

## DU LOGOS DE L'EXISTENCE AU POÈME DU DÉSIR (Gérard Granel entre Heidegger et Lacan)

Entre Lacan et Heidegger, ou, comme il proposait expressément de le dire, entre le « discours-Heidegger » et le « discours-Lacan »<sup>1</sup>, Gérard Granel a-t-il été tenté de jeter son grain de sel lors d'une conférence prononcée le 25 mai 1990 dans l'enceinte de l'Unesco<sup>2</sup> ? Ce grain de sel, à supposer qu'il soit légitime d'en évoquer ici l'idée, ne serait-il pas à prendre lui-même *cum grano salis*, avec des pincettes donc ? Car plutôt que de sacrifier à un « commentaire conciliateur et acrobatique » ou de recourir à « la computation des accords et des désaccords »<sup>3</sup> entre les deux penseurs, comme s'empresserait sans doute de le faire un honnête historien des idées, ce qu'il convient surtout, selon Granel, de mener à bien, c'est de se protéger de la déflagration que ne manquerait pas d'occasionner la collision de ces deux « corps de discours »<sup>4</sup>, corps dûment chargés d'une électricité d'orage et mus par la vigueur d'une « violence » qui ne cesse de leur venir du plus profond d'eux-mêmes. Des corps — corps « analytique » pour l'un, corps « existentiel » pour l'autre — qui n'en ont pas moins voulu se tenir à distance l'un de l'autre en dépit de trois rencontres échelonnées dans le temps<sup>5</sup>. C'est que, selon toute vraisemblance, ils ont prudemment préféré refuser de donner à leurs « échanges » une suite favorable (je mets « échanges » entre guillemets, parce que c'est en l'occurrence un mot trop fort : si Lacan s'est intéressé de près à Heidegger en allant jusqu'à traduire de lui le texte intitulé *Logos* dans sa version de 1951, on ne peut en dire autant de Heidegger, qui a bien reçu les *Écrits* de Lacan en 1966, mais qui les a trouvés aussitôt trop « baroques » à

---

1. G. Granel, « Lacan et Heidegger », in *Études*, Paris, Galilée, 1995, p. 46 et p. 53.

2. Il s'agissait du colloque international « Lacan avec les philosophes », organisé par le Collège International de Philosophie.

3. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 46.

4. *Ibid.*

5. Voir E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 291-306.

son goût pour ne serait-ce que les parcourir<sup>6</sup>). Il n'empêche : ce que Granel dit si bien de Lacan pourrait sans la moindre réserve s'appliquer à Heidegger, à savoir que « tout ce qu'il pense se nourrit d'une violence centrale, à laquelle son discours doit de n'être l'autre d'aucun autre<sup>7</sup> ». De façon similaire, si le psychanalyste français s'est singularisé par l'assomption d'un projet radical — celui que Granel conçoit comme « la fondation d'une langue, ou mieux de sa gésine, dans un travail de langage distordu par l'effort dont il est le lieu et fidèle avant tout à sa part d'innommable<sup>8</sup> », rien n'interdit de penser qu'il en est allé de même pour le philosophe allemand, dont Granel rappelle aussi à bon escient cette importante affirmation : « Notre façon de dire ne peut pourtant jamais être autre que notre façon de penser, ni celle-ci autre que notre façon de parler<sup>9</sup> » — énoncé qui suppose pour le moins d'avoir assimilé au préalable les enjeux de pensée contenus dans le § 34 de *Sein und Zeit*.

Or, même si Granel, de son propre aveu, n'a pas été jusqu'à lire Lacan d'une façon aussi approfondie et systématique qu'il ne l'a fait, tout au long de sa vie, avec l'œuvre de Heidegger (c'est seulement sur le tard que Granel s'est intéressé à Lacan), il n'en a pas moins choisi de ménager un passage au travers de la ligne de démarcation qui sépare les deux penseurs. Et l'ouverture forgée dans cet « espace logique<sup>10</sup> » dont la connaissance du même § 34 d'*Être et Temps* consacré à « l'énigmatique préséance de la Rede sur la Sprache<sup>11</sup> » donne à penser qu'ils étaient tous les deux convaincus de cette préséance, cette ouverture n'est autre que la déclaration suivante de Lacan tirée de *L'Étourdit* : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend<sup>12</sup> ». Plus exactement, la perspective selon laquelle Granel aura décidé de tirer son trait d'union est la question de savoir comment lever l'oubli dont il est fait allusion dans cette phrase. Oui, comment lever cet oubli du « Qu'on dise » quand il reste justement oublié derrière « Ce qui se dit » dans « Ce qui s'entend » ? Comment lever cet oubli-là, s'il est vrai qu'il n'est jamais le fait de telle ou telle volonté de se rappeler, c'est-à-dire de tel ou tel individu supposément toujours déjà sujet à on ne sait quel manquement ?

Lever l'oubli, telle devrait être la tâche de la phénoménologie — ce serait ce qu'elle-même au moins devrait réussir à faire. Mais de la même façon, et en même temps, la tâche de la psychanalyse devrait être aussi de lever l'oubli. Sans doute pas le même oubli — ou plutôt pas le même objet d'oubli —, mais dans les deux cas, la levée de l'oubli occupe bel et bien l'épicentre de la démarche. Tant et si bien

---

6. Cf. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 48, note 1.

7. *Ibid.*, p. 46.

8. *Ibid.*, p. 46-47.

9. *Ibid.*, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 51.

11. *Ibid.*

12. J. Lacan, *L'Étourdit*, in *Autres écrits*, éd. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2001, p. 449 ; la phrase est citée par Granel dans « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 52.

que la prise en compte de ce socle commun va conduire Granel à estimer qu'une rencontre réelle entre ces deux disciplines de pensée a toutes les raisons et toutes les chances de se produire. C'est donc ce décor que se préoccupera de planter Granel, afin que les deux « maîtres », Lacan et Heidegger, en viennent enfin à se rencontrer sous son propre regard accueillant. Et telle est, du coup, la question que Granel va vouloir poser pour ainsi dire à demi-mot dans son texte : dans cette collision des deux corpus doctrinaux qui va au-delà de leur apparente collusion, qu'en est-il exactement des rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse ? La première aurait-elle, comme elle semble le croire, la primauté sur la seconde ? Ne serait-ce pas plutôt, et contre toute attente, le contraire ?

Sans doute vous paraîtra-t-il choquant qu'un philosophe qui se sera toujours réclamé de la phénoménologie, qui en aura toujours défendu la primauté à la fois thématique et méthodologique, en arrive ainsi, presque entre les lignes, à s'interroger de la sorte. Il n'empêche : le texte de Granel a très clairement soulevé ce genre de questions. Et pas seulement : il a aussi tenté d'y répondre. Cette réponse n'est d'ailleurs pas sans réserver quelques surprises. Je vous dirai tout à l'heure en quoi celles-ci consistent.

