



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

vol. 35 | 2016

Evidência, afecto e inconsciente

Le nœud et la terre

Guy Félix Duportail



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2609>

DOI : 10.4000/cultura.2609

ISSN : 2183-2021

Éditeur

Centro de História da Cultura

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 189-210

ISSN : 0870-4546

Référence électronique

Guy Félix Duportail, « Le nœud et la terre », *Cultura* [Online], vol. 35 | 2016, posto online no dia 06 fevereiro 2018, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2609> ; DOI : 10.4000/cultura.2609

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Le nœud et la terre

Guy Félix Duportail

Introduction

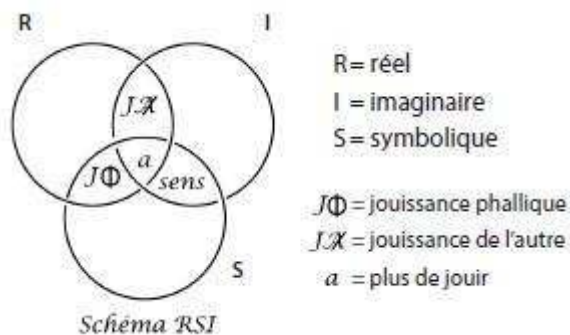
- 1 A la fin de son enseignement, à partir de 1972 et jusqu'à sa mort en 1981, Lacan se réfère de façon centrale à un objet topologique particulier: le nœud borroméen. Lacan disait que ce nœud lui allait comme une bague au doigt. Ce nœud, qui est à proprement parler une chaîne, car il lie ensemble trois consistances indépendantes, se caractérise par le fait qu'il suffit de la rupture de l'une quelconque d'entre elles pour libérer les deux autres. Entouré par de jeunes mathématiciens comme Pierre Soury ou Michel Thomé, Lacan, se passionne alors pour la topologie des nœuds. Il fait même du nœud borroméen la pierre angulaire d'un schématisation des concepts fondamentaux de la psychanalyse: le symptôme, le refoulement, les complexes d'Œdipe et de castration, mais aussi de catégories plus transversales comme le symbolique, l'imaginaire, le réel, ou encore l'objet « a » et le Nom du père.
- 2 Malgré cet engouement, force est de constater que le statut du nœud borroméen demeure incertain dans le monde analytique. Lacan refusa d'en faire un modèle au sens épistémologique du terme, car il considérait que les objets topologiques auxquels il se référait constituaient la structure même de l'inconscient. Aujourd'hui, chez ses disciples, l'opinion apparaît comme morcelée et connaît des positions antagonistes, comme, d'un côté, la critique ou même le rejet de l'orientation topologique terminale (Roudinesco, Žižek) et, d'un autre côté, l'objectivisme mathématique qui, lui, se détermine exclusivement en fonction des propriétés formelles des chaînes (Porge, Vappereau). Entre ces deux extrêmes apparaissent des positions médianes qui distinguent l'usage lacanien de la topologie de son usage mathématique *stricto sensu*, mais qui ne présentent pas davantage d'unité (Nasio, Dor).
- 3 L'enjeu d'un dialogue entre phénoménologie et psychanalyse peut être par là même délimité: en premier lieu une clarification du statut de la topologie analytique s'avère nécessaire et, en second lieu, dans l'esprit de la *Krisis*, une approche phénoménologique de la question devrait permettre d'intégrer la dimension du formel représentée par la

topologie, en évitant à la psychanalyse ce que l'on pourrait désigner comme une *crise de sens*. Crise de sens qui possède évidemment son originalité par rapport à celle des sciences de la nature, mais crise de sens malgré tout. Le symptôme le plus manifeste de cette crise, comme on peut le voir dans la littérature spécialisée, réside dans l'extériorité qui subsiste entre la clinique et les schèmes topologiques. On pourrait dire qu'ils sont utilisés la plupart du temps comme des « vêtements d'idées ». A cet égard, le séminaire XXIII, consacré au sinthome de Joyce, fait figure d'exception heureuse. Aussi, la tâche est-elle précise: elle ne peut être que celle d'une clarification phénoménologique de la topologie analytique.

- 4 Pour avancer dans la direction d'une resémantisation du formalisme topologique, je me propose, aujourd'hui, d'adopter une stratégie d'explicitation des schémas de Lacan. Je tenterai de faire passer le nœud borroméen d'un état initial de phénoménalité formelle pauvre, à celui d'une phénoménalité riche et matérielle, seulement implicite chez Lacan.

Réduire le nœud

- 5 La meilleure explicitation possible de la phénoménalité du nœud borroméen c'est bien évidemment de le soumettre à la réduction phénoménologique. Cette dernière est pour ainsi dire faite pour cela. Comme le dit Heidegger en 1927 : « (...) c'est précisément parce que les phénomènes ne sont, de prime abord et la plupart du temps, *pas* donnés, qu'il est besoin d'une phénoménologie ».¹ Nous ne retiendrons donc maintenant des schémas de Lacan que ce qui *se donne desoi-même des nœuds ou chaînes*. Cela étant, à contre-courant de l'opinion sur ces questions, nous sommes en fait par ce geste très proches de ce que Lacan préconise lui-même, quand il nous dit qu'il faut nous en tenir à ce qui nous est fourni par les objets topologiques, qu'il ne faut pas faire d'hypothèses, qu'il faut *être dupe des apparences*. C'est précisément ce que nous revendiquons: *être la dupe de l'apparence du nœud borroméen*. Or, qu'est-ce que cela donne l'apparence de la chaîne dans son dessin? *Cela donne des points et des trous, et même des points trous*. D'abord un point trou, au centre du nœud, que Lacan désigne par la lettre « a »; puis trois autres points, issus du chevauchement de deux cordes qui en coincent une troisième, et qui font ainsi *tenir* le nœud. Sur le dessin du nœud mis à plat, ces points conditionnent trois aires de jouissance situées autour du point trou central (JΦ, JA, sens), qui sont chacune délimitée par trois points, deux points de croisement et un point de serrage qui les bloque. Lacan appelle ce groupe de points un « point triple ».² Enfin, il y a les points trous que sont de surcroît chacune des consistances. Le rond du réel enserme en effet un trou, tout comme celui de l'imaginaire ou du symbolique:



- 6 Ce qui se montre dans le dessin est donc un effet de consistance entre des trous, le fait que des cordes se coincent. *Il y a consistance*. C'est cela l'événement du nœud borroméen: un serrage de cordes qui fait que trois trous tiennent ensemble par un même trou central. L'unité de sens phénoménal du coinçage des trous Lacan l'appelle *un point* et même un *vrai point*, par opposition au point d'Euclide, sans dimension. Le 10 décembre 74, lors du séminaire R/S/I, il dit même que le point central est *l'essence* du nœud.
- 7 Lacan accomplit – sans l'avoir énoncée comme telle, mais peu importe car c'est bien ce qu'il fait – une quasi réduction eidétique. *L'invariant des nœuds borroméens c'est le point trou central, et corrélativement, le coinçage d'un ensemble de trous périphériques par ce même trou.*
- 8 Or, comme les nœuds ne se font pas seuls, on peut se demander *qui vise*, et de quelle manière, la réalisation d'un nœud de ce type? Quel est le *corrélât* – subjectif ou asubjectif – de cet ensemble de trous enchaînés? On pourrait dire que c'est Lacan. Mais, en l'occurrence, *de quoi Lacan est-il le nom?* Mayette Viltard, dans sa réflexion sur le nœud borroméen généralisé, dit que c'est une *coupure fermée* qui produit le nœud, que c'est un trou engendré par le déchiffrement mathématique à partir duquel se constitue une chaîne.³ On songera encore aux générateurs de chaîne que sont les R-mouvements de Reidemeister dans la théorie classique des nœuds. Ce sont là des opérations répertoriées par les mathématiques. Mais, quand on dit, comme Lacan le fait dans R/S/I, que, le Père des noms, le père nommant, illustré par le trou tourbillonnaire du dieu sur le Sinaï, qui dit à Moïse *Je suis ce que je suis*, quand on dit par conséquent avec Lacan, en référence à la Bible, que le père des noms *est* le trou quatrième qui fait chaîne avec l'imaginaire, le symbolique et le réel, ou comme Lacan le fera un peu plus tard, que le quatrième rond est le rond du sinthome, nous quittons alors le formel pour le matériel. Nous voulons dire par là que nous avons des contenus, une référence. C'est d'ailleurs à partir de cette dimension référentielle du nœud que l'on peut se poser des questions spécifiquement analytiques: comment doit-on nommer le quatrième rond ? Comme rond du Nom-du-père ou comme rond du sinthome? Le revers de la médaille du formalisme mathématique apparaît donc dans le fait que *l'on ne sait pas de quoi on parle*, comme le suggérait avec humour Bertrand Russell. D'un autre côté, quand on se réfère aux objets que l'on connaît empiriquement, on méconnaît l'ordre formel (catégorial, discursif) qui les capture. Comment dès lors sortir de cette alternative aliénante?
- 9 Sur les traces de « *L'œil et l'esprit* »,⁴ une issue à ce dilemme pourrait bien consister à lire le nœud selon le paradigme de la peinture contemporaine. Chez Cézanne ou chez Matisse, par exemple, c'est la couleur qui engendre la forme. Transposé en langage philosophique, lire ou plutôt voir les ronds de couleur de Lacan comme des papiers colorés de Matisse, comme des tableaux en quelque sorte, cela revient encore à appréhender le nœud sous réduction, toutefois selon une réduction *infléchie* comme matérielle. Nous entendons par là une phénoménologie orientée non pas tant par la recherche des actes d'un ego pur que par l'élucidation d'un ordre immanent à la matière de l'expérience, ce que Husserl désignait dans ses *Recherches Logiques* comme un « a priori matériel ». ⁵ Par ce retour à un ordre intrinsèque à l'expérience de la matière borroméenne, nous nous demandons ce qu'il en est de la réalité matérielle du nœud.⁶ Or, que dire dans ce cas de la facticité dont l'ordre des points de serrage est issu?

