

« Le signifiant oblige... »

Isabelle Dhonte-Medan

Nous avons été conviée à reprendre, à repenser les apories, les questions dites puantes dans la perspective de notre *spécification de bord* ayant comme appui le texte de Ch. Melman. Or, nous ne pourrions les aborder que par le biais du beau pour autant que l'expérience du beau ne constitue « la vraie barrière qui arrête le sujet devant le champ innommable du désir radical... C'est évidemment parce que le vrai n'est pas bien joli à voir que le beau en est, sinon la splendeur, tout au moins la couverture ».¹

Voilà la double face de Janus. Ce pourrait être une définition du signifiant dans le renvoi de deux termes ; l'un voile et dévoile l'autre dans sa différence. Naturellement, me vient cette question posée ainsi : « être » analyste, c'est bien beau, mais qu'est-ce que cela implique ? Nous savons que le signifiant tient le fantasme dans ses filets, donc, si être analyste c'est savoir-faire avec le signifiant, avoir un rapport moins coincé, un peu plus éclairé avec lui, nous rejoignons, cependant, le dire de Lacan « Il n'y a pas de formations d'analyses, il n'y a que des formations de l'inconscient ».

Dès lors comment aborder ce champ si ce n'est par un travail autour du

1. J. Lacan, in *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, 4 mai 1960, p. 256.

signifiant. Comment le signifiant s'est-il imposé et s'impose-t-il encore dans la pratique ? Le signifiant est-il une discipline ? Peut-on justifier de poser les choses ainsi ? « Être » analyste, est-ce de l'ordre du signifiant, c'est-à-dire un signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant qui, lui, ne le représente pas ?

Bien sûr, pour trouver trace du signifiant, on pourrait remonter à l'Égypte ancienne comme le remarque Freud autour de l'ambivalence du mot « sacré » ou aux dialogues de Platon comme le pointe Lacan. Mais, la saisie, le dévoilement de son tranchant, sa matière, son terreau, passe, notamment, par l'intuition de Freud pour l'importance dans l'inconscient de deux types de parole ; *logos* et *mûthos*. Lacan articule l'implication des deux, et, dans son travail même de lecture de Freud, il « présente », c'est-à-dire, il rend présent, actif, la structure qui donne toute l'épaisseur selon la définition freudienne de « ce qui donne à penser » : le signifiant. Les effets furent une coupure épistémologique au niveau de la notion de sujet, de la conception du temps et de la langue.

Pour désigner différents faits de parole, les grecs avaient plusieurs termes dont les principaux étaient *logos* et *mûthos*. Saisir leur définition n'est pas aisée dans la mesure où l'usage opérera un retournement du sens. C'est le travail du philologue allemand Walter F. Otto, *Essais sur le mythe*, travail remarqué en son temps par Heidegger, qui nous révèle ce mouvement. Ainsi *logos* qui donnera *legere* au sens de rassembler, signifie d'abord, le tri, et donc l'attention, la précaution : « c'est la parole en tant qu'elle est pesée, mûrement réfléchie et en tant qu'elle vise à convaincre ». *Mûthos*, « c'est l'histoire conforme à l'être...C'est une parole qui renseigne objectivement sur la réalité du passé et fait autorité...Mais on comprend du fait de ce passé, d'autant plus sacré qu'il est ancien, comment ce mot, mythe, prend peu à peu le sens de *fabula*. » On perçoit cependant dans ce double mouvement du sens, une alliance interne de ces deux états de la parole.

Pour le moment, je mets de côté les débats entre mythe et philosophie et entre mythe et religion tant il apparaît aujourd'hui que le mythe eut sa part dans chacune de ces conceptions du monde². Je ne parlerai pas du mythe utilisé par certaines idéologies politiques mais, pour ce qui nous intéresse et en suivant Lacan, du *mythe individuel du névrosé*.