Car la toute première chose qu'il convient ici de dire, et qui fut justement dite dans cette conférence dans laquelle Granel s'est efforcé de mettre à l'épreuve l'une de l'autre les deux grandes traditions intellectuelles du début du XX<sup>e</sup> siècle, la phénoménologie et la psychanalyse, cette toute première chose à dire a trait à la définition de l'homme. C'est la teneur partagée de cette définition qui doit être mise en relief. En effet, Heidegger et Lacan partagent le même refus d'*objectiver* l'essence de l'homme. Telle est la base sur laquelle le *Dasein* heideggérien aurait besoin d'être ramené pour qu'il croise le « sujet de l'inconscient » lacanien, et vice-versa. Heidegger en indique d'ailleurs lui-même la raison dans les séminaires de Zollikon, que Granel vient tout juste de lire et dont la lecture inspire sa conférence<sup>13</sup>. D'une part, le *Dasein* n'est pas le concept antithétique de la conscience ; et d'autre part, l'inconscient n'est pas non plus cette « réalité psychique » qui serait constitutivement dépourvue de l'attribut de la conscience. Si bien qu'à ce titre-là au moins, il devient possible de dégager comme une analogie, voire une homologie entre les deux positions de pensée. Non seulement l'Ouverture qu'est le *Dasein* est étrangère à l'opposition conscient/inconscient, mais chez Lacan également, les caractères de l'inconscient qu'il prend en considération n'entrent jamais dans un jeu d'opposition avec ceux de la conscience. Aussi, dès le début du texte où il se penche sur la manière dont les deux penseurs se sont pris à définir l'essence de l'être humain, Granel se sent-il tout à fait à l'aise de passer de l'un à l'autre. Sauf que de manière très étrange, et c'est pour cela que je disais à l'instant que Granel n'a sans doute pas lu ou pas voulu lire Lacan de façon systématique ainsi qu'on le ferait si l'on s'intéressait directement, et en particulier, à sa doctrine, Granel se

---

13. Depuis 1990, les séminaires de Zollikon, organisés par Medard Boss et dirigés par Heidegger, ont été publiés en français sous le titre *Séminaires de Zurich*, trad. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010.

borne à ne retenir de Lacan que des énoncés possédant de son point de vue une réelle teneur phénoménologique. En faisant cela, il ne peut toutefois que passer à côté de la définition essentielle de l'homme selon Lacan, à savoir que tout homme est un *être de désir*, dont le désir lui-même n'est autre que le désir de l'Autre. Sans doute est-il regrettable que cet énoncé n'apparaisse à aucun endroit chez Granel ; en tout cas, il n'apparaît pas dans le texte figurant dans son recueil *Études*. Et l'on n'aurait pas tort, je crois, de supposer que c'est uniquement après 1990, et par un parcours qui lui prendra un certain temps, que la question du désir à proprement parler viendra occuper, et combien décisivement, nous le verrons, l'espace de réflexion de Granel, le surgissement de ce thème remettant alors rétroactivement en question la manière dont il avait cherché jusque-là à lire Lacan dans le sillage de Heidegger. De sorte que ce qu'il avait commencé par soutenir dans ladite conférence — à savoir, pour le dire le plus brièvement possible, que les deux auteurs partagent une même approche de l'être de l'homme —, que ce premier propos s'est vu implicitement reconnu comme ne touchant pas encore à l'essentiel. C'est là, me semble-t-il, la clé du deuxième texte que Granel aura consacré à Lacan : « Un désir d'enfer », texte resté inachevé, paru d'abord en 2001 dans la revue *Po&sie* dirigée par son ami Michel Deguy, et repris en 2009 dans *Apolis*. De sorte aussi que si l'on veut passer du premier texte au second, il importe, à mon sens, de supposer d'abord que Granel a éprouvé une sorte de repentir quant à la manière dont il avait présenté la définition lacanienne de l'homme.

Bref, si, dans le premier texte, l'approche aura été manquée, c'est du fait que la problématique du désir n'y était pas envisagée, et si elle n'y était pas envisagée, c'est surtout parce qu'il s'agissait alors de trouver au moins un dénominateur commun entre le Heidegger des séminaires de Zollikon (qui retrouve sans la moindre distance celui de *Être et Temps*, en dépit de toute *Kehre*) et le premier Lacan, celui du *Discours de Rome*. Mais, au fait, est-ce là vraiment l'unique raison du manquement ?

Tout laisse à penser que ce manquement tient encore à autre chose : au fait que l'attention de Granel ait été captivée par un point de doctrine découvert dans la conférence que Lacan avait consacrée en 1952 au « mythe individuel du névrosé ». Un point, ou plus exactement deux points.

*Premier point.* Il faut se souvenir qu'à cette époque-là, c'est-à-dire au début des années 90, Granel s'était engagé dans une nouvelle déconstruction de l'historico-politique, qui ne reposait plus que de biais sur le schéma heideggérien de « l'histoire de l'être ». C'est du moins ce que je crois entrevoir dans ses derniers textes, à commencer par *Monoculture. Perspectives du troisième millénaire*<sup>14</sup>, dans lequel se trouve posée la question de la *forme* prise par la civilisation occidentale désormais planétarisée. Or, dans la conférence de Lacan *Le mythe individuel du névrosé*, s'il est une chose en particulier qui retient

---

14. G. Granel, *Apolis*, Toulouse, T.E.R., 2009, p. 78-87.

l'attention de Granel, c'est ce qui vient nourrir cette question de la forme et notamment le fait que Lacan inscrit la psychanalyse dans le sillage des Arts libéraux du Moyen Âge. Ces Arts libéraux ont en effet une caractéristique que le psychanalyste relève de la manière suivante : « Il nous est difficile assurément d'appréhender aujourd'hui, de ces dits arts libéraux, la fonction et la portée dans la vie et dans la pensée des maîtres médiévaux. Néanmoins, il est certain que ce qui les caractérise et les discours des sciences qui en seraient sorties, c'est qu'ils maintiennent au premier plan ce qui peut s'appeler un rapport fondamental à la mesure de l'homme. Eh bien, la psychanalyse est actuellement la seule discipline peut-être qui soit comparable à ces arts libéraux, pour ce qu'elle préserve de ce rapport de mesure de l'homme à lui-même — rapport interne, fermé sur lui-même, inépuisable, cyclique, que comporte par excellence l'usage de la parole <sup>15</sup>. »

Ici, c'est-à-dire dans ce texte de Lacan, et dans ce que ce texte dit de la psychanalyse, il me semble que Granel ne cherche et ne trouve rien de moins que ce qui pourrait le mieux résumer sa *propre* entreprise philosophique. Car enfin, chez Granel, n'est-elle pas centrale, voire obsessionnelle, la recherche de ce qui non seulement pourrait mais devrait aussi, et surtout, donner naissance à ce que Lacan avait nommé dans son discours *le rapport fondamental à la mesure de l'homme*, cette recherche étant elle-même suscitée et constamment alimentée par l'inquiétude que Granel a si souvent exprimée quant à la collusion de la Volonté et de l'Infini telle qu'elle lui a paru donner aux Temps modernes sa figure propre, quoique secrète ? Autrement dit : que reste-t-il du rapport à la mesure de l'homme quand la volonté infinie incarnée dans le Capital se l'est arrogée démesurément ?

