

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## **LA NATURE AIME À SE CACHER: L'objet de la rencontre**

Gilles Garcia

---

RÉSUMÉ: À plusieurs reprises Lacan a insisté, en particulier dans son séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, sur l'importance de retourner aux textes aristotéliens. Dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, il consacre une leçon au commentaire des notions physiques, tuchè et autómaton. Essayons donc de questionner Lacan à partir d'Aristote, même si le risque serait de dresser un inventaire de ce qui fait sens pour une lecture analytique. L'originalité d'Aristote tient entre autres dans sa manière d'appréhender le réel en examinant le particulier qui résiste et dysfonctionne pour définir une norme universelle. Tuchè et autómaton sont des phénomènes résiduels qui proviennent de l'observation de la *physis*, et Aristote se fonde sur les travaux préaristotéliens pour lire entre les lignes ce qui a été passé sous silence bien qu'utilisé avant d'en faire un couple conceptuel au sein du système causal.

RESUMO: Por diversas vezes Lacan insistiu, em particular no seu seminário sobre a *Ética da psicanálise*, sobre a importância de retornar aos textos aristotélicos. Na obra *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ele dedica uma aula ao comentário das noções físicas *tyche* e *autómaton*. Tentemos, pois, questionar Lacan a partir de Aristóteles, mesmo com o risco de erguer um inventário do que faz sentido para uma leitura analítica. A originalidade de Aristóteles consiste, entre outras coisas, em sua maneira de apreender o real através da análise do particular que resiste e disfunciona, para definir uma norma universal. *Tyche* e *autómaton* são fenômenos residuais que provêm da observação da *physis*, e Aristóteles se baseia nos trabalhos pré-aristotélicos para ler nas entrelinhas o que foi passado em silêncio, embora utilizado, antes de formar um par conceitual no seio do sistema causal.

---

Garcia, Gilles  
*La nature aime à se cacher: l'objet de la rencontre*

“*Physis kryptesthai philei*”<sup>1</sup>

À plusieurs reprises Lacan a insisté, en particulier dans son séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, sur l'importance de retourner aux textes aristotéliens. Dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, il consacre une leçon au commentaire des notions physiques, *tuchè* et *automaton*. Essayons donc de questionner Lacan à partir d'Aristote, même si le risque serait de dresser un inventaire de ce qui fait sens pour une lecture analytique. Néanmoins, l'actualisation de ces notions qui, dès lors, n'opèrent plus seulement dans leur système propre, correspond également à un angle de lecture pertinent. C'est pourquoi, avant d'examiner dans la clinique des névroses et des psychoses les limites de leur forçage, tâchons d'aller voir dans le texte de la *Physique* ce qui a intéressé Lacan.

L'originalité d'Aristote tient entre autres dans sa manière d'appréhender le réel en examinant le particulier qui résiste et dysfonctionne pour définir une norme universelle. *Tuchè* et *automaton* sont des phénomènes résiduels qui proviennent de l'observation de la *physis*, et Aristote se fonde sur les travaux préaristotéliens pour lire entre les lignes ce qui a été passé sous silence bien qu'utilisé<sup>2</sup> avant d'en faire un couple conceptuel au sein du système causal. En effet, ces notions sont des concepts, à savoir quelque chose que l'on montre d'abord du doigt<sup>3</sup>, que l'on indique pour signifier les image-objets de l'âme.

Pourquoi l'objet de la rencontre<sup>4</sup> comme sous-titre d'une *Nature qui aime à se cacher* ? Justement parce que c'est une hypothèse, l'objet de la rencontre comme celui de la représentation fait défaut, et ne surgit que dans le rêve et l'angoisse, c'est-à-dire peut-être une *autre* représentation. Mais avant de s'avancer et de glisser de la rencontre à la représentation, revenons d'abord à ce couple causal singulier, à savoir *tuchè* et *automaton* dans le traité d'Aristote afin de définir sa place dans la production de causes. Production qui est une réponse au 'pourquoi' (*dia ti*<sup>5</sup>) que se pose le sujet pour rendre compte d'événements et d'activités sur le mode de la connaissance. Ainsi, dans le monde sublunaire, l'activité revient

<sup>1</sup> « La nature aime à se cacher », HÉRACLITE, *Fragments*, fr. 69, traduction M. CONCHE, p. 253.