De la chair comme archi-facticité de la chaîne borroméenne

- 10 Réduire la chaîne à sa facticité⁷ – là où s'entrelacent dans une même texture l'essence et l'existence des points – c'est ce que fait Lacan dans le séminaire sur le Sinthome, lorsqu'il décrit le vécu borroméen de Joyce qui sent son corps tomber comme une pelure. A ce moment de la vie de Joyce, le rond de l'imaginaire glisse entre les ronds du symbolique et du réel, et Joyce le ressent. Ou plutôt: Lacan perçoit l'ordre spatial topologique inhérent à l'expérience corporelle de James Joyce. Le sentiment d'avoir un corps ne va pas en effet de soi pour l'écrivain irlandais. Il lui faut écrire pour réparer ce décrochage de son « ego » (entendu comme l'idée de soi comme corps). « Chez Joyce, remarque Lacan, il n'y a que quelque chose qui ne demande qu'à s'en aller, qu'à lâcher comme une pelure ».⁸ Avoir un corps correspondrait du même coup à la consistance réussie d'un nœud borroméen à trois, lorsque le petit « a » est enveloppé par l'image d'un corps, elle-même bien nouée aux autres dimensions du réel et du symbolique. *Le sentiment d'avoir un corps serait donc topologiquement traduisible par l'élaboration borroméenne. Telle serait l'ordre spatial immanent à cette affection : le sentiment d'avoir un corps.*
- 11 *A parte subjecti*, la donation des points de consistance et des points trous n'irait donc pas, d'un point de vue matériel, sans le vécu d'un schéma corporel structuré sur un mode borroméen. La matérialité du corps coïncide ici avec une *expérience* de la matérialité, de sorte que c'est bien, comme le confirme l'exemple joycien, dans l'expérience du corps que l'on découvre son ordre topologique intrinsèque.⁹ Ainsi, la chaîne borroméenne se fait *écho dans le corps* entendu comme matière impressionnelle, ce que l'on dénomme la chair. Toutefois, cette expérience charnelle se limite-t-elle au sentiment d'avoir un corps? Essayons, en prenant appui sur la tradition phénoménologique, de poursuivre la description entamée par Lacan dans le séminaire sur le sinthome.
- 12 Comme on le sait depuis Husserl, la chair n'est pas inerte. Elle est à la fois esthétique et kinesthésique. Elle vit en permanence des sensations de mouvements de ses membres (*kinesthèses*), sensations qui sont celles du ressentir de l'être sensible lui-même qui, en même temps, est pris dans le monde. Kinesthèses qui concernent l'impression ou l'auto-affection du sentant s'accompagnant hors de lui-même au sein même du senti (selon l'exemple paradigmatique de la main droite qui touche la main gauche, et *vice versa*, ce qui exhibe la réversibilité du senti et du sentant). A la fin de son œuvre, Merleau-Ponty, sous le nom de *chiasma*, étendra même cette réflexivité ek-statique du sentir à l'Être sensible en totalité, si bien que le corps propre enlacera le corps du monde, et ne sera plus lui-même qu'une variante de la chair comme dimension ou chose générale, au-delà de la dualité sujet-objet. Avec le dernier Merleau-Ponty, l'extension de la chair au monde fait que celle-ci n'est plus exclusivement celle du corps propre, elle est plutôt celle d'un inconscient ontologique primordial, à distinguer bien sûr de celui de Freud.¹⁰
- 13 Avant même Merleau-Ponty, Husserl fit lui aussi de la chair, entendue comme le « sol » ou « l'Arche originnaire Terre » qui ne se meut pas, la condition de compréhension du repos et du mouvement des corps, à laquelle se rapportent tous les mouvements des corps dans l'espace. La Terre est, dit Husserl « un tout dont les parties – si elles sont pensées pour elles-mêmes comme elles peuvent l'être, en tant que fragmentées et fragmentables – sont des corps mais, en tant que « tout », n'est pas un corps ».¹¹ La terre originnaire de Husserl, à la différence de celle de Galilée, n'est donc pas un corps *dans* l'espace et le temps, elle les

précède logiquement, car elle conditionne l'espace et le temps, et donc le mouvement. La terre originaire de Husserl est donc déterminable, en un certain sens, comme chair et non pas comme corps. Ainsi, Husserl, avant même Merleau-Ponty, sépare la chair (qu'il désigne comme « arche Terre ») du corps propre, bien que le lien ne soit jamais rompu entre les deux.¹²

- 14 Husserl et Merleau-Ponty nous invitent donc tous deux à penser la Terre originaire ou la chair du monde comme la *condition génétique* de l'ordre sensible dont nos vécus corporels ne seraient que des cas particuliers. Vivre un corps de chair, cela reviendrait à participer à la chair du monde. Le plus intime communique alors avec le plus extime. A la lumière de cette avancée, l'expérience de la chair ne peut donc plus correspondre uniquement au sentiment d'avoir un corps.
- 15 A travers cette participation du corps au monde, la chair se révèle en effet comme *le socle ontologique* de mon corps. La chair n'est pas un étant que l'on pourrait intégrer dans un ensemble plus vaste, elle est l'être même de notre appartenance au monde. J'ai un corps, mais je suis au monde, et c'est en cela que je suis mon corps. Ainsi, déterminable et déterminée selon la structure de « l'être-à » caractéristique de l'appartenance ontologique, la chair doit-elle recevoir un *sens d'être* qui la distingue radicalement de l'objet spatial.¹³ Son statut ontologique est donc celui d'un existentiel. Plus près de nous, c'est ce qu'illustre encore la pensée de Jan Patočka, dans laquelle la corporéité est exemplairement décrite comme mouvement de l'existant ou *être-vers ses possibilités d'exister*, de sorte que la chair comme corporéité prend alors les traits d'un mouvement vers le monde, entendu comme totalité des possibles à être. La teneur ontologique du mouvement vers le monde, comme appartenance dynamique d'un corps au monde, s'impose alors comme le caractère essentiel de la chair.
- 16 Des inédits de Husserl aux leçons de Patočka, la convergence des analyses phénoménologiques, malgré leur diversité et leur éventuelle tension, est remarquable, et finalement plus importante que tout ce qui peut les distinguer. Chez Patočka comme chez Husserl, les mouvements corporels doivent se repérer et être compris en fonction d'une référence plus fondamentale:¹⁴ celle de l'appartenance au monde ou à la Terre originaire. Par suite, le mouvement doit être entendu selon son sens ontologique et non plus ontique, c'est-à-dire être compris comme un « mouvement » allant *vers l'espace, et non pas comme étant dans l'espace déjà constitué, à la différence du mouvement des corps de la physique scientifique*.¹⁵ Bref, dans le paradigme phénoménologique, nous avons affaire à une dynamique ontologique indexée à la chair comme structure existentielle fondamentale. Si « La terre est le repère du mouvement corporel en général »¹⁶ alors, pour les mouvements impliqués dans la chaîne, le repérage vis-à-vis de la Terre est de structure.
- 17 Ainsi, comme nous le posons ici par principe et par méthode, lorsque nous lisons les mouvements nœuds de la topologie selon les ressources de la chair, lorsque nous les incarnons, un point de serrage sur la chaîne borroméenne équivaut à un *point de tranquillité ou de repos*, de sorte que chaque point de serrage équivaut à un point qui est le point de départ (mise en mouvement à partir d'où l'on vient) ou le point d'arrivée (repos) d'un mouvement en situation d'*aller vers le monde*, et non depuis un point de localisation déjà situé dans le monde. *C'est le mouvement ontologique qui donne alors le sens authentique ou la visée intentionnelle du mouvement nœud topologique*. Inversement, le mouvement nœud topologique doit être compris comme le schème d'un concept ontologique. Le mouvement nœud n'est donc pas seulement un nouveau schéma corporel, il est une présentification du mouvement vers l'Être que nous avons à être, en tant qu'existant incarné. Le sens