On aura compris que je présume que le propos cité de Lacan, avec toutes ses ramifications, et en dépit de ses méandres, a retenti puissamment aux oreilles de Granel quand il l'a lu. C'est comme s'il lui avait offert sur un plateau la signification, peut-être ignorée de lui jusqu'à présent, de ce qui le préoccupait alors au plus haut point. En outre, ce passage, ce n'est pas par hasard qu'il précède l'alinéa qui aura donné, d'après moi, au texte « Heidegger et Lacan », sa thématique première, alinéa dans lequel il s'agit de saluer comme propres aux deux penseurs, *et* une profonde mise en cause de l'objectivation de l'expérience analytique/existentielle *et* une réhabilitation sans réserve du concept de vérité en tant qu'il s'avère lié aux enjeux subjectifs de la parole. Voici le passage décisif dont je parle : « C'est bien en quoi l'expérience analytique n'est pas décisivement objectivable. Elle implique toujours au sein d'elle-même l'émergence d'une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue, c'est la parole elle-même, ce qui est à proprement parler ce qui ne peut être dit en tant que parole <sup>16</sup>. »

Et cependant, au-delà du retentissement produit par ce passage, se dresse un certain nombre de malentendus, responsables du fait que Granel n'accède qu'en partie seulement à la singularité de ce que la

---

15. J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007, p. 12-13.

16. *Ibid.*, p. 13.

psychanalyste lui-même appelait « le champ lacanien ».

L'intérêt de Granel pour Lacan étant davantage à saluer qu'à critiquer, je prendrai, pour illustrer ce point, un seul exemple de malentendu, et ce sera là le *second point* que j'annonçais plus haut. Celui-ci a trait à la façon dont Granel rend compte de l'usage lacanien du langage. La manière dont Lacan se sert du langage, Granel croit juste de la rapprocher de la manière heideggérienne sous prétexte que les deux auteurs feraient, à ses yeux, la même chose : en vue de dégager du sens, ils joueraient sur les mots. Or, est-ce bien en vue de dégager du sens que Lacan joue sur les mots ? Pour Lacan, la psychanalyse est-elle au service d'une herméneutique ? L'analyse ne brigue-t-elle pas un tout autre office ? Remettons-nous en mémoire le point de vue de Granel : « En aucune façon, dit-il, on ne s'acquitterait du travail dont je parle si l'on s'autorisait, sans plus, de quelques textes pour procéder à de simples 'rapprochements'. La question n'est pas du tout de 'rapprocher' Heidegger de Lacan, ou Lacan de Heidegger, mais bien de les 'éloigner', du geste fameux de l'*Ent-fernung*, dont il est permis de penser qu'il n'ouvre pas seulement l'espace perceptif comme ensemble de proximités et de distances, mais également, et pour des rapports analogues, l'espace logique. Je note par provision, ce qui ne sera à sa place que lorsque nous en viendrons au langage, que l'*Ent-fernung* heideggérienne est en elle-même, écrite comme elle l'est, un 'jeu de mots' (mais il vaudrait sans doute mieux dire déjà un 'jeu avec la langue', c'est-à-dire le fraiement d'un langage : la seule façon dont une pensée puisse se produire à l'existence), un de ces jeux de mots d'allure tout à fait lacanienne qui furent toujours très mal tolérés par les auditeurs allemands de Heidegger<sup>17</sup>. »

*Ent-fernung*, donc. Laquelle est *frag-wurtig*, là aussi avec tiret inséré entre les deux composantes significatives du mot. Mais est-ce analogue au type de « jeu avec la langue » qu'a cherché à pratiquer Lacan ? Pour s'en tenir aux deux exemples pris par Granel<sup>18</sup>, est-il légitime de penser que l'usage du tiret séparant un préfixe d'un radical ou deux vocables déjà significatifs en eux-mêmes mais accolés l'un à l'autre pour former une seule unité de sens, est-ce que cet usage du tiret a la même fonction chez Heidegger et chez Lacan, à supposer bien sûr que ce dernier se soit prêté à ce genre de séparation, ce qui est déjà fort improbable ? Je répondrai brutalement : en aucun cas. Quand, par exemple, Lacan place un tiret à l'intérieur du mot « senti-ment », en laissant entendre par là que le *ressenti* du sentiment a pour particularité insigne de *mentir*, il ne fait pas du tout la même chose que Heidegger avec son *frag-wurtig* ou son *Ent-fernung*. Le « ment » n'est pas une unité signifiante en elle-même, il n'a qu'une valeur d'indice grammatical, et c'est précisément le tiret qui le sépare, en tant que pur signifiant, de « senti », qui lui confèrerait, à condition de bien comprendre ce dont il s'agit, une unité signifiante. On sait par ailleurs que l'*Ent-fernung*, de par la mise en relief produite par la façon dont ce mot est écrit dans *Être et Temps*, vise à signifier, dans le registre existentiel, que la distance est cela même qui rend possible toute approche. Donc

---

17. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 51.

18. Pour *Ent-fernung*, p. 51, et pour *frag-wurtig*, *ibid.*, p. 54.

l'insertion du tiret ici emblématise une tout autre fonction que celle qui régit les « jeux de mots » lacaniens : pour Heidegger, certains mots de la langue détiendraient en eux-mêmes une plus-value conceptuelle, et c'est sur cette plus-value à dégager par la pensée que le phénoménologue doit pouvoir tabler, plus encore que sur une prétendue « éloquence » étymologique. Il en va de même, et de surcroît au premier chef, du mot *Da-sein* : la seule vertu d'un tiret dûment inséré entre *Da* et *Sein* n'autoriserait plus la langue française à le traduire par « existence » ou « être-là », comme le préconisent les dictionnaires bilingues, ou comme le comprendrait spontanément n'importe quel germanophone, mais par un embarrassant « être-le-là » qui le hisse immédiatement, c'est-à-dire sans autre forme d'explication, à la hauteur du concept. C'est ce dont Lacan n'a cure. Ce qu'il cherche plutôt à faire, c'est à vider le corps du mot de son sang, qui n'est autre que sa signification (au sens du signifié), et ce afin de ne retenir de lui que le *signifiant pur* dont il est formé. Car, du point de vue de Lacan, ce qui a à s'ouvrir n'est pas le signifié mais le signifiant, s'il est vrai que le signifiant dans un mot portant une signification instituée équivaut à l'élément constitutif de ce « symbolique » que ne cesse de recouvrir, de recouvrir pour ainsi dire toujours déjà, l'appréhension « imaginaire » de sa signification. Heidegger, encore une fois, fait tout le contraire : il s'efforce d'ouvrir la signification, ce qui veut dire, dans son cas, qu'il vise à redonner au mot toute sa portée phénoménologique (sa capacité de « faire voir »), celle-là même que l'usage courant de langue et surtout le bavardage décrit au § 35 d'*Être et Temps* ont tendance à réduire à néant. Par où l'on voit que le jeu « de mot » ou « avec la langue » n'a pas la même nature : autant l'un est psychanalyste en jouant avec le signifiant, autant l'autre est philosophe jouant avec la signification. Différence très grande, qui éloigne de fait le « style » de Lacan de celui de Heidegger, alors même que Granel entendait ici soutenir que sur ce point précisément, les deux, sans avoir eu à se concerter, avaient fait cause commune.