<sup>2</sup> « Soit qu'ils en admissent l'existence (de la fortune), soit qu'ils la niassent, ils sont étranges de l'avoir passée sous silence ; et cela d'autant plus qu'ils en font usage quelque fois », ARISTOTE, *Physique*, II 4, 196a 19-20, traduction H. CARTERON.

<sup>3</sup> « Le dire est parfois si difficile qu'Aristote alors emploie comme concepts des termes qui ne sont à l'origine que le substitut des gestes : *tóde ti*, "ceci là" »

G. ROMEYER DHERBEY, *Les choses mêmes : la pensée du réel chez Aristote*, p. 21.

<sup>4</sup> D'abord celle d'ARISTOTE et de LACAN.

<sup>5</sup> Le fait se disant *hóti*.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

soit à la *physis* (nature), soit à la *dianoia* (pensée). L'organisation de ce monde contingent permet l'application des quatre causes canoniques<sup>6</sup> pour tenter de rendre intelligible le réel, seulement sa complexité conduit à des nuances supplémentaires, c'est-à-dire à un élargissement pour concilier l'antériorité causale et le hasard (sens générique) afin de rendre compte des rencontres produites *par accident*. Il reste toujours une matière insaisissable qui gît sous la matière seconde et ses accidents. C'est pourquoi, il y a un support du support mais ni chute, ni infini, et encore moins de coupure. Au même titre peut-être que « le tenant lieu de la représentation indique qu'il n'y a même pas de représentation (...) nous touchons à l'ombilic de la représentation comme à celui du rêve, *Das Ding* reste ce lieu irréprésentable dont seul les attributs [et nous rajoutons accidentels] peuvent être représentés »<sup>7</sup> ou appréhendés en ce qui concerne la *materia prima*. Ainsi nous pouvons identifier sans forçage cette matière en tant que telle, qui ne peut se dire autrement que par ses attributs accidentels, à la *Das Ding*, auquel cas *tuchè* et *automaton* en serait les "symptômes". Des symptômes qui surgissent dans la réalité du sujet, sous la forme d'accident<sup>8</sup>, sans pour autant inférer de répétition dans ses conduites mais qui ne cesse d'embarrasser la finalité de la Nature.

L'embarras de la nature et du sujet ne questionne-t-elle pas en fin de compte le cadre causal dans sa prétention universalisante<sup>9</sup> : tous les événements sont lisibles ? Car la « problématique de la causalité n'est pas ponctuelle, en fonction de telle chose particulière, mais elle est également relationnelle, rendant ainsi possible un *réseau de rapports*, et donc une science »<sup>10</sup>, recherchée et non établie. Pourtant, en acceptant d'emblée ces notions, *tuchè* et *automaton*, Aristote rencontre seulement des résistances pour affirmer sa propre théorie, et non une impasse. Examinons à présent pourquoi *tuchè* et *automaton* résistent à la théorie des causes, car, après tout, ce sont aussi des modes de lecture du réel, des coordonnées, mêmes si elles sont accidentelles ou ponctuelles. La suprématie causale est remise en question à moins de les englober dans son système car le concept de finalité permet de comprendre les échecs de la finalité et non l'inverse. Le terme de *dianoia* qui traverse le livre II peut être mis en

<sup>6</sup> Voici rapidement les quatre causes à partir d'exemples d'Aristote : la lettre, cause matérielle de la syllabe ; les prémisses, cause spécifique de la conclusion ; le père, cause efficiente de l'enfant (ou la lune cause des marées) ; la santé, cause finale de la promenade. Et il ajoute que toutes peuvent s'emboîter les unes aux autres, avec bien sûr une causalité en acte ou en puissance or ce qui les différencie, c'est la simultanéité d'existence ou de non existence, ce qui laisse le reste à l'interprétation.