ontologique de l'événement qu'est l'accomplissement d'un nœud borroméen nous semble alors être le suivant: l'événement du nœud est l'institution d'un corps de chair, l'incarnation d'un existant en devenir. Le nœud nous donne à nous-mêmes comme chair individuée en même temps que le monde s'ouvre à nous. Après tout, Merleau-Ponty ne disait-il pas, dès la *Phénoménologie de la perception*, qu'«être corps (...) c'est être noué à un certain monde (...)».¹⁷ On soulignera, enfin, que cet arrivage d'un corps de chair à l'existant n'a lieu que dans le mouvement vers le monde, il ne préexiste pas sous la forme d'une représentation préalable.

- 18 Ce que nous venons de dire est-il toutefois pleinement accordé et même simplement accordable à la phénoménalité du schème topologique? Ne serait-ce pas plutôt une simple projection de notre part? Essayons de répondre à cette objection.
- 19 Dans le séminaire R.S.I, le lecteur peut identifier sans ambiguïté le mouvement de l'ek-sistence sur les dessins du nœud. Il est en effet désigné *comme tel* par Lacan, si bien que le mouvement topologique en question ne peut que recevoir une signification ontologique que Lacan a laissé comme en pointillé pour son lecteur. Lacan parle explicitement de Kierkegaard dans R.S.I, afin de commenter l'ek-sistence dans le contexte de la chaîne borroméenne. Bien que cela n'ait pas été relevé et encore moins développé par les commentateurs, il est patent que Lacan pense à la notion *philosophique* d'existence, lorsqu'il évoque, en 75, dans R.S.I, la réalité pathétique de l'existence.¹⁸ Ce qui le montre encore, c'est la façon dont Lacan, l'année suivante, dans le *Sinthome*, rapproche l'existence et *l'erre*, cette dernière notion étant à entendre comme l'errance des non-dupes (ceux qui considèrent la vie comme un voyage) ou bien comme l'errance de celles et ceux qui sont en revanche dupes de la structure et qui, comme Kierkegaard, savent qu'ils sont pris dans la répétition.¹⁹ Il est alors évident que Lacan ne pense pas exclusivement le nœud en mathématicien mais, simultanément, en lecteur de Kierkegaard. Or, en quoi consiste exactement ladite existence dans la topologie de Lacan? Techniquement parlant, il s'agit de la rupture d'une des consistances dont est faite la chaîne. Sur le schème, l'ek-sistence est décrite par un mouvement de « tourne-autour » de la consistance,²⁰ suite à la transformation d'un rond en droite infinie.
- 20 Pour clore l'objection soulevée ci-dessus, nous dirons donc que, dans l'espace du nœud borroméen, le mouvement ontologique correspond au mouvement bien nommé de l'ek-sistence, qui apparaît dans les schémas comme ce qui *tourne autour d'une consistance*, et qui institue par là-même un champ spatio-temporel qui ne lui pré-existait pas. Suivant les indications de R.S.I., en termes charnels, on passe alors du moment du repos (point zéro) à la kinesthésie par rupture d'une consistance qui, au plan du vécu, est *transcendance* de la présence, sortie hors de soi, et cela non plus sur le mode du projet, mais de la reprise orientée vers l'avenir. Sur les schémas de Lacan, la transcendance est donc représentée par la droite infinie qui infinitise la consistance rompue, sans cesser pour autant de se boucler, puisque, selon Desargues,²¹ auquel se réfère Lacan, la droite infinie s'identifie topologiquement avec le cercle.
- 21 Toutefois – nous en avons dit plus haut la nécessité conjointe pour la philosophie et la psychanalyse – comment saisir le caractère spécifiquement *corporel* de ce mouvement de l'ek-sistence qui est lisible à même la chaîne comme droite infinie qui rompt l'une des consistances?
- 22 En fait, la psychanalyse parle abondamment de l'incorporation de ce mouvement au fondement du nœud. La corporéité dynamique qui s'impose tout d'abord dans le champ analytique est celle de la *pulsion*. La pulsion est ce mouvement qui fait le tour de son objet

à même les trous du corps. A la croisée des regards phénoménologiques et psychanalytiques, la première *disposition* de l'être au monde qui s'impose à nous, pourrait donc bien être celle d'un aller et retour autour de *la Chose perdue sur un mode pulsionnel*.²² *Aller à sa perte (avec l'ambiguïté sémantique sous-entendue)* serait alors le mouvement premier de l'ek-stase corporelle vers le monde. Le rapport au monde se révélerait alors, si l'on peut dire, *anamorphotique*, tant l'essentiel de ce rapport n'est pas directement visible. C'est donc la perte d'une partie du monde qui nous relierait en boucle à ce dernier, de façon à faire nœud avec lui. Bref, la psychanalyse nous révèle une appartenance au monde, en tant que totalité décomplétée et trouée, et à laquelle nous serions noués par nos mouvements pulsionnels primordiaux.

- 23 L'accentuation pulsionnelle que nous donnons ici au mouvement ontologique de la naissance conjointe du monde et du corps, nous mène droit au concept lacanien de jouissance. La jouissance, dans le Séminaire VII,²³ est en effet définie comme *satisfaction de la pulsion*. Elle s'inscrit dans le droit fil de la dynamique de la pulsion, elle vient la couronner. Sur le nœud borroméen, l'existence de plusieurs aires de jouissances, autour de l'objet « a », confirme que, de leur côté, les mouvements constitutifs du nœud se fondent sur cette dynamique de la pulsion. Si, comme le dit encore Lacan, c'est au réel comme faisant trou que la jouissance ek-siste,²⁴ alors le point trou central de l'objet « a » apparaît en effet comme *contourné* par un mouvement d'ek-sistence de la jouissance, selon un mouvement de tourne-autour et de *trick*, c'est-à-dire d'escamotage de l'objet comme objet « a ». Lacan le dit d'ailleurs explicitement dans R/S/I : « ce que découvre l'analyse, c'est la fonction nodale de cette jouissance, en tant que phallique ». Il y a donc bien chez Lacan, comme nous le supposons, une trajectoire matérielle circulaire (celle de la jouissance) qui fait nœud.²⁵

L'entrelacement en chaîne des mouvements

- 24 Or, *se-trouver, sich befinden*, sur un mode pulsionnel, aller à sa perte, cela ne veut pas dire pour autant se réduire à cette seule disposition ontologique.²⁶ Dans les années soixante et soixante-dix, Patočka analysait déjà l'existence selon trois mouvements de la vie: l'affection, le travail et l'existence. Chez Lacan, à la même époque, on s'aperçoit que, si la pulsion peut participer au bouclage d'une chaîne borroméenne par ses allers et retours qui se ferment sur eux-même, il est également nécessaire que le chemin de la pulsion croise ceux d'autres mouvements pour réaliser une chaîne. En effet, dans le séminaire 11, Lacan indique qu'au *troisième temps* de la pulsion,²⁷ celui du *retour en circuit et du bouclage de son trajet*, le sujet apparaît comme *Autre*.²⁸ Il y a donc un moment de la subjectivation de la pulsion par le biais de l'Autre. Sur le fondement de cette *apparition* de l'Autre décelée par Lacan, on peut supposer que le trajet de la pulsion fait nœud avec ledit Autre, et cela ne peut se produire qu'avec ce qui fait *trou* dans l'Autre. En droit de topologie des chaînes, il n'y a pas d'autre alternative. Ce nouage par les trous n'est-il pas ce qu'évoque Lacan, quand il dit que « La pulsion est précisément ce montage par quoi la sexualité participe à la vie psychique, d'une façon qui doit se conformer à la structure de béance qui est celle de l'inconscient ».²⁹ L'inconscient – le lieu de l'Autre – s'articule alors à la pulsion selon un nouage fidèle à la béance du signifiant dont pâtit l'être parlant. Ce nouage par les trous apparaissait déjà en filigrane en 64, quand Lacan dit que « c'est pour autant que quelque chose dans l'appareil du corps est structuré de la même façon, c'est en raison de *l'unité topologique des béances en jeu* – nous soulignons – que la pulsion prend son rôle dans le

fonctionnement de l'inconscient ».³⁰ Par sa scansion en trois temps isomorphes à des transformations grammaticales, la pulsion fait donc écho dans le corps à la structure langagière de l'Autre. Il y a clairement communauté topologique entre l'Autre et le corps de la pulsion. Dans R.S.I., en 1975, dix ans plus tard, c'est le dieu de l'exode qui occupera la situation du point trou au sein du symbolique. Le caractère imprononçable du nom divin dans le judaïsme, ou encore le refus par Dieu de donner son nom à Moïse sur le Sinaï, seront en effet présentés par Lacan comme des illustrations privilégiées de la nomination borroméenne:

« Ce qu'il faut arriver à bien concevoir c'est que c'est le trou du symbolique en quoi consiste cet interdit de l'inceste. Il faut du symbolique pour qu'apparaisse individualisé dans le nœud ce quelque chose que moi je n'appelle pas tellement le complexe d'Œdipe, ce n'est pas si complexe que ça, j'appelle ça le Nom-du-Père, ce qui ne veut rien dire au départ, non seulement le père comme nom, mais le père comme nommant. Et ça on ne peut pas dire que là-dessus les juifs ne soient pas gentils! Ils nous ont bien expliqué que c'était le père, le père qu'ils appellent, un père qu'ils foutent en un point de trou, qu'on ne peut même pas imaginer : « Je suis ce que je suis », ça c'est un trou, non ? C'est de là, par un mouvement inverse, car un trou si vous en croyez mes petits schèmes, un trou ça tourbillonne, ça engloutit plutôt, et puis il y a des moments où ça recrache quoi? Le nom, c'est le père comme nom. »³¹

- 25 Ce trou tourbillonnant valant comme père des noms, en tant qu'il recrache les noms du père que sont le symbolique, l'imaginaire et le réel, est encore un *point de capiton* comme aurait dit Lacan dans les années cinquante, car le trou fait chaîne, en tant qu'il *communique sa consistance* aux autres consistances. Nommer, l'acte du père nommant, c'est donc *propager la consistance, c'est faire chaîne à partir du trou inviolable du symbolique*. La nomination et son faire trou est donc pour Lacan le prototype même du mouvement-nœud.
- 26 Or, on peut se demander encore quel est cet étrange mouvement au cœur de l'Autre, dans le lieu dit de la parole? L'engloutissement des choses et le rejet d'un nom hors du trou corréle l'idée d'une fluidité rotationnelle. L'aspiration de la chose par le symbole nous renvoie ici à la dynamique du manque au sein même du langage, plus connue chez Lacan sous le nom de métonymie du désir, lorsque la demande répétée creuse un vide. En somme, le langage connaît le mouvement, parce que le désir s'exprime à travers lui. Le mouvement du langage coïncide avec le mouvement du désir, d'où la référence à l'interdit de l'inceste, qui met tout en branle.³²
- 27 Mais, dira-t-on, dans quelle mesure cette béance du symbolique concerne-t-elle le corps de chair? Elle est bien caractérisable comme mouvement de l'existence en ceci que le dynamisme de la béance est à l'origine de l'institution de l'espace du symbolique, c'est-à-dire du fameux « lieu » ou « champ » de l'Autre. Parler d'un tourbillon instituant le lieu de l'Autre, c'est alors présupposer – comme l'avait vu Merleau-Ponty dans ses réflexions sur le langage et la littérature³³ – la présence et l'efficience d'un mouvement créateur d'espace au sein même du symbolique. La béance du symbolique concerne ensuite la chair *du corps*, puisque, en tant que béance, elle est une partie négativée du corps et représente une part de jouissance en moins; nous retrouvons ici l'idée d'une quantité de jouissance prélevée sur le corps: la fameuse « livre de chair », ou $-\varphi$ dans l'algèbre lacanienne. Notons en passant que Patočka se révèle encore très proche de Lacan sur ce point, lorsqu'il parle à propos du mouvement de l'existence « d'un ébranlement de la « terre » en nous. Ebranlement de ce qui *enchaîne dans la séparation*, de ce qui pour cette raison

aussi maintient l'être séparé ». ³⁴ Comme on le voit, se rapporter expressément à l'Être nécessite également selon Patočka une *séparation qui nous lie avec la Terre*. Le « se trouver » fondamental de l'être au monde apparaît comme une exigence de séparation d'avec le où de départ, impliquant dès lors une dimension de castration symbolique pour accomplir cette séparation d'avec le lieu d'où l'on vient pour se nouer comme désirant avec le monde vers où l'on va. Le mouvement de l'existence est ici décrit comme un élan vers le monde qui présuppose que l'on se sépare du sensible originel – de la terre-mère dirons nous. Avec les mots de Lacan, qui, me semble-t-il, ne font pas violence ici à Patočka, je dirai qu'il n'y a de mouvement existentiel vers le monde qu'en fonction de la séparation schématisée par le point trou central du nœud borroméen, son essence même. Le nœud borroméen nous lie au monde comme à notre Terre-chair, mais ce nœud est également celui de la castration. Le nœud entre le corps et le monde est, paradoxalement, une séparation liante ou un enchaînement dans la séparation. Comme le dirait Patočka, il produit *l'ébranlement* premier vers le monde. On se trouve alors aux antipodes de l'enracinement du *Dasein* dans un peuple ou dans une terre, comme c'est le cas chez Heidegger, où la séparation est synonyme de déchéance dans l'inauthenticité.

- 28 Pour conclure transitoirement sur la question de l'unité topologique des deux premiers mouvements de l'existence que nous avons repérés chez Lacan (la pulsion et le désir), nous avons pu constater que ceux-ci présupposaient *des trous* ou *des béances* en situation de chaînage mutuel, de sorte que leur unité topologique est bien celle qui noue les consistances d'une chaîne.
- 29 Toutefois, il demeure pour nous une question résiduelle, en contexte borroméen, ne devrions-nous pas compter (au moins) jusqu'à trois dans notre repérage des mouvements fondamentaux?

Un troisième mouvement-nœud de l'existence?

- 30 L'existence d'un mouvement-nœud issu de l'imaginaire, déductible à simple vue de la chaîne, Lacan n'en parle pas. Mais, au-delà des schémas, il s'impose dans l'expérience. D'une façon générale, nous pensons ici au mouvement de l'amour, fondé sur la capture initiale d'une image, et qui se déploie ensuite selon la temporalité constituante du lien amoureux, comme Stendhal ou Barthes, par exemple, ont su le décrire. Trouvons-nous quelque chose de cet ordre chez Lacan lui-même?
- 31 Le mouvement de l'amour, chez Lacan, fait *d'une pierre trois coups*: il relie l'objet « a » du désir à l'Autre donateur, et les articule tous les deux à la jouissance d'un partenaire symptôme, ou encore à la jouissance de l'Autre, comme c'est le cas dans la dimension mystique de l'amour. En ce sens, l'amour dont Lacan nous parle fait nœud. Prenons par exemple l'amour débouchant sur la création d'un couple fondé sur le symptôme. Selon Lacan, tout homme, s'il aime une femme qui est la cause de son désir, tout homme donc qui aime une femme peut en faire son symptôme; il peut en faire son partenaire symptôme très exactement dans la mesure où *cet homme croit à ce que dit la femme qu'il aime, et cela selon le paradigme de la croyance à son symptôme*. ³⁵ Cette possibilité est déductible de l'expérience analytique: le patient croit que son symptôme *dit quelque chose*, et c'est pourquoi il vient demander une analyse, afin d'en comprendre le sens supposé. De même, en vertu de sa croyance au dire de l'aimée, l'amant admettra des opinions qu'il n'aurait jamais soutenues auparavant. Par exemple, le Tsar Nicolas II tolère la présence de Raspoutine dans l'intimité de la famille impériale de Russie, et cela se produit parce qu'il

aime la tsarine Alexandra Federovna. Nicolas II n'a pas fait un mariage de raison, il aime sa femme. Il tolère Raspoutine parce qu'il croit la femme qu'il aime, parce qu'il trouve en elle la jouissance symptomale qui répond à son inconscient. Le gain de cette proto-croyance est donc de pouvoir jouir de son inconscient en compagnie d'une femme qui incarne cet inconscient. *A son symptôme, on croit et même on y croit.* Telle est la prémisse dont nous partons avec Lacan. Ce qui est plus inquiétant, ou plus amusant, comme on voudra, c'est qu'il s'agit, dans le contexte de l'amour, d'un symptôme analogue à celui du psychotique. En effet, selon Lacan, dans la névrose, le sujet croit à son symptôme, et dans la psychose, *il le croit*, tout comme Schreber croit à ce que lui disent les voix venues de l'Autre. L'Autre symbolique, même s'il n'existe pas, se met alors à *prendre corps*. On sait que Schreber, dans son délire, érotisera le corps divin, allant jusqu'à s'imaginer devenir la femme de Dieu, avec la jouissance corporelle attenante. Mieux, cette dimension de la croyance à l'existence d'un être, et cela sur le fondement de sa capacité à nous dire quelque chose, ne concerne pas uniquement l'amour profane, elle nous introduit également dans l'univers des croyances religieuses. Au fil des séminaires, on s'aperçoit en effet que Lacan comprend tout autant la croyance religieuse sur le modèle de la relation du psychotique à son symptôme. Cela est patent, lorsqu'il déclare dans *l'Envers de la psychanalyse*:

« Qu'est-ce qui a un corps et qui n'existe pas? Réponse – le grand Autre. Si nous y croyons, à ce grand Autre, il a un corps, inéliminable de la substance qui a dit *Je suis ce que Je suis (...)*. »³⁶

- 32 L'Autre majuscule, le Dieu des religions monothéistes, a donc, aux yeux du croyant, un corps, et ce corps se présente comme un *corps parlant*.
- 33 Cela étant, il appert que, bien que fragiles et souvent défectueux, les mouvements de l'amour profane ou religieux font bien des nœuds ou des quasi-nœuds. Ils sont donc de bons candidats au titre de mouvement-nœud de l'imaginaire.

Du tremblement de terre

- 34 Nous venons de le voir, l'œuvre de Lacan permet de porter un regard nouveau sur les mouvements de l'existence: *Jouissance, désir, amour*, sont devenus susceptibles de créer des points de serrage, des chaînes qui conditionnent la participation du corps au monde. Nous avons ainsi mis en lumière une multiplicité triple modulant l'être au monde sur un mode affectif pluriel et dynamique.
- 35 Tout cela nous invite également à reconsidérer l'analyse phénoménologique de la disposition en fonction de la psychanalyse, et non, comme c'est souvent le cas, dans le but de l'écartier et, au final, de ne pas en tenir compte. L'*ouverture* au monde, décrite par Heidegger comme tonalité affective (*Stimmung*) déterminant le là du *Dasein*, cette ouverture qui ancre et accorde le *Dasein* au monde,³⁷ se trouve, dans notre description, *infléchi* en fonction des *trajets en boucles* qui tournent autour de consistances, jusqu'à former un point trou de séparation-liaison au monde. La tonalité affective se joue dans les mouvements-nœuds. L'ouverture et la venue à l'apparaître du monde coïncident avec la réalisation de la chaîne borroméenne.³⁸ Ainsi, le nouage de plusieurs mouvements donne-t-il le schème topologique de l'appartenance au monde, de même que l'appartenance à l'Être confère au nœud borroméen un sens ontologique, et non plus seulement topologique.

- 36 L'une des premières questions qui surgissent inmanquablement à la suite de cette transformation psychanalytique de la disposition existentielle et/ou de la détermination ontologique du nœud de Lacan, est celle de la précarité du nouage borroméen et de ce qu'elle implique. Le chaînage borroméen souligne *la fragilité même de notre appartenance à l'Être*. Il ne s'agit pas ici de la menace du divertissement ou de l'inauthenticité, mais d'un danger de destitution plus radical encore. Car, si les mouvements-nœuds sont réversibles, ce qui est topologiquement le cas, alors le réel du trois comme déliaison et indépendance des consistances est omniprésent dans l'existence.³⁹ Un mouvement-nœud d'orientation différente peut toujours défaire ce qu'un premier mouvement avait fait. Nous avons même une idée très précise de la réalisation de cette possibilité onto-topologique: c'est celle de la psychose. En revanche, ce que montre le nœud borroméen à quatre de R.S.I., ou encore celui quasi-borroméen du séminaire sur le Sinthome, c'est *l'articulation réussie des consistances*, soit par le Nom du Père, soit par le Sinthome, qui sont alors en position de + 1 des trois autres dimensions. Loin d'être un simple trou dans le discours, le Nom du Père signifie la *conjonction* possible des différentes dimensions de l'espace onto-topologique de l'existant.⁴⁰ Il nous faut donc bien saisir le sens de cette percée de Lacan: l'ek-sistence borroméenne *répond également au réel* de la dé-liaison toujours possible de la chaîne. Le nœud borroméen révèle que notre appartenance à l'Être dépend de la réussite d'un événement topologique mais, comme toute réussite, celle-ci voisine avec la possibilité alternative d'un échec. Un nœud, ça rate souvent.
- 37 Les conséquences de cette précarité structurelle du nœud ne sont pas triviales. Par exemple, le problème de la négation de la cohésion du monde perçu apparaît sous un jour nouveau. En effet, si l'apparition du monde comme *universum* spatio-temporel ordonné est dépendante de la dynamique des mouvements-nœuds, il s'ensuit que *la destruction de l'expérience du monde est à l'horizon de toute déliaison des mouvements de l'existence de même que la défaillance est virtuellement présente dans toute liaison réussie de ces mêmes mouvements*. La dislocation de la cohésion du tout des apparences est une possibilité intrinsèque à sa formation topologique. Comme on s'en aperçoit, la réflexion sur le schématisme nous fait découvrir des aspects méconnus de l'Être. Ce qui pourrait passer ici pour une extravagance de philosophe entiché de psychanalyse est pourtant parfaitement connu et identifié depuis longtemps à l'intérieur même du discours philosophique: il s'agit du fameux anéantissement du monde. La négation du monde, présente chez Descartes, et d'une autre manière, chez Husserl, n'est pas seulement une fiction méthodique, elle est l'expression d'une possibilité très réaliste, c'est à dire d'une réalité existentielle dont on ne peut se débarrasser si aisément, nommément celle de la folie, qui se fait entendre *indirectement* au sein même du discours philosophique sous les traits du doute hyperbolique ou de la méthode transcendantale. Derrida, dans *Cogito et histoire de la folie*,⁴¹ a su identifier cette situation lorsqu'il parle de la « folie philosophique » à propos du *Cogito*, rappelant du même coup que ladite folie n'est pas *extérieure* à la philosophie. C'est en somme le spectre de la psychose que le philosophe transcendantal exorcise quand il évoque l'idée d'un chaos complet des esquisses perceptives. Comme le dit bien Fink « Ce n'est qu'en transcendant le monde qu'on peut esquisser le problème « transcendantal » du monde ». ⁴² Or, transcender le monde n'a rien en effet d'une attitude naturelle, cela ouvre clairement une porte sur l'abîme, celui-là même que Husserl avait parfaitement perçu dans sa lecture des *Méditations Métaphysiques* de Descartes, et dont il nous parle brièvement dans son introduction aux *Méditations cartésiennes*, afin de nous avertir du sérieux et des risques d'une entreprise philosophique vraiment radicale.

38 Or, qu'est-ce que cela signifie « l'apparition du réel » au sens de Lacan? Nous parlerons volontiers ici d'une monstration du réel, parce que le mot « monstration » consonne en français avec le terme de « monstre ». On entend en effet le mot « monstre » dans celui de « monstration ». Cette résonance de la langue n'est pas aussi arbitraire qu'il y paraît, car la monstration du réel ne se produit qu'au prix de la déchirure de l'imaginaire qui l'enveloppe et qui nous protège de cette manière de l'angoisse que provoque l'apparition du réel. Cela, nous pouvons le constater dans le conte de Guy de Maupassant, le *Horla*, lorsque le narrateur, se retournant brusquement pour tenter d'apercevoir le *Horla* - cet être étrange qui le hante et qui le persécute - tombe sur le vide que voilait son image dans le miroir:

« Je me dressai, les mains tendues, en me tournant si vite que je faillis tomber. Eh bien ?... on y voyait comme en plein jour, et je ne me vis pas dans ma glace !... Elle était vide, claire, profonde, pleine de lumière ! Mon image n'était pas dedans... et j'étais en face de moi ! Je voyais le grand verre limpide du haut en bas. Et je regardais cela avec des yeux affolés ; et je n'osais plus avancer, je n'osais plus faire un mouvement, sentant bien pourtant qu'il était là, mais qu'il m'échapperait encore, lui dont le corps imperceptible avait dévoré mon reflet »