Enfin, et avant de passer à « Un désir d'enfer », le deuxième texte où Granel fait référence à Lacan, j'aimerais évoquer ce qui me paraît être la plus belle phrase de la conférence de l'Unesco. Une phrase admirable, en effet, et sur laquelle on pourrait, si on le voulait, gloser très longtemps. Et d'ailleurs, je ne suis pas loin de penser que le deuxième texte auquel je viens de faire allusion représente à lui tout seul une telle glose. Voici la phrase évoquée ; elle se situe à la page 58 d'*Études* : « Ceux à quoi nous ne pouvons que manquer est ce qui nous oblige. » — Ce à quoi nous ne pouvons que manquer et qui, par là-même, nous oblige, qu'est-ce donc *en phénoménologie* ? Cela, il me semble, porte un nom, un nom qu'il revient bien sûr à Husserl lui-même, en père-fondateur de la phénoménologie, de nous avoir donné. Il nous l'a donné effectivement au titre de sa fondation justement. Car ce à quoi nous ne pouvons que manquer et qui nous oblige s'appelle en phénoménologie : « la chose même », *die Sache selbst*. Ce qui nous oblige dans le travail philosophique et plus particulièrement phénoménologique, c'est cette chose-même à laquelle nous n'avons jamais accès dans l'immédiateté de la perception ; c'est « ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus

souvent, est en retrait » ; c'est, partant, en tant que *phénoménalité* du phénomène, en tant que « phénomène dans son Comment » (pour le dire avec Husserl), ce qui exige que nous ayons recours à une « mise en lumière *expresse* », seule « méthode » à même de le donner à voir <sup>19</sup>.

Eh bien, tout laisse à penser qu'en psychanalyse comme en phénoménologie, la phrase de Granel que je me plais à isoler reçoit une portée des plus considérables ! Car enfin, dans le processus analytique cette fois, à quoi correspondrait ce à quoi nous ne pourrions que manquer et qui nous obligerait tout autant ? Qu'est-ce qui, au travers de l'écoute d'un symptôme, nous oblige dans la mesure même où nous y manquons ? C'est ce que Lacan, pour sa part, désigne du nom de « la Chose », *das Ding*. Comme cette Chose (dénomination tirée de Freud, qui suggère assez qu'il s'agit pour elle de désigner un réel qui rechigne en lui-même à se laisser « significantiser »), comme cette Chose, dis-je, est réputée se situer « au cœur de l'économie libidinale<sup>20</sup> », dans cette extériorité si intime au désir qu'elle est ce qui, en lui sans être lui, le *cause*, il faut bien qu'elle se trouve du côté de ce que Lacan appelle justement le « réel primordial », lequel, pour autant qu'il aime la pulsion au-delà de tout objet de satisfaction possible et entraîne cette pulsion à lui *tourner autour*, échappe par définition à toute symbolisation comme elle récuse d'avance toute imaginarisation.

Mais la Chose n'est pas pour autant le réel : elle en participe seulement. De sorte que Lacan la définit comme « ce qui du réel primordial pâtit du signifiant<sup>21</sup> ». C'est que dans le corps pulsionnel, il existe quelque chose que l'intrusion du signifiant, l'effet du signifiant, rejette au-delà de ce que la parole est susceptible de prendre en charge, quelque chose qui se présente alors sous la forme d'un *impossible*, d'une place vide, d'un lieu certes marqué, délimité, mais qui n'en demeure pas moins à jamais inoccupé. Quelque chose, donc, qui est de l'ordre du *rien*, mais qui, si indicible et infigurable que soit ce rien, atteste tout de même que l'objet de la satisfaction pulsionnelle a été définitivement perdu alors même qu'en réalité, il n'a jamais fait l'objet de quelque possession que ce soit<sup>22</sup>... C'est dire si la Chose inscrit le paradoxe au cœur même de l'économie libidinale, donc du désir comme essence de l'homme !

Que cette inscription, il revienne toujours à un certain signifiant d'en témoigner, ce n'est rien de moins que ceci qui donne à l'art, à la science et à la religion leurs fonctions respectives, toutes ces fonctions étant versées par Lacan au compte de la « sublimation »<sup>23</sup>. Mais ne nous aventurons pas plus loin, nous risquerions de perdre de vue Granel. Insistons plutôt sur ce qu'il nous suggère, à savoir que, à

---

19. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, § 7 C, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 47.

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 133.

21. *Ibid.*, p. 142.

22. *Ibid.*, p. 146.

23. Cf. *ibid.*, p. 155 sq.



l'image de ces substances réfractaires l'une à l'autre, qui ne daignent se mélanger que si on les élève à une certaine température, c'est uniquement à condition de les rapporter à la phrase inouïe de Granel et à tout ce qu'elle recouvre, que l'on se sentira autorisé à « rapprocher » l'une de l'autre au point de les confondre, la chose-même phénoménologique et la Chose psychanalytique. Disons cela autrement : s'il y a lieu d'imaginer une rencontre effective entre Heidegger et Lacan par-delà leur *Ent-fernung* réciproque, cette rencontre ne saurait résulter que des relations que l'on serait tenté de nouer non pas directement entre leurs doctrines respectives, mais entre ces doctrines elles-mêmes *et* la phrase inouïe de Granel. En tout cas, s'il y a un sens à faire se recouvrir l'une l'autre la chose avec un *c* minuscule et la Chose avec un *C* majuscule — *das Ding* et *die Sache* — en tant qu'elles représentent, chacune dans son genre, une cause d'avivement pour la *psychè*, c'est non seulement parce qu'elles incarnent l'une comme l'autre une *obligation* surgissant d'un *manque* — ce que dit *explicitement* la phrase de Granel —, mais aussi, et surtout, parce qu'elles requièrent l'une le travail du phénoménologue, l'autre celui du psychanalyste, *avec la même urgence* — ce que la phrase de Granel exprime pour sa part *implicitement*.