Du travail du philologue, deux aspects des mythes peuvent retenir

2. Heidegger, cours de 1951-52, *Was heisst denken ? Qu'appelle-t-on penser ?*

l'attention. D'une part, une position ambivalente de l'esprit par rapport à celui-ci : « Notre sentiment et notre conduite ne peuvent se refuser à reconnaître une entité supérieure dont notre entendement, lui, ne veut rien savoir, ce qui fait qu'il admet volontiers les marques de respect accordées aux symboles, mais refuse la clarté explicite du mythe... Par ménagement anxieux pour notre tranquillité d'esprit, nous avons relégué le mythe dans le domaine de la fiction poétique. » D'autre part, la structure propre au mythe en fait le lieu d'origine de la parole. C'est en ce sens que l'homme est avant tout celui qui écoute. « La parole ne naît pas d'un Moi et de ses besoins d'expressions mais du rythme divin de toutes choses ; c'est à la rencontre de ce rythme que vient l'être de l'homme en ce qu'il a de plus éminent, sa parenté avec le divin. Si la parole est parole adressée, elle n'est pas adressée par l'homme à un autre, elle est dialogue entre ce que l'homme a de plus éminent et ce que le monde a de plus divin. » Donc, nous sont données, par cette recherche, des caractéristiques de *la langue comme mythe*. Une parole qui se fonde d'une adresse. Elle s'origine d'une écoute, d'un son rythmé. C'est une entrée dans la danse, c'est une parole qui se détache du besoin.

Freud avait déjà utilisé et interrogé « la puissance de vision du mythe » pour éclairer les conflits psychiques, leur ambivalence et donner assise aux interdits. C'est la réponse que l'enfant apporte à ses frustrations et aux questions de la vie qui semblent le menacer. Cette incitation, comme « pulsion de recherche », l'amène à travailler³, à questionner, à douter. Quant à ce qui engendre la parole, la clinique dont Freud fait état dans *Inhibition, symptôme, angoisse* pourrait se traduire par : impulsion, pulsations, pulsion. Impulsion de « l'urgence de vie », pulsations du cœur qui bat, bat la chamade et pulsions comme « concept limite entre psychisme et somatique, comme représentant psychique des excitations, issus de l'intérieur du corps »⁴. Freud nous dit rassembler ses observations dans l'exigence de construire une science. Comment la pulsion fait-elle structure ? Ainsi nous voyons au début du XXI^{ème} siècle converger différentes disciplines, études et découvertes au niveau de la langue et du langage mais avec des visées et des interprétations qui semblent s'opposer. Lacan, notamment, à travers le travail de M. Heidegger, F. de Saussure et du structuralisme va reprendre cette question. Il est évident qu'introduire aujourd'hui des mots comme mythe, parler de

3. S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989, p. 17.

4. S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », in *La Métapsychologie*, Paris, Gallimard, Folio-essais, p. 17.

Heidegger, faire référence au structuralisme ne va pas sans provoquer malaise ou agacement.

Heidegger se présente comme une dernière référence philosophique sur la voie du signifiant en raison du recentrement sur l'Être, d'une radicalisation du concept de temporalité et de la place qu'il accorde au langage.

Heidegger pose la question de l'Être non plus sous la forme d'une nécessité ou de ce qui suppose une vision de l'Être, il l'énonce sous une forme qui se veut dégagée de tout a priori « Il y a Être. » Le « je suis » n'est plus de l'ordre participatif ou de l'ordre de l'évidence mais de l'ordre de l'étonnement devant l'Être, et de l'étonnement d'être. Le « je » est moins un sujet qu'un lieu de l'Être : le Da-sein. C'est « Être-le-là » de l'Être comme le traduit Heidegger.

Être est associé implicitement au temps présent et par voie logique à la présence même. Le Da-sein a un rapport étroit au temps, il est l'ouverture du temps et non pas dans le temps. C'est le « là » de l'Être, l'étant comme être-au-monde. Le « là » a donc le double sens d'ici et de maintenant. La temporalité n'est plus la temporalité subjective de la conscience de Husserl, mais la temporalité même de l'Être qui dépasse le vécu subjectif du temps et révèle la nature temporelle de l'Être (synchronie et diachronie...) : « Cet appel – appel de l'Être à la sauvegarde de sa vérité- vient comme la projection où s'origine l'être-jeté de l'être-là . »⁵ Le Da-sein est donc le lieu de la réalité qui se rend compte du non-être, de l'absence absolue. L'homme est « jeté » dans la vie sans la surplomber parce qu'il sait que la mort le tient mais c'est ce qui, paradoxalement, constitue le lien aux autres et à la vérité « La mort, en tant que possibilité inconditionnelle signifie bien un esseulement radical ; mais alors même qu'elle isole, la mort, en tant que possibilité indépassable ne fait que rendre le Da-sein, en tant que Da-sein, compréhensif du pouvoir-être des autres. »⁶

La vérité, *a-letheia*, est le non-oubli de l'Être, celui-ci se voile et se dévoile, se voile en se dévoilant dans le langage. Heidegger repère un dédoublement de la langue, de là, son intérêt pour le travail de W.F Otto. Il écrit « La langue est le poème originel dans lequel un peuple dit l'Être. » Le mythe est un dire.