<sup>7</sup> THOMAS-QUILICHINI J., *Introduction aux journées sur la représentation*, document de l'A.F.I., 1987.

<sup>8</sup> L'étymologie grecque de "symptôme" (*súptomá*) correspond à un accident malheureux. Il n'apparaît pas cependant dans le lexique aristotélicien à la place de l'accident (*sumbebekós*) de la cause et de la substance.

<sup>9</sup> « Le réel se manifeste selon une multiplicité irréductible, la seule unité possible est celle du savoir selon la causalité » L. COULOUBARITSIS, *Aristote, Sur la nature (physique II)*, p. 134.

<sup>10</sup> COULOUBARITSIS L., *Aristote, Sur la nature (physique II)*, p. 118.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

relation avec cette expression utilisée par Couloubaritsis de 'réseau de rapports'. Aristote présente d'abord (196b 5) une opinion qui conçoit que la fortune (c'est la traduction classique) – *tuchè* – est une cause cachée à la raison humaine mais émanant d'une *dianoia* supérieure et divine. N'est-ce pas alors une sorte de destin ou de Hasard ? Aristote refuse cette conception que les Stoïciens conserveront plus tard, pour inscrire *tuchè* et *automaton* – fortune et hasard dans le texte de Carteron – dans la contingence et non dans le monde nécessaire, ce qui ne remet pas en question la place du Hasard occupée par la matière brute lorsqu'elle est en porte à faux avec la Nature.

Aristote s'interroge sur la nature *exceptionnelle* de cette cause qu'est la *tuchè*, à partir d'un exemple célèbre de Démocrite :

« *Le fait pour un homme de venir sur la place par fortune (tuchè), et d'y rencontrer (katálaben) celui qu'il voulait mais sans qu'il y eut pensé, a pour cause le fait d'avoir voulu (tò boûlesthai) se rendre sur la place pour affaires* »<sup>11</sup>.

Il s'agit à présent d'utiliser une traduction en accord avec les deux corpus et le texte original de l'exemple afin de mieux comprendre les termes travaillés. D'une part, *tuchè* peut se référer à Tyché, la déesse de la chance<sup>12</sup>, une des filles de Zeus qui décide du sort des mortels, et ce, au moyen de deux attributs qui la représentent habituellement : la corne d'abondance<sup>13</sup> et une balle<sup>14</sup>. D'autre part, la fortune ou la chance sont des traductions de *tuchè* tout à fait acceptables, car ils se démarquent de *automaton*, le hasard en général. Cependant Couloubaritsis dans sa traduction du livre II, se base sur l'étymologie d'*automaton* (vain par lui-même), ce qui nous donne l'idée d'un mouvement spontané éliminant toute présence humaine. Il traduit donc la *tuchè* par le hasard permettant ainsi de faire jouer l'expression plus explicative que causale, 'par hasard', mais on perd la correspondance du grec au français pour bonne et mauvaise fortune (*eutuchia* et *dustuchia*). Quant à Lacan, en s'appuyant sur *tuchè*, utilise une des acceptions d'un dérivé de *tunchano* (rencontrer), et propose la rencontre, à savoir, la rencontre du réel. Bien sûr, ce n'est pas le même terme que notre exemple où l'individu *rencontre* celui qu'il cherchait.

---

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Physique*, II 4, 196a 3-5, que nous soulignons.

<sup>12</sup> Chance correspond aussi à la façon dont tombent les dés, or dans *l'Illiade*, Palamède – ancienne sagesse – invente le jeu de dés.

<sup>13</sup> Héraclès en a fait cadeau à l'assistant de Tyché, Ploutos. Il est, selon les versions, soit le fils de Déméter, soit le père d'Eros dans le *Banquet*, deux allusions subtiles à la nature nourricière et au désir !