Or voilà que cet implicite va devenir explicite quelque temps plus tard — je veux dire : dans le texte inachevé de Granel sur Dante. Telle est du moins l'hypothèse que je voudrais, pour finir, soumettre à votre appréciation, afin, si je puis dire, que la Chose freudienne de Lacan ne puisse enfin jouer le rôle qui est le sien dans l'appréhension de l'essence de l'homme (Granel en avait encore une certaine prévention en 1990) qu'à partir d'un chemin proprement phénoménologique, celui-là même que Granel accomplira justement de lui-même, très peu de temps avant sa mort. Car c'est bel et bien à ce moment-là que *La Chose, tenue en bride par sa réflexion jusque-là, va lui apparaître comme étant la chose-même*, ainsi qu'en témoigne avec éclat la toute fin du texte publié sous le titre « Un désir d'enfer » !

À la fin d'« Un désir d'enfer », la Chose freudienne, c'est-à-dire lacanienne, apparaît. Mais avant d'ouvrir *Apolis* et pour mieux refermer *Études*, je voudrais encore une fois revenir sur ce que je vous avais dit tout à l'heure, à savoir que « Lacan et Heidegger » nous réserverait quelques surprises.

Qui lit la conférence de l'Unesco ne peut pas gommer de son esprit le fait que Granel est un phénoménologue « heideggérien ». Si hétérodoxe qu'il ait été, sa phénoménologie ne laisse pas de démontrer que Heidegger aura été la grande affaire de sa vie, et ce jusque dans sa critique profonde et originale de Husserl, où moi-même j'ai eu tant à apprendre lorsque j'étais plus jeune et qui, encore aujourd'hui, quand il m'arrive de me replonger dans sa thèse sur la perception et le temps, me transporte aussi bien par la beauté de son écriture que par l'acuité de ses intuitions philosophiques. Eh bien, cette phénoménologie a ceci de particulier que l'on s'y attend toujours (peut-être un peu naïvement) à ce que Granel effectue une approche heideggérienne des objets qu'il se donne à penser, y compris de ce texte

lacanien qui l'aura tant impressionné à la fin, en projetant par exemple, dans le cas de Lacan, sur ce « sujet de l'inconscient » dont traite le psychanalyste, ce qui relève plus exclusivement du *Dasein* en tant qu'ouverture à l'être. Je crois que c'est ce que l'on aurait tendance à penser (à imaginer) de prime abord. Et de fait, la conférence de 1990 se trouve tout entière davantage consacrée à Heidegger qu'à Lacan, surtout pour ce qui est de la question du langage où, comme je l'ai rappelé tantôt, le § 34 d'*Être et Temps* est directement sollicité en appui à sa compréhension d'une phrase de *L'Étourdit*.

Et cependant, ne voilà-t-il pas qu'à la fin de sa conférence, Granel ose un renversement — et ce renversement est proprement bouleversant. En effet, une fois exposée son approche heideggérienne de Lacan, Granel, comme s'il cherchait intuitivement à *dépasser* cette approche, en vient à se livrer à, ou en tout cas à prôner, une approche lacanienne de Heidegger ! Seconde approche, qui arrive en quelque sorte non pas pour redoubler ou prolonger la première, mais bien plutôt pour *décaler* sa propre manière d'envisager le phénomène de l'historico-politique dont j'ai rappelé tantôt qu'il occupait tout son esprit à l'époque. De cela, je vois deux signes éclatants, qui certes pourraient paraître à première vue anodins, mais qui, à la réflexion, sont loin de l'être. Voici, pour commencer, ce que Granel avance au terme de son parcours : s'agissant des rapports de filiation entre science et psychanalyse dont parle Lacan, Granel, qui n'a manifestement pas oublié qu'il avait d'entrée de jeu pris fait et cause pour Lacan en raison de sa mise en relief de cet « oubli du Dire » qui se cache derrière ce qui est dit dans tout ce qui s'entend, Granel écrit : « Et si cette pente du dit lacanien [il s'agit donc du discours qui affirme un lien de filiation entre science et psychanalyse, le “sujet de l'inconscient” ayant pour Lacan partie liée avec ce qu'il appelle lui-même le sujet de la science], si cette pente du dit lacanien fait question, écrit donc Lacan, c'est, je crois bien, que derrière elle précisément reste oublié le dire infiniment plus orgueilleux — historiquement et logiquement — qui cependant y agit [...]. Cette haute prétention [...] ne vise à rien de moins à une sorte d'analyse de la civilisation occidentale, dont la visée (comme toujours en analyse) ne peut être autre que “la restitution de la continuité des motivations du sujet”<sup>24</sup>. »

Comment ne pas voir que Granel pointe ici tout l'intérêt qu'il y aurait à se lancer dans une analyse — au sens proprement *psychanalytique* du terme — de la civilisation occidentale ? Irions-nous même jusqu'à penser que cette « analyse » (visant comme telle à la levée des *symptômes* et à la traversée des *fantasmes* qui donnent au monde qui est le nôtre sa *forme essentielle*, sa « formalité existentielle », comme Granel l'appelle aussi), penserions-nous que cette « analyse », donc, se serait substituée, dans son travail, à l'analyse déjà tentée de la civilisation occidentale — au sens, cette fois, de la « déconstruction » telle qu'elle a déjà été mise en œuvre dans certains textes d'*Écrits logiques et politiques* et de *L'Époque*

---

24. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 62. Granel cite ici, en commettant au passage une erreur, une phrase de *Fonction et champ de la parole et du langage*, cf. *Écrits I*, Paris, Seuil, coll. « Points-essais », 1999, p. 256. Lacan parle en effet de « la restitution de la continuité *dans les* motivations du sujet ».

déjouée ?