5. M. Heidegger, *Über den Humanismus – Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, p. 107.

6. M. Heidegger, *Sein und Zeit : Was ist Metaphysik ? – L'Être et le Temps : qu'est-ce que la métaphysique ?*, Trad. Corbin, Paris, Gallimard, coll. Essais, p.147. J'ai pris la liberté de rétablir le mot allemand *Da-sein* à la place de sa traduction « réalité humaine ».

Ainsi, Homère a donné aux grecs leur langue, avec leurs dieux, leur monde, leur histoire. Puis, il se tourne vers la poésie et se met à l'écoute de la langue. En 1959, il a cette formule « la parole parle » « la parole est parole pensante. »⁷ Pour Heidegger, le Da-sein est un lieu, une topologie de l'Être où l'Être peut s'expérimenter.

Bien sûr, on peut être frappé par le parallélisme des formules et des approches. Mais il ne s'agit pas ici de faire des procès de droits d'auteur mais bien de percevoir comment notre pratique se nourrit encore de ces travaux. D'ailleurs, Lacan lui-même donne le ton « Quand je parle de Heidegger ou plutôt quand je le traduis, je m'efforce à laisser à la parole qu'il profère sa signifiante souveraine. »⁸ Ironie ? Sans doute. Mais, on ne peut être que sensible au fait que le retour à Freud de Lacan soit emprunt des concepts de Heidegger, de certains signifiants pourrait-on dire.

Pourtant, ne nous y trompons pas, une coupure radicale, celle du structuralisme, vient séparer ces deux démarches. D'abord par le rapport tout à fait particulier qu'il entretient avec la science. Tout à la fois, la psychanalyse a « vocation de science » et le sujet « sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science... Qu'on saisisse là la marque à ne pas manquer du structuralisme. Il introduit dans « toute science humaine », entre guillemets, qu'il conquiert, un mode spécial du sujet, celui pour lequel nous ne trouvons d'indice que topologique, mettons le signe générateur de la bande de Moebius, que nous appelons le huit intérieur. Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet. »⁹ Cette définition « topologique » du sujet ne serait pas désavouée par Heidegger hormis le fait qu'est exclue toute référence transcendantale

Nous voyons ensuite comment l'implication de la notion de temps dans le langage, celle de l'être-au-monde comme être-pour-la-mort a une fonction dans la structure du sujet. Et puisque la question d'aujourd'hui est de souligner nos impasses et nos difficultés, je ferai état d'un texte de Lacan publié dans la revue *Ornicar* 17-18. Dans ce texte, Lacan aborde ce qu'il appelle *Le mythe individuel du névrosé* d'après deux observations rapportées

-
7. M. Heidegger, *Unterwegs zur sprache – Acheminement vers la parole*, Trad. Fr. Fédier, p. 34.
 8. J. Lacan, « L'Instance de la lettre dans l'inconscient », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 528.
 9. J. Lacan, « La science et la vérité », op. cit., p. 861.