<sup>14</sup> « *Tuchè* n'est absolument *pas responsable* de ses décisions et court en jonglant avec une balle, symbole des incertitudes : tantôt en haut, tantôt en bas » R. GRAVES, *Les Mythes grecs*.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher: l'objet de la rencontre*

Le plus précieux de ce texte est le terme grec correspondant à cet insu du sujet, « *katalaben* » c'est-à-dire le verbe surprendre ou arrêter, voire prendre sur le fait ou par surprise, et ceux ajoutés à la cause cachée et supposée, « avoir voulu », permet de conclure à une intention souterraine voire inconsciente. La rencontre fortuite que met en scène cet exemple pourrait alors correspondre dans le champ freudien à un acte manqué, car ici la volonté est doublée au poteau par le désir impérieux de recouvrir la dette. En effet, on ne peut se résoudre à croire que ce n'est qu'un hasard, plutôt heureux pour le prêteur et inversement, si l'on évacue le fait que cette rencontre soit la réalisation d'un souhait non-formulé mais qui aurait pu l'être ! Cette intentionnalité jusqu'alors empêchée est-elle de l'ordre de la *dianoia* ? L'analyse de la *tuchè* met en exergue non seulement un accident physique de la cause, mais surtout sa présence dans le registre psychique au côté de la pensée et du choix : « La pensée et la fortune sont du même ordre, car le choix ne va pas sans pensée »<sup>15</sup>. La *tuchè* correspond précisément à un certain désir délibéré. Cependant le terme accident n'est pas à mettre de côté car Lacan le reprend, dans sa leçon 4 du séminaire XI, pour parler du trauma. En effet, il rappelle que le trauma se définit comme une cause d'apparence accidentelle, de ce fait il peut être sans réalité. Il est donc factice voire fictif dans l'anamnèse du sujet, puisque ce dernier peut l'inventer et lui donner un rôle causal sur la scène du fantasme au titre de *symptôme* du sujet.

Pourtant, pouvons-nous conclure que l'action est programmée, et inférer avec Freud : en analyse, il n'y a pas de hasard ? De plus, à quoi correspondrait cette rencontre manquée du réel ?

Il semble que cette rencontre ne pourrait se comprendre dans le texte aristotélicien qu'en la rapprochant de l'*automaton*. L'extension de *tuchè* est beaucoup plus réduite que celle d'*automaton*, bien qu'ils soient des causes fortuites ou par accident. Car l'un, à l'image des cercles concentriques d'Euler, est dans l'autre. Le plus petit des cercles ne circonscrit que l'activité pratique d'hommes capables de désirer ou de délibérer, alors que le plus grand comprend avec l'objet inanimé, l'animal, le pervers et l'enfant. La délibération (*proairesis*) est la marque de l'humain aristotélicien en corrélation avec la conduite sexuelle dite normale, et ce qui est hors-limites des conduites sexuelles se range avec la classe des monstruosité (*teriotès*). L'objet du désir<sup>16</sup> de tous les êtres correspond à la fin de leur activité naturelle, à savoir de participer dans la mesure du possible, par le biais de l'instinct de conservation, au

---

<sup>15</sup> ARISTOTE, *Physique*, II 5, 197a 7-8.

<sup>16</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, II 4, 415a 25 et suivant, traduction J. TRICOT.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

divin, en créant du même, dans la répétition analogue au mouvement circulaire et référentiel de la sphère des fixes. Aristote dresse donc de façon implicite une large classification des êtres vivants ou animés, mais il ne mentionne que les êtres achevés (*teleía*) comme l'homme ou les mâles adultes par opposition aux êtres incomplets ou manquants (*phrêmata*) tels que les femelles et les enfants, du reste les cas extrêmes et monstrueux (*theratá*) font aussi partie de cette classe. Ici, la différenciation sexuelle n'est que d'ordre spécifique, de plus elle n'opère pas chez l'être vivant car elle ressort simplement de la classification générale des êtres animés. Cependant cette classe des manquants évoque la classification de l'*Éthique à Nicomaque* qui ordonnait ensemble les enfants, les obsédés et les pervers. Ainsi, son impuissance à la fois ontologique et éthique implique une relation de soumission ou de passion à la classe virile et puissante, relation qui reprend celle qu'entretient la puissance face avec le primat de l'acte. Passion équivalente également à celle du rapport matière et forme (qui permet d'avancer que ce passage sur le désir fait écho à l'aphorisme de la *Physique* : « Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire un mâle »<sup>17</sup>).