Penser cela serait sans doute trop risqué. En tout cas, la disparition de Granel, qui a brutalement interrompu sa réflexion en cours, ne permet pas de trancher la question. Il n'empêche que cette question se pose et elle se pose avec d'autant plus de légitimité qu'il existe, me semble-t-il, dans son texte, un deuxième signe plaidant en faveur de la pertinence de ce « projet ». Granel, en effet, entend *in fine* expliquer ce que le projet analytique ambitionnerait d'accomplir dès lors qu'il s'appliquerait à l'historico-politique. Dans une deuxième phrase, très longue et très alambiquée, Granel évoque le sort d'une humanité occidentale malade de sa *névrose* cosmologique-ontologique. Ce vocabulaire nosologique est, chez lui, inédit. Et il promet comme une sortie de route freudienne, si la route empruntée jusque-là était bien celle d'une phénoménologie d'influence, voire d'obédience, heideggérienne<sup>25</sup>. Car que fait encore Granel quand il se félicite que le questionnement de Lacan, c'est-à-dire son retour à Freud, ait eu pour « ambition [...] de reconduire à sa mesure non seulement tel homme, arraché à son mythe individuel [ça, c'est ce que fait la clinique psychanalytique, ou l'analyse dans le quotidien de sa pratique], mais encore [et c'est peut-être bien cela, cette tâche supplémentaire, en tout cas cette tâche qui excède celle, bien connue, du praticien de la psychanalyse et qui renvoie à une tout autre espèce de “thérapeutique”, c'est peut-être cela que Granel aurait tenté d'accomplir si le temps lui en avait été donné], mais encore, dit donc Granel, l'humanité occidentale, guérie de sa névrose cosmologique-ontologique, que l'imaginaire en soit “philosophique” ou “scientifique”<sup>26</sup> » ? Ce qu'il fait, je crois, c'est, en reconsidérant son propre chemin de pensée si marqué jusque-là par l'intelligibilité des phénomènes que lui avait fourni « l'histoire de l'être », de faire fond si je puis dire sur le moyen qui lui semble le plus à même de *déplacer* — je ne dis pas de renverser, ni même de subvertir, mais seulement de déplacer — le cadre à l'intérieur duquel Heidegger avait pensé « historiquement » la civilisation occidentale. Ce moyen, il est vrai qu'il l'avait *cherché* auparavant chez Hume ou chez Gramsci. Ici, il semble peut-être enfin le *trouver* chez Lacan.

Penser la civilisation occidentale, non seulement l'historico-politique, mais le social, la culture, le

---

25. Cette perspective pour lui inédite, Granel la rattache à Lacan, mais est-elle bien à l'origine celle de Lacan ? N'est-elle pas d'abord celle de Freud ? N'est-ce pas Freud qui, le premier, se sera servi de catégories désignant des pathologies individuelles afin de mieux comprendre ce qu'il en est de la *Kultur* ? Il ne fait, en tout cas, aucun doute que Freud a écrit dans *Le Malaise de la culture* ce à quoi Granel, peut-être à son insu, fait écho : « Si le développement de la culture ressemble tant à celui de l'individu et travaille avec les mêmes moyens, ne serait-on pas fondé à diagnostiquer que maintes cultures — ou époques de la culture — peut-être l'humanité tout entière — sont devenues “névrosées” sous l'influence des tendances de la cultures ? » Freud est aussi celui qui rappelait (souvenons-nous toujours de cette mise en garde) que dans tout cette affaire, « il faudrait être très prudent, ne pas oublier qu'il ne s'agit pourtant que d'analogies et qu'il est dangereux non seulement pour les humains, mais aussi les concepts, de les arracher à la sphère dans laquelle ils ont pris naissance et se sont développés » (*Le Malaise dans la culture*, trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, p. 87). Granel aurait-il été prudent ? Aurait-il entrevu le danger ? Là aussi, il nous est impossible de répondre.

26. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 63.

savoir également, et penser tout cela en termes *analytiques* : Granel ne nous annonce-t-il pas qu'il souhaite ainsi répondre lui-même de l'« ambition » de Lacan ? Une chose est sûre : il aura souhaité répondre à Lacan, une dizaine d'années après la disparition du psychanalyste. Et c'est bien ce qui, dans sa conférence de 1990, me frappe personnellement le plus : qu'un signe ou deux y entrouvrent une perspective de pensée qui a en elle-même — et qui aurait eu peut-être avec Granel — tout l'avenir devant elle. Malheureusement, comme la conférence de ce dernier s'achève sur cette elliptique indication, nous n'en saurons pas plus...

Sauf que Granel reviendra quelque temps plus tard sur « la trajectoire de l'Occident <sup>27</sup> » — cette dernière locution, empruntée à Jean-Luc Nancy, faisant, et ce n'est pas du tout par hasard, l'objet d'une thématisation dans le second texte de Granel où il est question de Lacan (la référence porte alors surtout sur le Séminaire XI de 1964, intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*). Permettez-moi donc maintenant d'aborder cet autre texte de Granel, même si je ne le ferai qu'au pas de charge, le temps qui m'était imparti ayant été pulvérisé.

Il s'agit là d'une lecture du chant V de l'*Enfer* de Dante. Cette lecture commence une fois encore par une invocation d'Heidegger, plus exactement par une citation du § 31 d'*Être et Temps*. Voilà ce que semble devoir inspirer à Granel la discussion qu'il engage, au début de son texte, avec Nancy. Granel souhaite en réalité s'expliquer avec un texte de Nancy intitulé « L'art, fragment » et paru dans la revue *Lignes* en 1993 ; cet écrit traite du « sens » — ce sens étant, si l'on en croit Nancy, « donné comme le “don” même de l'existence <sup>28</sup> ». Autant dire que ce sens se doit d'être non seulement coextensif au monde, mais produit par le monde, et ce dans la mesure où l'existence dont il est ici question n'a d'autre structure fondamentale que celle du *Dasein*, c'est-à-dire l'être-au-monde. Granel, toutefois, entend mettre ce sens, cette acception du sens, à l'épreuve de quelques passages de la *Divine comédie* de Dante, à commencer par le fameux premier vers de l'*Enfer* — « *nel mezzo del cammine di nostra vita* » — que Granel déclare comprendre de la manière suivante : être au milieu de sa vie, cela ne veut absolument pas dire qu'on est à mi-chemin de la durée de son existence, au mitan d'une durée de vie, mais bien plutôt qu'on est toujours déjà jetés au milieu de cette *ouverture* qu'est dans son fond l'ek-sistence. Et que c'est toujours de là, ou à partir de là, qu'il nous est donné de nous *exprimer* en tant que *Dasein*.

Ainsi, comme à son habitude, Granel débute-t-il son article en portant l'accent sur la problématique du *Dasein*. Mais il le fait justement pour faire trembler cette problématique. C'est du reste ce que Granel a *toujours* cherché à faire : bousculer le questionnement heideggérien, en raison et non pas en dépit de sa validité, et ce non pas tant pour le remettre en cause, mais pour en décaler l'axe, et l'axiologie, pour en

---

27. G. Granel, « Un désir d'enfer », in *Apolis*, *op. cit.*, p. 137.

28. Cf. *ibid.*

décentrer le centre par où l'intelligibilité a lieu. Qu'est-ce à dire ? Qu'en prenant son départ dans Heidegger, Granel vise chaque fois à faire bouger la ligne heideggérienne, comme il l'avait fait au commencement avec Husserl, ou comme il l'a fait plus tard avec Wittgenstein, ou comme il l'a fait ici ou là avec Derrida. Et ce qui l'intéresse le plus dans cette démarche, c'est ce qui lui donne les moyens de l'accomplir. Or, ici, ce qui permettrait de faire bouger la ligne heideggérienne, c'est-à-dire ce qui viendrait à subvertir le point de départ que s'est donné Granel, c'est un mot qui surgit dans le Chant V de l'*Enfer* de Dante. Ce mot est : « désir ». Or, pour aborder le sens de ce mot, mieux : pour toucher à cette *chose* qui va peut-être « plus loin » ou « plus profondément » que ce à quoi renvoie le terme d'ek-sistence, il faudrait commencer par introduire dans cette ek-sistence elle-même, dans la spatio-temporalité du *Dasein*, le vecteur désirant, la tension désirante, et se demander en conséquence si l'être-au-monde ne serait pas, avant même que d'être un héraut du *souci*, un *être de désir*. C'est à ce titre-là que Granel s'est intéressé à Dante et interrogé sur ce que ce poète est en mesure de nous apprendre quant au désir, une fois qu'on l'appréhende sous son nom de Chose<sup>29</sup>, qui est en langage-Granel : *destin d'Éros*<sup>30</sup>, et en langage-Lacan : *jouissance*.

