termes de limitation du savoir ». Ricard cite le texte *Chemin de la parole : die Sage*[12] – le chemin de la parole « ne se laisse capturer en un énoncé (*Aussage*) »[13] et cela pourrait s'expliquer par le couple Essence/contre-essence de la vérité.

Quelle est alors la différence entre Heidegger et Lacan en ce qui concerne la vérité ? Heidegger caractérise le savoir en suivant la tradition de l'intuition et du regard ; n'oublions pas non plus que Lacan lui-même dans le séminaire XIII analyse la structure de la vérité dans le champ scopique de la fenêtre et du fantasme (cf. le cross-cap, dont on pourrait trouver une première esquisse dans le couple essence/contre-essence de la vérité).

Toutefois si Lacan analyse le champ scopique, notamment à propos des *Ménines* de Velásquez, ce n'est pas pour y rester. C'est dans le sens général où il « privilégie l'articulation signifiante »[14], autrement dit le champ de l'objet non pas scopique, mais vocal.

Le *Dasein*

Quoi qu'il en soit, la vérité est toujours fonction du *Dasein* pour Heidegger et de l'être parlant pour Lacan. Toujours dans *L'objet de la psychanalyse*, Lacan semble attaquer de front le *Da*, le « là » du *Dasein* heideggerien, « ce là sur lequel la pensée moderne a mis tant d'accent sous la forme du *Dasein*, comme si tout était résolu de la fonction de l'*être ouvert* à ce qu'il y a un *être-là* »[15], un être humain ? La critique de Lacan ne reprend-elle pas au fond la critique que Koyré faisait dès 1946 : à savoir la critique de l'actualisation du *Dasein* dans le genre humain, dans l'homme historique qui allait mener Heidegger sur les traces de la « race aryenne »[16]. Cependant entretemps, le cheminement de Heidegger l'avait déjà amené à critiquer vigoureusement la déviation en question, et ce précisément dans une lettre adressée à Jean Beaufret, analysant de Lacan qui l'avait introduit personnellement auprès de Heidegger ; je cite cette *Lettre sur l'humanisme* : « L'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste » [17]. Et un peu plus loin, Heidegger s'en prend directement à la phrase fondatrice de l'humanisme de Sartre « Précisément, nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes » pour la renverser complètement – en français dans le texte : « Précisément, nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être »[18]. N'est-ce pas la raison pour laquelle dans sa critique du *Dasein* de la pensée moderne, Lacan ne cite pas Heidegger ? Il devait bien savoir que ce dernier s'était depuis longtemps explicitement démarqué de tout humanisme.

Hubert Ricard relève combien il n'est pas du tout évident d'assimiler le *Dasein* vraiment heideggerien à une localisation spatiale ou au point lumineux du champ de la vision. Le *Dasein* doit être compris comme déjà divisé dans les extases du temps : être-jeté (*Geworfenheit*) du côté du passé, le projet du futur et le présent du *Da*. « La temporalité est l'unité active des trois ekstases de l'avenir, de l'être-jeté et du présent où le *Dasein* peut faire face au monde et à lui-même. Or la temporalité, à travers les ekstases, est « l'hors de soi (*ausser sich*) originaire », et un tel écart est le propre de l'existence – dont on sait que Heidegger l'écrira *ek-sistenz* dans la *Lettre sur l'Humanisme* »[19].

Plus nous avançons, plus nous nous rapprochons semble-t-il de la perspective *lacanienne*. Et Ricard fait remarquer que cette *ek-sistenz* évoque plutôt le Rien que l'Être. L'objet *a* de Lacan n'est-il pas précisément appréhendé du côté des quatre formes possibles du Rien ?

« Pourtant on doit noter pour conclure que la dette (Martineau traduit ainsi *Schuld*) comme l'*hors de soi originaire* impliquent pour le *Dasein* la référence à un être qui lui manque et à la conscience qu'il en a d'emblée »[20]. Deux questions ici. La première porte sur la traduction de *Schuld* (dans le §58 de *Sein und Zeit*) : en traduisant ainsi ne se prive-t-on pas de la *faute* (Vézin *Schuld* traduit par « faute ») et de la culpabilité fondamentale qui nous permettrait de comprendre le *Dasein* comme essentiellement en proie au Surmoi originaire avant toute faute concrète, d'ailleurs, et qui fait qu'il y a des hommes qui commettent des crimes pour justifier cette culpabilité préalable, fondamentalement blanche ? Deuxièmement, pourquoi parler de la « référence à un être (avec un petit e) » plutôt que de la « question de l'Être (avec un grand E) » : de nouveau, l'Être (avec un grand E) ne nous permettrait-il pas de maintenir l'ouverture et le cheminement ?