39 Le *Horla*, comme les vampires, n'a pas d'image spéculaire. Son invisibilité devient même contagieuse et pénètre si bien le visible qu'elle en dévore l'image du narrateur. L'invisibilité du *Horla* est celle d'une partie transgressive qui rayonne sur le tout du visible. Ainsi, au-delà de l'image du corps, c'est le visible comme tel qui se consume de l'intérieur. De même, quelques lignes plus haut, dans cette même nouvelle, c'est le vent, qui exhibait l'intrusion de l'invisible dans le visible:

« Oh ! Je me rappelle à présent les paroles du moine du Mont Saint-Michel : « Est-ce que nous voyons la cent millième partie de ce qui existe ? Tenez, voici le vent qui est la plus grande force de la nature, qui renverse les hommes, abat les édifices, déracine les arbres, soulève la mer en montagnes d'eau, détruit les falaises et jette aux brisants les grands navires, le vent qui tue, qui siffle, qui gémit, qui mugit, l'avez-vous vu et pouvez-vous le voir : il existe pourtant ! »

40 Si le dénouement de la chaîne produit un brouillage des limites spatiales, on en déduira que l'appartenance ontologique schématisée par le nœud borroméen implique une certaine topographie réglée entre le visible et l'invisible, topographie au sein de laquelle leur rapport perceptuel n'a rien de terrifiant. Toutes les descriptions phénoménologiques du rapport du visible à l'invisible en témoignent, à commencer par la fameuse présentation des faces invisibles d'un cube par ses faces visibles, selon l'exemple favori de Husserl. La non perception des faces cachées d'un cube ne provoque nulle angoisse. Nous ne la remarquons même pas. En revanche, l'invisible qui « dévore » le visible modifie de façon inquiétante le sens et les limites du rapport entre le visible et l'invisible, comme c'est le cas dans la nouvelle fantastique de Maupassant. Contrairement à la réduction spontanée de l'invisible en visible opérée dans l'art (selon le mot célèbre de Paul Klee « l'art ne reproduit pas le visible, il rend visible »), l'effacement du visible par l'invisible évide le visible au lieu de le remplir et plus encore de le saturer.⁴³ L'invisible n'est plus ici l'étoffe qui donne de l'épaisseur au visible qui l'apprécie, son intrusion accomplit au contraire une négation de la chair de la manifestation; elle destine au visible un devenir spectral, qui terrifie son spectateur. La monstration de l'invisible qui siphonne le visible est alors semblable à la présence de « l'espace noir » (c'est-à-dire l'espace qui m'enveloppe et qui me pénètre comme l'obscurité, où tout est confondu, le moi et le non moi) dans « l'espace clair » (c'est-à-dire l'espace visuel et socialisé), comme le relevait Minkowski dans ses études sur la schizophrénie.⁴⁴

- 41 *A parte subjecti*, l'angoisse est l'affect corrélant la « dévoration » du visible par l'invisible, de sorte que surgit une tension noétique entre la certitude liée à la perceptibilité du monde, perceptibilité des choses qui a le caractère d'un contact avec la réalité, et une autre croyance, une croyance d'angoisse pourrait-on dire, qui la contredit, traçant ainsi une sorte de ligne de fracture virtuelle au cœur même de la perception. L'objet de l'angoisse, comme réel au sens de Lacan, est devenu une partie invisible du monde visible, mais cette partie a pour particularité de contester, par transgression, le tout du monde dans sa validité. La partie menace d'envahir le tout. La monstration de l'objet de l'angoisse réduit par contagion tous les phénomènes à n'être que la pellicule d'un semblant qui risque à tout instant de se rompre.⁴⁵ L'angoisse opère ainsi une réduction phénoménologique sauvage, réduction qui a pour corrélat la paralysie du sujet dans son pouvoir de constitution. D'où la croyance en la nullité de l'objet de l'angoisse, mais ce n'est pas tant l'objet que le sujet qui se trouve ici annulé. Reconnaître ainsi l'intrusion de l'invisible dans le visible, c'est alors abolir notre croyance en l'unicité de la réalité, et c'est vivre un « tremblement de terre » dans une expérience qui détruit son propre sol, la chair du monde. L'expérience de la disparition du visible ne peut pas être intégrée dans le monde sans le nier.
- 42 Peut-être est-ce même ce conflit entre le réel et la réalité qui rend également des phénomènes comme l'hallucination si inquiétants pour l'esprit. Certes, le monde du schizophrène emprunte à ladite réalité tout son « prestige » comme dit Merleau-Ponty,⁴⁶ mais cet emprunt du réel halluciné qui se fait passer pour la réalité perçue, aussi frauduleux soit-il, introduit une confusion déstabilisante, et à terme destructrice, tout comme celle induite par le recouvrement de l'espace clair par l'espace noir. Ainsi, avec l'intrusion d'une part de réel dans le monde, avec l'incursion de l'im-monde dans le monde, c'est bien la menace d'abolition de l'unicité de la réalité et de l'unité corrélatrice de notre conscience, qui s'abat sur nous. D'une façon générale, avec le brouillage de la limite du visible et de l'invisible, c'est la Terre originaire, l'ancrage en un point zéro pour les mouvements nœuds, qui s'évanouit, et qui plonge tout étant dans un état de désincarnation virtuelle.
- 43 Face à cette schize de la réalité et au tremblement de terre qu'elle implique, la réaction la plus souhaitable est à l'évidence un *mouvement réactif vers l'unicité du monde, et cela dans une relance salutaire du mouvement vers l'être*. Laszlo Tengelyi nous inspire cette réflexion quand il remarque, dans une étude sur Patočka, que « l'expérience de déception au sens husserlien du terme peut servir de modèle pour mieux comprendre le troisième mouvement de l'existence. En effet, ce n'est qu'une expérience inattendue et imprévisible qui est capable d'«ébranler le ciel et la terre ». Ce n'est qu'à la suite d'une telle expérience que « le sens préalable, la direction de la vie et de son mouvement tourne ».⁴⁷
- 44 Or, dirons-nous, la déception la plus radicale et la plus inattendue qui soit n'est-elle justement pas l'expérience de la dissolution de la chair du monde, l'ébranlement de la terre originaire à laquelle se réfère tous les mouvements des corps?
- 45 Dans cette perspective, il ne s'agit pas de prendre une nouvelle direction dans le monde, mais bien de reprendre à zéro le mouvement ontologique vers le monde. Devenus des spectres sans image dans le miroir, il s'agit de nous réincarner et de réincarner le monde, les deux allant de pair. Nous y voyons l'origine et le sens d'être de l'effort de réparation du sinthome repéré par Lacan dans son séminaire sur Joyce. La création d'un sinthome est la traduction analytique de la relance du mouvement ontologique vers le monde. Cette création constitue la réponse appropriée à la déliaison des consistances. Ainsi, la

signification symptomale pourrait prendre une *signification ontologique*: celle de la réparation de notre chair comme soin apporté à notre être même.⁴⁸ « Psychose » et « sinthome » auraient donc avant tout un sens ontologique. Ils seraient l'expression de la fragilité de la chair que nous partageons avec le monde, en ceci que la chair peut se dénouer, et qu'elle peut aussi se réparer.