À quoi cette interrogation conduit-elle Granel ? Peut-être à aller le plus loin possible dans la remise en question du « rang et du rôle du langage<sup>31</sup> », comme il disait dans « Lacan et Heidegger ». Dans ce premier texte en effet, le rang et le rôle du langage chez Lacan était encore interprété à la lumière du § 34 d'*Être et Temps*, c'est-à-dire de la relation entre la *Rede* et la *Sprache*, entre le parler (ou le discourir) et la langue, entre un « existentiel », donc, et un « être-sous-la-main ». Dans le texte sur Dante, il n'en est plus question : on s'éloigne à grands pas de la mise en lumière du sens par celui qu'il est convenu d'appeler « le premier Heidegger » — sens qui vaut comme « explicitation » de l'être-au-monde, ou « articulation » de la compréhension de l'être par le *Dasein* — ; et l'on s'en éloigne d'autant plus rapidement que quelque chose d'inédit a surgi dans le texte de Granel, quelque chose qu'il faudrait d'autant moins s'empresse de rattacher au « deuxième Heidegger », celui d'*Acheminement vers la parole*, qu'à ce Heidegger-là justement il ne fait à aucun moment allusion.

C'est que telle est l'essence du désir que rien ne peut la saisir, sinon une *certaine articulation* qui, parce que la *vérité* du désir est en tant que telle indicible, ou du moins, parce qu'elle ne peut jamais être dite « entièrement » — elle ne peut être, selon Lacan, que « mi-dite » —, ne saurait se produire que dans l'espace singulier du poème et comme poésie. Ainsi, quand il s'agit de l'articulation signifiante du désir, c'est seulement à la *poésie* qu'il appartient de pouvoir donner au langage « son rang et son rôle ». Seule la

---

29. La mise en majuscule de la Chose est visible à deux endroits du texte : p. 138, au début du commentaire sur le désir chez Dante et à la dernière phrase (de ce commentaire comme du texte), p. 146.

30. *Ibid.*, p. 138, p. 140.

31. Cf. G. Granel, « Lacan et Heidegger », *op. cit.*, p. 59.

poésie est habilitée à faire cela, parce qu'il n'y a en elle rien qui puisse objectiver le désir : il y a même tout ce qu'il faut pour le subjectiver. C'est par la poésie, c'est uniquement par l'usage poétique du langage que le désir réussit à manifester sa vérité. Il est même demandé à la poésie de le faire, par quoi elle offre au langage son plus beau rôle.

Cela, Granel le sait éminemment, et c'est pourquoi son texte se présente comme l'exégèse attentive d'un poème dont ce n'est pas le moindre des mérites que de tenter de répondre à la question suivante : le désir dépend-il d'une mémoire qui le ravive comme on rouvre une blessure ?

Il arrive, on le sait, que le désir s'intensifie au feu de la mémoire. Mais cette mémoire, en quoi consiste-t-elle ? Ou plutôt, de quel ordre est-elle ? La réponse est qu'elle est de l'ordre de la *narration*. Il faut en effet que le désir se découvre une *histoire*, et que cette histoire — son histoire propre — lui soit racontée, si l'on veut que le désir justement se ravive, c'est-à-dire se saisisse de soi en s'éveillant à lui-même, à cette sienne vérité dont on ne dit jamais qu'une part. Il n'y a jamais d'amour, il n'y a même jamais de destin d'Éros, sans que cet Éros se prête à une « articulation » qui, de *force* qu'il est, en fait une *forme* signifiante. Cette articulation est l'apanage d'une certaine parole, celle-là même qui, en poème, « parolise » le désir. Il n'y a pas de désir qui puisse *tenir* — il ne tient jamais que par la forme qu'il prend dans la parole — sans cette reprise de la parole, sans sa propre reprise dans la parole qui le dit. Parole, on l'aura compris, qui ne saurait être objectivante, si c'est justement de cette « parolisation » que procède la *subjectivation* du désir.

La parole en jeu dans ce « ré-avivement » du désir est exclusivement la parole du poème. C'est ce que Granel soutient clairement, et avec force, dans « Un désir d'enfer ». C'est en tout cas ce que j'entends dans ce très beau passage que je souhaite vous restituer dans toute sa longueur, pour autant qu'il y est dit quelque chose de fondamental, à savoir qu'habiter poétiquement la terre, pour l'exprimer avec Hölderlin, cet acte éminemment *esth/éthique*, commande essentiellement de descendre, à l'instar d'Orphée, « sous la terre », là où le désir *se terre*, mais en suivant chaque fois la pente du *récit de la mémoire*, si tant est que revienne à la mémoire la charge suprême de « ré-aviver » le désir toujours déjà enfoui dans le cercle de son « enfer ». Quelle mémoire ? Je l'ai dit : la mémoire qui, loin de s'épuiser à se retourner sur ce qu'elle cherche à se rappeler en vue de se le *remémorer* ou de le *répéter*, vise bien plutôt à l'*élaborer* (à le « perlaborer », dira même Freud, cité par Granel via Lacan), c'est-à-dire à le mettre en œuvre dans un récit articulé — ou à narrer son pathos, comme dirait pour sa part Michel Henry.

Car, *qu'on désire reste enfoui sous ce que l'on donne et dans ce que l'on en reçoit* — et c'est pourquoi il importe d'arracher le désir à son enfouissement naturel, et en quoi, aussi, la subjectivité *comme désir* s'apparente d'abord, c'est-à-dire avant de se présenter à découvert dans cet « être-au-dehors » que Heidegger appelle *Da-sein*, à un surgissement s'évanouissant au travers d'une fente, à un *clignotement* de présence entre deux représentations de soi-même.