Pour le vulgaire, les deux cercles ne font qu'un, alors que le Philosophe interprète l'événement de manière différentielle, et c'est en cela qu'il nous intéresse. C'est par *automaton* qu'une pierre tombe sur la tête de quelqu'un, ou qu'un cheval affolé reprend le chemin de l'écurie, mais c'est par *tuchè* qu'une pierre lancée délibérément (*proairésis*) tombe malheureusement sur la tête de quelqu'un<sup>18</sup>. Avec la *tuchè* Aristote définit ici la place du sujet délibérant face au réel, mais en contre partie peut-il alors y avoir *automaton* sans sujet ?

La théorie des causes permet d'apporter une nouvelle distinction entre *tuchè* et *automaton* : c'est la cause par accident qui a pour effet la rencontre - *tuchè* -, parce que l'accident joue sur la cause de façon intrinsèque (intérieure au sujet) dans la mesure où une action serait possible quoique non-réalisée, c'est-à-dire, non conforme à la cause initiale entreprise pour l'action. Mais lorsque la cause est vaine dans la nature - *automaton* -, ce n'est pas la fin visée par la cause de façon intrinsèque, mais ce qu'aurait produit une *autre* cause, existant en vue de la fin qui a été réellement produite de façon extrinsèque cette fois, extérieure au sujet. On peut également ajouter que c'est aussi l'autre du sujet. Par exemple : « On se promène en vue d'obtenir une évacuation ; si, après la promenade, elle ne se produit

<sup>17</sup> ARISTOTE, *Physique*, I 9, 192a 22-23. D. O'BRIEN, parle non pas de la disparition de la femelle suite à l'assouvissement de son désir mais au contraire un surcroît de féminité, cf. *Matière et privation dans les Ennéades de Plotin*, dans *Aristotelica secunda, mélanges offerts à Christian Rutten*.

<sup>18</sup> ARISTOTE, *Physique*, II 6, 197b 13-18. L'exemple de la pierre (197b 31) lancée par une main humaine n'est pas dans le texte, nous avons juste transformé l'*automaton* en *tuchè*.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

pas, disons qu'on s'est promené en vain, et que la promenade a été vaine »<sup>19</sup>. Ainsi, sans avancer le terme de division du sujet, nous faisons la remarque que l'homme de l'agora est lui-même la rencontre de deux séries causales, l'une prenant le pas sur l'autre. En outre, la *tuchè* est sans réalité et d'autre part de l'ordre du réel, et Hamelin explique avec justesse ce distinguo puisque la réalité des choses est une cause efficiente positive, une activité agissant pour des fins, alors que le réel signifie l'absence d'une activité téléologique ; là où la présence d'une activité semblerait requise<sup>20</sup>, elle est *manquante* car elle fait défaut.

L'*automaton* quant à lui est de l'ordre de la réalité car le promeneur constipé est le jouet d'un mécanisme naturel voire d'un automatisme : « L'automatisme c'est quelque chose qui se pense vraiment par soi-même »<sup>21</sup>. Nous sommes tentés ici de séparer la *tuchè* de l'*automaton* en nous plaçant du point de vue du sujet, mais l'homme comme les choses sont des êtres naturels. Nous faisons l'hypothèse que Lacan, d'une certaine manière, entérine cette connaturalité de l'homme et des choses, en déplaçant le contenu initial ; ils deviennent des êtres de langage : le parlêtre et le réseau des signifiants. Or, considérer la *Physique* comme une théorie logique du sujet invite également à chercher dans l'*Éthique à Nicomaque* cette place qu'Aristote réservait au désir. Non plus d'un point de vue cosmologique où le *Premier mouvant immobile* est la cause de son désir, mais d'un point de vue pratique, voire clinique, lorsque le désir vient perturber la conduite habituelle de l'homme achevé en le rendant incontinent, *akratés*. Difficile alors de penser *tuchè* et *automaton* en dehors de la psychopathologie de la vie quotidienne. C'est-à-dire, en dehors d'une rupture de la conduite habituelle des hommes et des choses telles qu'ils se les représentent.