Conclusion

- 46 Partant du double constat d'une carence de statut et d'une crise de sens de la topologie psychanalytique, nous avons procédé à une explicitation de la phénoménalité du nœud borroméen. Au sortir de notre tentative, nous pouvons dire que la chaîne borroméenne, essentiellement composée de points et de trous, n'est pas une forme vide qui, comme telle, serait capturée par des lois analytico-formelles. Ces trous sont cernés par des mouvements dont la matérialité expérimentable par le corps est déterminable comme affective ou charnelle. La pulsion, le désir et l'amour, ont constitué pour nous les principaux exemples de ces mouvements nœuds, et ils sont explorés par la psychanalyse. Ce que la psychanalyse ne dit pas, faute d'explicitation sa phénoménalité, c'est que ces mouvements ont une signification ontologique. Avec Husserl, Merleau-Ponty et Patočka, nous avons soutenu que c'était l'archê terre originaire et immobile, la chair du monde, qui constituaient l'ancrage et l'orientation primitive de ces mouvements, de sorte qu'ils doivent être compris comme autant de variantes du mouvement primordial vers l'être. De plus, nous avons interprété l'archê terre originaire dont parle Husserl comme le point zéro des mouvements nœuds. Comme point zéro des mouvements corporels, la Terre est en retrait et se distingue de leur série infinie. Elle est à la fois liée et séparée des corps. L'incarnation de l'existant place celui-ci sous le signe d'une castration, qui le sépare de la Terre pour mieux le relier à l'ensemble des possibles qu'il a à être.
- 47 Le point trou central du nœud borroméen n'est décidément pas vide, il est plein de notre rapport au monde. On pourrait dire que l'expérience de la chair sature intuitivement la forme borroméenne exhibée dans les dessins de Lacan. Mais cette saturation est malgré tout orientée et ne va pas sans un ordre topologique immanent. Nous retrouvons là finalement l'expérience corporelle de Joyce dont nous étions partis avec le séminaire sur le Sinthome et, en un sens, selon notre lecture, le nœud borroméen se résume phénoménologiquement à la donation d'une chair (oblitérée) à l'existant. Nous ne disons donc guère plus que Lacan lui-même, à ceci près que nous insistons beaucoup plus que lui, naturellement, sur la chair que sur le corps réduit chez lui à l'*imago* du moi. C'est toutefois dans la monstration de ce supplément de chair que réside le passage de l'implicite à l'explicite, en lequel consiste notre démarche.
- 48 Enfin, si l'on nous accorde cette inscription de la chaîne borroméenne dans l'ontologie de la chair, il nous semble que la topologie de Lacan gagne en compréhension d'elle-même et en pertinence d'application. Elle évite que l'on se méprenne quant à son statut, et que l'on se perde dans des débats épistémiques stériles, car elle trouve dans notre approche un sens qui la fonde en droit de phénoménologie. Cette fondation phénoménologique n'a rien d'une assurance ou d'une certitude épistémique à la manière d'un fondement cartésien. En revenant à la matérialité pulsionnelle du nouage, à sa consistance charnelle, le « faire parêtre » de la chaîne borroméenne est comparable aux clairières dont parle Heidegger à propos de la phénoménologie de l'inapparent,⁴⁹ de sorte que la consistance du nœud se situe en deçà de toute évidence, absolue ou pas, et qu'elle conditionne, par ses

croisements et décroisements, tout remplissement.⁵⁰ Par suite, la phénoménologie du nœud borroméen produit elle aussi une clarification qui excède le cadre de la psychanalyse. D'abord, l'intérêt philosophique de cette élucidation est d'inclure de façon non naïve la pulsion de mort dans l'ontologie phénoménologique. Aller à sa perte n'est pas nécessairement synonyme de course au néant. Ensuite, comme nous l'avons vu, la clarification borroméenne réside dans la possibilité d'analyser le non-sens et la folie écartée par la réflexion transcendantale comme ne la concernant pas, alors qu'elle ne peut que les convoquer pour se poser, et qu'elle doit, contradictoirement, s'en écarter par un coup de force pour s'en extraire (comme l'avait vu Foucault chez Descartes). Ne pas éluder la folie virtuelle que contient le nœud borroméen, s'appuyer sur son tourbillon c'est, pour le philosophe, revenir en deçà de l'évidence, et faire le pas d'après la philosophie transcendantale, sans pour autant verser dans la pathologie de l'authenticité.

NOTES

1. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, §7, p.36. Trad. Franç. E. Martineau, Paris, 1985, p. 47.
2. LACAN, Jacques, *R.S.I.*, séance du 18 mars 1975.
3. VILTARD, Mayette, « Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisée », *Revue Littoral*, n.º 1, 1981.
4. MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
5. Voir notre « A priori littéral », Paris, Cerf, 2003, dans lequel la notion d'a priori est conçue avec le statut d'a priori matériel husserlien et non kantien.
6. Pour plus de détails, le lecteur pourra se reporter à nos *Institutions du monde de la vie*, où les descriptions de la topologie vécue par l'analysant et l'analyste sont développées.
7. Comme le met en lumière Husserl dans les *Méditations Cartésiennes* « le fait lui-même, avec son irrationalité, est un concept structurel dans le système de l'a priori concret ». Paris, Vrin, 1978, § 39, p. 137.
8. LACAN, Jacques, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p.149.
9. LÉVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1978, p.123.
10. "L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître. {...} L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir." MERLEAU-PONTY, Maurice, *Nature et Logos* dans *Résumé de Cours* au collège de France, 1959-60.
11. HUSSERL, Edmund, « l'Arche originaire Terre ne se meut pas », dans « *la terre ne se meut pas* », trad. D. Franck, Minuit, Paris, 1989.
12. Soulignons en passant que la notion de Terre chez Husserl ne coïncide pas cependant en totalité avec celle de chair chez Merleau-Ponty. Des cosmonautes peuvent voir la Terre selon Husserl, et peuvent donc s'en détacher, alors que la chair merleau-pontienne est enveloppante. Nous forgeons ici une Terre-Chair qui modifie sensiblement la chair selon Merleau-Ponty, et cela à la lumière d'une séparation qui relie à la Terre, comme nous l'explicitons plus loin.

13. On comprend dès lors pourquoi Merleau-Ponty préconisait de prendre l'espace topologique pour modèle de l'Être. L'étude des relations spatiales qualitatives, permet d'appréhender le corps selon la chair, en rupture avec l'espace *partes extra partes* de Descartes.
14. La chair comme sens d'être de l'appartenance au monde, doit rendre par définition *sensible* le mouvement général de l'existence. Être au monde selon un corps participant à la chair, c'est aller vers l'espace-temps qui en constitue la trame et, simultanément, faire venir le monde à nous, le faire apparaître dans la rencontre née du mouvement corporel allant à son encontre. Le monde peut ainsi devenir *phénoménal*, c'est-à-dire se montrer ou se dévoiler, grâce au corps en mouvement qui se dirige vers lui. Il y a là une dynamique de l'apparition qui nécessite l'incorporation du mouvement général du sentir dans un mouvement corporel et donc sensible. Il n'est plus question ici, comme chez Husserl, d'une relation interne entre un acte et un contenu intentionnel, mais d'une relation intrinsèque à un espace institué par le mouvement de l'existence et conforme à la topologie générale du sentir dont le chiasma est la figure emblématique. Patočka nous sert ici encore de guide quand il écrit: « Avant que nous ne soyons en état de faire quoi que ce soit, le monde s'est déjà emparé de nous, le monde nous tient, dans et par notre disposition. Telle est la contribution de ce domaine au mouvement originaire que nous sommes – mouvement vers le monde, puis, à travers le monde, *de retour à nous-mêmes* (nous soulignons) » in *Leçons sur la corporéité*, Grenoble, Millon, 1995, p. 69.
15. Egalement PATOČKA, Jan, In *Papiers phénoménologiques*, Leçons sur la corporéité, Grenoble, Millon, 1995, p. 72. « Le mouvement originaire ne serait pas alors *dans l'espace*, mais *vers l'espace* » écrit Patočka.
16. Ibidem, p. 109.
17. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 173.
18. LACAN, Jacques, *R.S.I.*, séance du 14 janvier 1975.
19. LACAN, Jacques, Séminaire le *Sinthome*, séance du 13 avril 1976, Paris, Le Seuil, 2005, p. 136.
20. *R.S.I.*, séance du 18 février 1975.
21. TATON, René, *L'œuvre mathématique de G. Desargues*, Paris, Vrin, 1981.
22. Selon la psychanalyse, on s'aperçoit que l'on ne peut distinguer entre l'image et la réalité qu'en fonction d'un mouvement corporel ordonné à une béance.
23. LACAN, Jacques, *L'éthique de la psychanalyse*, 1986, Paris, Seuil, p. 205.
24. LACAN, Jacques, *R.S.I.*, séance du 17 décembre 1975.
25. Lacan ne nous dit pas explicitement si les autres formes de jouissances inscrites dans le schéma du borroméen, tournent elles aussi autour du point trou central et si elles produisent ainsi une chaîne. Mais, il le montre sur le schème du nœud et chaque forme de jouissance ek-siste à un trou (par exemple, la jouissance de l'Autre ek-siste au trou du symbolique et la jouissance du sens ek-siste au trou du réel).
26. Il en va de même pour Patočka, le mouvement instituel est complété par deux autres mouvements.
27. Par exemple: 1^o) voir, 2^o) être vu, 3^o) se faire voir.
28. LACAN, Jacques, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1974, p. 162.
29. *Idem*, p. 160.
30. *Idem*, p. 165.
31. LACAN, Jacques, *R.S.I.*, 15 avril 1975.
32. Dans son ouvrage *Le mouvement de l'existence* (Chatou, La Transparence, 2009), Renaud Barbaras accorde un rôle central au désir comme mouvement de l'existence. Nous concevons pour notre part de manière plurielle ce mouvement, comme d'ailleurs l'avait conçu Patočka initialement.
33. DUFFY, Jean, « Claude Simon, Merleau-Ponty and perception », in *French Studies*, Vol. 46, N° 1, Oxford, 1992.