Naturellement, la « dette » et « l'être » avec un petit e permettent de poinçonner clairement et pédagogiquement la différence entre Heidegger et Lacan : l'articulation du premier « en reste à ce qu'on peut appeler le champ du sens et de la prise de conscience »[21], la problématique de Lacan « aboutit au contraire à la reconnaissance de la lettre dans l'inconscient, et donc d'un insensé qui nous mène et dont le jeu nous échappe »[22]. Est-il légitime de réduire Heidegger au champ du sens, alors que *Sein und Zeit* définit et situe très précisément (fin du §32) le sens comme ce en quoi on peut comprendre (*Verstehen*) et expliciter (*Auslegen*) un *étant*, pas l'Être ? Ceci ne laisserait-il pas toute la place pour l'insensé du côté de l'Être ?

La question de l'Être

Hubert Ricard va droit au nœud du problème, à savoir l'Être barré, qui se trouve dans l'écriture même de

Heidegger, dans *Contributions à la question de l'Être, Zur Seinsfrage* de 1956. Il serait tentant de rapprocher cet Être barré heideggerien de l'Autre barré lacanien. Pourtant Ricard affirme : « La barre en croix qui affecte l'Être dans *Zur Seinsfrage* a peu à voir avec la barre qui affecte l'Autre lacanien »[23]. Mais pourquoi ? La réponse nous est immédiatement donnée : la barre en croix sert à « écarter l'idée que l'Être serait quelque chose qui pourrait se tenir à part en face de l'homme alors qu'il est au contraire tenu au rejet de cette apparence (...). En tout ceci, il s'agit d'écarter une ontologie substantialiste ». Mais n'est-ce pas aussi une fonction propre à la barre du grand Autre d'écarter toute ontologie substantialiste du grand Autre : il n'existe pas comme substance ou comme subsistant.

Mais reprenons à partir du texte de Heidegger. *Zur Seinsfrage* n'est pas le titre original de cet écrit. Il s'agit en fait d'une lettre à Ernst Jünger dénommée *Über die Linie*, titre équivoque qui peut vouloir dire « Au-delà de la ligne » ou « À propos de la ligne ». « Au-delà de la ligne », telle est le nom d'un écrit de Jünger, il s'agissait de savoir comment on pouvait dépasser, aller au-delà de la ligne d'un certain nihilisme[24] : c'est une histoire de topographie. Or Heidegger garde le même titre, mais joue sur son équivoque pour en changer complètement le sens et questionner le nihilisme : « À propos de la ligne ». Il s'agit alors non plus de la question de dépasser une ligne, mais d'une question *topologique*, à savoir qu'est-ce que cette ligne tracée du Rien. Mais comment concevoir le Rien ? Car il ne suffit pas de décliner les différentes formes de l'objet *a* pour avoir tout éclairé. Dans la lettre de Heidegger, le *nihil negativum* – qui correspondrait à l'objet vocal de Lacan – est évoqué à plusieurs reprises : « Dans la phase d'accomplissement du nihilisme il semble que quelque chose comme l'Être de l'étant, il n'y en ait pas, qu'il n'en soit rien (au sens du *nihil negativum*). Être reste absent d'une façon singulière. Il se voile. Il se tient dans un retrait voilé, qui se voile lui-même. Or c'est dans un tel voilement que consiste l'essence de l'oubli, éprouvée comme les Grecs l'éprouvent »[25]. Le *nihil negativum* ne fait ici que signer l'absence de l'Être.

Le *nihil negativum* de Lacan, la voix, ne fait-il pas toute autre chose ? À savoir tracer la ligne qui sépare ce qu'on peut voir, sentir, entendre et qui ouvre à ce qui est hors du phénoménal. C'est la ligne d'ouverture à la véritable responsabilité, à devoir répondre là où l'Autre n'existe pas.

Ce qui reviendrait à dire que Heidegger n'en est pas arrivé à saisir l'essence de ce qui est en jeu dans l'objet *a*. Du côté scopique, il saisit peut-être l'essence et contre-essence de la vérité, autrement dit comme une surface bilatère (Ricard parle de « cosmologie sphérique »), mais l'apport de Lacan est l'opération où il fait apparaître tout à la fois la structure moebienne et l'objet *a* qui vient la fermer en cross-cap. Du côté vocal, il saisit sans doute le chemin de la parole, mais il manque la portée positive du rien radical, du *nihil negativum*.