Ce qu'il faut donc, c'est pouvoir déjouer le miroir aux alouettes dans lequel le désir se laisse prendre et se donne pour ce qu'il n'est pas. Est-ce la tâche du psychanalyste ? Certes, mais cette tâche est aussi celle du phénoménologue. Écoutons bien Granel : « Tout autre est la mémoire où seul le récit nous fait descendre, sous la terre, et si péniblement que le suivre est en vérité 'un enfer'. Cette mémoire-là n'est jamais vive (aussi ne peut-on en réactiver la vie), *parce que* ce dont elle cherche le savoir en remuant les Achérons n'a jamais été 'en acte' (encore qu'il s'agisse d'un 'passage à l'acte' : l'amour, le baiser sur la bouche : "*la bocca mi baccio tutto tremante*"). Il s'agit pourtant bien d'une mémoire qui "ré-avive", mais comme se 'ré-avive' une blessure. Il s'agit d'ouvrir la bouche (ce qui veut dire en bon français *parler*, ainsi qu'en témoigne le négatif : "il n'a pas ouvert la bouche") afin que par cette fente, cruellement rouverte, ressorte ce qui par elle s'était infiltré, et, en s'infiltrant, révélé un instant, mais comme une sorte de 'saisie évanouissante'. Ouvrir cette fente pour y laisser entrer la révélation du désir ("ce quelque chose dont l'aventure dans notre champ semble si courte", comme dit Lacan, et qui est néanmoins indestructible), ou la rouvrir par la chirurgie têtue de la parole. Dans les deux cas (ou dans les deux sens), il s'agit moins d'une opération de notre part que de laisser se faire "la fonction de l'inconscient". / Mais qu'est-ce donc enfin 'ce quelque chose' ? Et si désir il est, comment la fonction de l'inconscient, qui en a bien d'autres, prend-elle la forme de ce que nous nommons 'désir'<sup>32</sup> ? »

Eh bien, à lire la suite immédiate de ce texte, on apprend que si le désir donne sa forme à l'inconscient c'est d'abord, et surtout, parce que son site n'est autre que le corps. Corps percevant ? Loin s'en faut ! En récusant le corps percevant, Granel se sera déporté au plus loin de lui-même. Car enfin, si l'on admet que le désir plonge sa « racine » dans le corps, c'est seulement dans le corps *charnel*, donc *souffrant et jouissant*, que le désir peut encore réussir à « se ré-aviver ».

Autant dire que la mémoire du désir (une mémoire qui ne remémore pas mais ré-avive) *est* la chair elle-même et comme telle. À telle enseigne que cette mémoire particulière n'est jamais « en acte » (elle est au contraire toute en puissance, elle est cette puissance même, cette potentialité, que la chair *est* toujours et partout pour le corps) ; elle n'est jamais en acte, même si elle passe constamment « à l'acte » dans le processus de ré-avivement, le corps ne cessant jamais de s'éprouver charnellement, fût-ce dans l'inaction la plus complète.

Certes, sans corps il n'y aurait pas de désir, mais pour qu'il y ait du désir, il est encore besoin d'une condition supplémentaire. Cette condition supplémentaire est aussi importante que la condition ontologique qui plonge la racine du désir dans le corps charnel. Cette seconde condition, désignons-la du nom de *poétique*. En effet : ce qu'il faut en plus — je l'ai du reste déjà indiqué —, c'est que la parole prenne en charge de ré-aviver le désir à même le corps charnel qui lui donne d'être, à même donc cette

---

32. G. Granel, « Un désir d'enfer », *op. cit.*, p. 144-145. Granel, qui cite le Lacan du Séminaire XI (p. 33 et 49-51), renvoie au texte de Freud *Remémoration, répétition, perlaboration*, qui date de 1914.

*fente* qui en abrite le secret, qui en est la mémoire. C'est cela, le poème. C'est là tout le rang et le rôle du poème : de pouvoir être la mémoire non mémorielle du désir, de pouvoir être l'instance qui ré-avive le désir dans son « terreau » ou dans son « enfer », c'est-à-dire dans le corps en tant qu'il n'est pas le « corps propre » des phénoménologues, qu'il n'est pas celui de la perception, mais cette *chair du désir* qui se fait inmanquablement fente ou blessure (Lacan dirait manque-à-être) sous la chirurgie têtue de la parole qui le dit.

Alors, est-ce sur cette « vérité »-là que s'achève « Un désir d'enfer » ? Précisément, ce texte s'achève, ou pour mieux dire s'inachève, en assignant, de manière hélas ! encore trop allusive, et peut-être sans même que Granel en ait été pleinement conscient, un sens nouveau, et pour ce dernier sûrement inédit, à cette « chose même » qu'il ne s'était pas fait faute de désigner quelques années plus tôt, dans « Lacan et Heidegger », de ce nom admirable : *ce à quoi nous ne pouvons que manquer et qui nous oblige*.

Qu'est-ce qui nous obligerait, à présent ? Rien d'autre que La Chose, au sens de Lacan. Ce à quoi nous ne pouvons que manquer est ce qui s'évanouit dans son saisissement même : le désir. Et ce qui nous oblige en même temps est la jouissance qui à la fois est cause de ce désir et raison de sa plus sûre annihilation. Ce que nous ne pouvons que manquer alors même qu'il nous oblige nous relie donc à la cause même de notre désir, tout comme il se trouve — je cite ici Granel — que « quelque chose relie l'attache d'une épaule, une distribution de couleurs, une formule algébrique ». Ce sont là, ajoute-t-il enfin, « autant de fragments de “La Chose” », locution idiomatique que Granel emprunte à Lacan et qu'il traduit aussitôt dans son idiome phénoménologique propre — qui doit tant à Heidegger — par la formule suivante : « autant de formes de la formalité existentielle<sup>33</sup> ».

Qu'est-ce à dire ? Qu'il n'y a pas d'existentialité, de formes articulées de l'ek-sistence, sans que l'articulation même de son sens ne se fasse *au nom de La Chose*, c'est-à-dire de ce quelque chose = x qui, en nous obligeant toujours déjà par le manque auquel il nous expose, fait de chacun de nous un être désirant et, plus encore, un *corps parlant*.

Tel est, me semble-t-il, le point d'arrivée du chemin que Granel aura accompli vers la fin de sa vie, un chemin qui, via Lacan, l'aura conduit somme toute assez loin de Heidegger. On peut bien présumer qu'une nouvelle distribution des cartes, une seconde navigation auraient été sérieusement envisagées une fois ce cap dûment franchi, mais nous ne saurons jamais ce que Granel en aurait décidé. Nous n'avons déjà aucune idée de la forme définitive qu'il aurait donnée à « Un désir d'enfer », ce texte qui, à tant d'égards, anticipe des recherches futures. Il n'empêche : à la lecture de ce dernier texte, en dépit ou en raison de son inachèvement, on s'aperçoit nettement combien cette nouvelle aventure l'avait tenté, qu'elle

---

33. *Ibid.*, p. 146.



avait même fait plus que le tenter. Si ce texte le suggère, ce n'est toutefois qu'à la condition que, de la même façon que le poète ouvre la bouche pour chanter, nous rouvrions par la parole pensante toutes les fentes au travers desquelles se révèle le désir, ainsi que je me suis efforcé de le faire aujourd'hui parmi vous.

*Paul Audi*