par Freud ; celle de L'Homme aux rats et celle de la jeunesse de Goethe. Ce texte est difficile par la recherche de la « découpe » des concepts. Lacan dit lui-même s'appuyer sur Cl. Lévi-Strauss « initium d'une référence structurale en forme. » Ce dernier vient de publier, notamment, *Les Structures élémentaires de la parenté* et une introduction au livre de M. Mauss : *Sociologie et anthropologie*. Lacan reprend le concept de dédoublement pas seulement du côté du *Stade du miroir* mais par ce qui « ronge » littéralement le névrosé : endosser une dette, une annulation, une perte inscrite dans le mythe familial. Lacan développe le *complexe d'intrusion*¹⁰ ou « le plein sens du mythe de Narcisse : que ce sens indique la mort. » C'est une clinique du quotidien où le névrosé lorsqu'il se projette dans une possible identification à soi-même, à sa réussite, se dédouble en un autre qui l'annule. « Il se donne un substitut sur lequel doivent se porter les menaces mortelles. » ou « c'est l'aura d'annulation qui entoure le plus familièrement le partenaire sexuel qui a pour lui le plus de réalité. » Il est dans la position tragi-comique du jeune Goethe qui, face à son désir, comme un dieu se revêt des habits d'un pauvre hère pour affronter le commun des mortels. Si dans la paranoïa, il y a de l'Un dans l'Autre dans un délire à deux, dans la névrose il y a des uns, « un réseau mythique », dans l'Autre. Là, le traumatisme du dédoublement narcissique prend le pas sur le complexe d'Œdipe car il révèle mieux l'écart qu'ouvre le symbolique. Le complexe d'Œdipe boite le plus souvent du fait que le père est toujours un père carent, un père humilié, que le « nom-du-père » comme mythe, ne suffit pas à représenter « la plénitude de la valeur symbolique. » Cet écart du symbolique, cette anticipation du « Stade du miroir », « cette projection, rejette le sujet lui-même sur le plan d'une profonde insuffisance, et témoigne d'une fêlure, d'un déchirement originel, d'une déréliction, pour reprendre le terme de Heidegger. » Il introduit dans l'ordre signifiant qui privilégie la synchronie, une perte entre un sujet là et ce qu'il aura été de façon mythique. Le ton heideggerien rejoint et la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel et la pulsion de mort de Freud. Cette névrose d'échec ou « névrose de destinée » ou névrose obsessionnelle serait-elle une sorte de contre-don au don de la vie ?

Le structuralisme non pas comme schéma plaqué mais « comme pensée structurale en acte » c'est-à-dire en recherche de ce qui fait lien, travaille le langage pour en dénuder la structure et en faire ainsi la lecture. Le matériel

10. J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », in *Autres Ecrits* Paris, Seuil, 2001, p. 36-42.

de la psychanalyse n'est pas l'histoire du sujet ni une prise de conscience par le passage par la parole, mais bien que « cette parole soit entendue par quelqu'un là où elle ne pouvait être lue par personne ». Quand Lacan traduit l'article *Logos* de Heidegger, commentaire d'un fragment d'Héraclite, c'est en tant que vérité du sujet dans la langue qu'il s'y intéresse. On y voit comment *logos* est aussi bien l'expression humaine qu'une pensée, qu'un ordre qui sous-tend la diversité. Il y a une unité derrière ce qui se présente comme changeant voire comme contraire. *Logos* et *mûthos* se rejoignent. Le *logos* devient la parole qui fait autorité comme parole adressée mais malgré les avatars de cette adresse, le sujet ne renonce pas à maintenir ouvert le « clapet » de son désir. Cette unité de structure Cl. Levi-Strauss la nomme *mythème*. La liberté que Lacan prend pour traduire ce texte signifie que ce qui s'entend dans une langue peut s'entendre par déplacement dans une autre. Il n'y a pas de primauté d'une langue sur l'autre. Le signifiant comme expression de l'être du sujet appartient au langage. Il est son verbe. Il appartient à la science des signes. Une science qui prend en compte ce champ. Aussi s'étonne-t-il que Heidegger n'ait pas fait les mêmes observations que Freud : « les effets de *fading* qui spécifient le sujet freudien... nous mènent sur les confins où lapsus et mots d'esprit en leur collusion se confondent, où même là où l'élosion est tellement la plus allusive à rabattre en son gîte la présence, qu'on s'étonne que la chasse au *Da-sein* n'en ait pas plus fait son profit. Pour que ne soit pas vaine notre chasse, à nous analystes, il nous faut tout ramener à la fonction de coupure dans le discours, la plus forte étant celle qui fait barre entre signifiant et signifié. »¹¹ Cette coupure donne tout son poids au dévoilement, par la métaphore et à la métonymie, de la vérité du sujet c'est-à-dire de son désir. Ainsi, le signifiant oblige, comme « noblesse oblige » mais par sa logique, à remettre en cause toute une série d'évidences.

11. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 801.