Dans sa conclusion, Ricard dit que « le discours philosophique en reste à la seule vérité et n'évoque le réel qu'en continuité avec elle »[26]. Pourrait-on entendre par là que la vérité et Heidegger avec elle restent du domaine du fantasme et du champ scopique ? Autrement dit dans une topologie des surfaces, où le Réel n'est pas thématiqué, faute de comprendre la véritable portée du signifiant, c'est-à-dire de l'objet vocal ? Ce qui n'est déjà pas si mal, si l'on sait que le philosophe n'est pas seulement une variante du discours du maître, mais qu'il y tient la *place de la vérité*. Encore faudrait-il poursuivre.

Avec le deuxième Heidegger et ses œuvres posthumes, ne peut-on pourtant pas attendre une nouvelle ouverture, au-delà des critiques lacaniennes ? Je pense à *Apports à la philosophie, de l'avenance. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

Conclusion

Je terminerai en citant un autre article de Ricard dans le même recueil. « Le réel se manifeste aussi dans les failles du savoir en tant qu'il cause la vérité 'Entre le réel et nous il y a la vérité' [27]. Or le lien de la vérité au réel ne tient pas seulement à la possibilité d'une occultation. En la causant, le Réel échappe radicalement à la vérité en tant qu'il est impossible de dire vrai du Réel : 'il n'y a pas de vérité sur le Réel, puisque le Réel se dessine comme excluant le sens' [28]. La vérité rapportée au réel relève non de la concordance ou du dévoilement, mais d'une fiction fondée sur des éléments négatifs. Ici joue encore la référence à un manque

radical : le lieu où se produit la vérité est un lieu troué »[29].

Le « Réel », qui est le dernier mot du livre « il n'y a pas de vérité sur le Réel », ne peut-il alors être abordé que par une topologie ? Mais n'est-ce pas l'effacement de la philosophie ? Et en même temps, une topologie sans penser, sans philosophie, ne manque-t-elle pas encore plus radicalement la question du Réel ?

Christian Fierens

[1] Hannah Arendt et Martin Heidegger, *Lettres et autres documents* (1925-1975), p. 179, cité dans Peter Trawny, *Heidegger, une introduction critique*, Paris, Seuil, 2017, p. 51.

[2] Les cours donnés à Marbourg durant le semestre d'hiver 1924-25 sur *Le sophiste*.

[3] Alexandre Koyre remarquait : « L'étude sur l'*Essence de la Vérité* n'occupe pas seulement une place importante dans l'*oeuvre* de M. Heidegger. Elle me paraît également marquer une *étape* importante dans l'évolution de sa pensée. Elle nous apporte à mon avis, l'explication authentique du grand mystère de la philosophie heideggerienne : la non-publication du deuxième volume de *Sein und Zeit* » (Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger » dans *Critiques*, n° 1 et 2, Paris, 1946, repris dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, TEL Gallimard, 1971, p. 273).

[4] *Question I et II*, p. 428.

[5] Ibid. p. 439.

[6] Ricard, p. 225.

[7] Ricard, p. 226.

[8] *L'objet de la psychanalyse*, leçon du 9 février 1965, cité dans Ricard, p. 226.

[9] « De l'essence de la vérité », dans *Question I et II*, p. 181.

[10] *Question I et II*, p. 184 et suivantes. A. DeWaelhens et Biemel traduisent *Gegen* par « non » : « non-essence de la vérité ».

[11] Ainsi, la levée de ce refoulement conduirait à l'impératif catégorique « Tu haïras ton prochain comme toi-même » titre du livre de Hélène L'Heuillet.

[12] fable, mythe, légende.

[13] *Acheminement vers la parole*, Paris, TEL Gallimard, p. 254. Cité dans Ricard p. 228.

[14] Ricard p. 228.

[15] Leçon du 25 mai 1966, cité par Ricard p. 229.

[16] Alexandre Koyré, op. cit. p. 299 note.

[17] Questions III et IV, p. 91.

[18] Questions III et IV, p. 92.

[19] Ricard p. 232.

[20] Ricard p. 232.

[21] Ricard p. 232.

[22] Ricard p. 233.

[23] Ricard p. 236.

[24] C'est Heidegger qui caractérise la pensée de Jünger comme nihiliste, notamment à partir de son ouvrage *Le travailleur*, ouvrage paru en 1930 et qui montrait comment le travailleur prenait le relais du soldat dans le sacrifice pour une cause extérieure à lui-même, volonté de puissance nietzchéenne.

[25] Questions I et II, p. 237.

[26] Ricard p. 243.

[27] Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, leçon du 2 juin 1970.

[28] Lacan, *L'insu que sait...*, leçon du 15 mars 1977.

[29] Ricard p. 256.