34. PATOČKA, Jan, *Papiers phénoménologiques*, déjà cité, p. 112.
35. LACAN, Jacques, *R.S.I.*, séance du 21 Janvier 1975.
36. LACAN, Jacques, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p.74.
37. Comme le disait Merleau-Ponty: « Il nous a semblé que la tâche était de décrire strictement notre rapport au monde, non pas comme ouverture du néant à l'être, mais comme ouverture tout simplement: c'est par l'ouverture que nous pourrions comprendre l'être et le néant, non par l'être et le néant que nous pourrions comprendre l'ouverture ». *Visible et Invisible*, p. 133.
38. Dans les termes de Husserl, il s'agira du nouage des modalités intentionnelles comme articulation des modalités non plus de la conscience, mais des dimensions ou milieux des choses elles-mêmes, ce qui « courbe » l'intentionnalité selon le motif pragmatique du chaînage, et qui nous éloigne cette fois-ci de la problématique du sens et de la connaissance.
39. Chez Lacan, on s'aperçoit que le nœud est de fait la réponse qu'il faut *pragmatiquement* apporter à la déliaison virtuelle de la chaîne borroméenne : « Même si je ne fais pas de figure de mon nœud borroméen sur le tableau, il ex-siste ; car dès qu'il est tracé n'importe qui voit bien que c'est impossible qu'il ne reste pas ce qu'il est dans le réel, à savoir un nœud. Et c'est bien en quoi je crois que j'avance quelque chose qui aux analystes qui m'écoutent peut être utile dans leur pratique : c'est qu'ils sachent que ce qu'ils tressent d'imaginaire n'en existe pas, que cette ex-sistence, c'est ce qui *répond au réel* (nous soulignons) », séminaire *R.S.I.*, inédit, séance du 11 mars 1975.
40. On peut dire que dans l'histoire du séminaire, le coinçage des ronds qui font nœud apparaît comme le digne successeur du « point de capiton », c'est-à-dire de ce qui était avancé dans les années cinquante comme le point de fixation à l'articulation des flux du signifiant et du signifié. Le rapprochement est aisé à produire à la relecture du séminaire sur les psychoses « Le schéma du point de capiton est essentiel dans l'expérience humaine. Pourquoi ce schéma minimum de l'expérience humaine, que Freud nous a donné dans le complexe d'Œdipe, garde-t-il pour nous sa valeur irréductible et pourtant énigmatique? Et pourquoi ce privilège du complexe d'Œdipe ? Pourquoi Freud veut-il toujours, avec tant d'insistance, le retrouver partout ? Pourquoi est-ce là un nœud qui lui paraît si essentiel qu'il ne peut l'abandonner dans la moindre observation particulière? – si ce n'est que la notion de père, très voisine de la crainte de Dieu, lui donne l'élément le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié. » LACAN, Jacques, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1980, p. 304.
41. DERRIDA, Jacques, *Cogito et histoire de la folie*, in *l'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
42. FINK, Eugen, *De la phénoménologie*, trad. Didier Frank, Paris, Minuit, 1990, p. 126.
43. Voir à ce sujet, la remarque de MARION, Jean-Luc, dans *De surcroît*, où il écrit : « Voici le tableau : l'espace non physique où le visible seul règne, abolit l'invu (l'invisible par défaut) et réduit le phénomène à la visibilité pure. » Paris, PUF, 2010, p. 84.
44. MINKOWSKI, Eugène, *Le temps vécu : études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, PUF, 2005, p. 372.
45. On songera encore, quant à la teneur possible de réel au sein de la pensée onirique, à l'exemple du rêve freudien mentionné dans le Séminaire 11. Le reproche halluciné « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? », évoque, dans ce rêve, la *réalité manquée* de la rencontre d'un père et de son fils dans l'existence. C'est bien le *réel* de cette rencontre manquée qui arrache le père endormi à son sommeil, et non la perception de la réalité de l'incendie qui s'est déclaré, entre-temps, dans la chambre. Dans la course au réveil, le réel halluciné prend de vitesse la perception de la réalité. Le contact avec le réel dans le rêve est donc *au moins* aussi effectif et efficace que le contact perceptuel avec la réalité. Bref, la donnée du réel n'implique pas ici la réalité de ce qui est donné, son *apparition onirique suffit pour produire un effet puissant*.
46. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 334.

47. TENGELY, Laszlo « La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka », in PATOČKA, Jan, *Phénoménologie asubjective et existence*, textes réunis par Renaud Barbaras, *Mimesis*, Chiasmi, Paris/Milan, 2007, p. 147.

48. Patočka dit que le propre du troisième mouvement est de faire comprendre « le monde, l'être de l'étant comme un complexe cohérent de sens (*Sinnzusammenhang*) », « *Was ist Existenz ? Phänomenologische Schriften II : Die Bewegung der menschlichen existenz, Ausgewählte Schriften*, hrsg. Von K. Nellen, J. Nemeč und I. Srubar, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 256.

49. « *in die Lichtung des Scheinens des Unscheinbaren* ». Lettre à Roger Munier, 22 février 1974, in Heidegger Cahier de l'Herne, Paris, 1983, p. 114.

50. HEIDEGGER, Martin, Question IV.

RÉSUMÉS

A partir du double constat d'une carence de statut et d'une crise de sens de la topologie lacanienne du nœud borroméen, nous tenterons d'explicitier le sens phénoménologique de ce nœud. Réduit à son essence, le nœud borroméen est composé de points et de trous. Or ces trous sont le résultat de mouvements expérimentables sur un mode affectif et charnel. La pulsion, le désir, l'amour, constituent en effet la matière phénoménale du nœud borroméen. Avec Husserl, Merleau-Ponty et Patočka, nous montrerons que la Terre originaire et immobile constitue l'ancrage de tous ces mouvements. Les mouvements-nœuds de la vie affective reçoivent alors une signification ontologique. Ils sont autant de variantes du mouvement primordial vers l'être.

INDEX

Keywords : Grounding our analysis in two factors – the lack of status and crisis of meaning in the Lacanian topology of the Borromean knot – we will attempt to explain the phenomenological meaning of the knot. Boiled down to its quintessence, the Borromean knot is made up of points and holes. These holes are the result of experimental movements on an emotional and carnal plane. Impulse, desire, love, all three truly combine to constitute the phenomenal matter of the Borromean knot. By means of Husserl, Merleau-Ponty and Patočka, we will show that the native and stationary Earth provides the fulcrum for these movements. The knotting movements of emotional life are thus granted ontological meaning. They are the many variants of the primordial movement towards being.

AUTEUR

GUY FÉLIX DUPORTAIL

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Equipe Philosophies contemporaines (EA 3562), France.
dupsf@aol.com

Enseigne la philosophie à l'université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il est membre de l'Institut des Sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (UMR 8103). Ses travaux portent sur la connexion entre phénoménologie et psychanalyse. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages :

Phénoménologie de la communication (Ellipses, 1999), *L'A priori littéral* (Cerf, 2003), *Intentionnalité et Trauma* (L'Harmattan 2005), *Les institutions du monde de la vie* (Millon 2008), *Analytique de la chair* (Cerf 2010), *L'origine de la psychanalyse* (Mimesis 2013), *Existence et psychanalyse* (Hermann 2016). Il anime le séminaire Philosophie & Psychanalyse dans le cadre de l'institut de philosophie contemporaine de la Sorbonne et dirige la collection *Tuchè* aux éditions Hermann (Paris). Professor of philosophy at the Paris-1 Panthéon-Sorbonne University. He is a fellow of the Institut des Sciences juridiques et philosophiques de la Sorbonne (UMR 8103). His works concern the connection between phenomenology and psychoanalysis. He is the author of several books: *Phénoménologie de la communication* (Ellipses, 1999), *L'a priori littéral* (Cerf, 2003), *Intentionnalité et Trauma* (L'Harmattan 2005), *Les institutions du monde de la vie* (Millon 2008), *Analytique de la chair* (Cerf 2010), *L'origine de la psychanalyse* (Mimesis 2013), *Existence et psychanalyse* (Hermann 2016). He is responsible for the Philosophy & Psychoanalysis seminar at the Institute for contemporary philosophy of the Sorbonne and he is the director of collection *Tuchè* at Hermann editions (Paris).