La privation chez Aristote marque le manque de quelque chose de possédé. Or ces espèces singulières de causalité pointent la béance relativement à une causalité antérieure qui a disparu et que l'on ne peut plus retrouver. Dès lors, l'hypothèse initiale est recouverte car la rencontre se dit en plusieurs acceptions que nous avons tentées de déplier. Avec la rencontre sur la place qui en cache une autre, nous touchons à l'ombilic de la rencontre, la *materia prima*. Mais il paraît difficile, avec Aristote, d'aller plus loin que ce point d'articulation, au moins dans le texte de la *Physique*. C'est pourquoi, il est préférable de conserver le terme de matière, et plus précisément celui de *materia prima* à la place de la béance du réel. D'autant

---

<sup>19</sup> ARISTOTE, *Physique*, II 6, 197b 24-26. Comme l'écrit P.- C. CATHELINÉAU dans sa thèse – *Lacan, lecteur d'Aristote* – il est difficilement pensable que Lacan n'est pas relevé « le lien symbolique entre l'exemple du recouvrement de la dette et l'exemple de l'exonération liée à des besoins physiologiques » p. 397.

<sup>20</sup> HAMELIN O., *Le Système d'Aristote*, p. 279.

<sup>21</sup> LACAN J., *Les Structures freudiennes des psychoses*, séminaire inédit, leçon du 27/06/56.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

plus qu'elle reste de l'ordre du prestigieux chez Aristote car la matière n'existant pas en soi elle « (n')apparaît comme une substance – *ousía* – que par un prestige de l'imagination »<sup>22</sup>, une représentation en somme, qui peut devenir traumatique ou mortifère dans la psychanalyse quand elle se répète dans le destin du sujet. Ainsi, peut-être que l'objet de la rencontre entre Aristote et Lacan est justement le repérage de cette *dingité* de la chose. Mais, le psychanalyste fait le pas en posant au début de la chaîne signifiante, un manque fondamental, une privation primordiale et non une *chose* première et indéterminée. Bien que non causale, la *materia prima* du fait de sa « raideur »<sup>23</sup> résiste à la causalité et la dévie. Avec cette matière qui se fait passer pour un sujet, nous sommes donc tentés de la rapprocher du Réel, car cette matière peut commander nos activités tel l'homme sur l'agora. « Derrière le manque de la représentation dont il n'y a que le tenant-lieu de la représentation. *C'est là le réel qui commande plus que tout autre nos activités* »<sup>24</sup>. C'est parce que la fiction, mieux, la représentation du trauma, surgit dans l'activité du sujet sous forme d'accident répété qu'elle est le tenant-lieu de la rencontre avec l'inassimilable.

Ce premier volet sur l'irréductible *materia prima*, la trace résiduelle qui gît sous les choses, nous permet de passer au second volet, à savoir l'irreprésentable, d'un point de vue psychique cette fois. En effet, l'objet de ce second volet est d'utiliser, le texte que Lacan a prononcé en hommage à Aristote, *Le rêve d'Aristote*<sup>25</sup>, car il opère ce glissement du physique au psychique. D'abord parce que les questions cliniques de la répétition et du rêve réactivent celles du couple *tuchè/automaton*, ensuite, parce son allocution porte en partie sur la représentation d'objets et sur la présentation de l'objet *a*, et enfin, pour rebondir sur cette phrase apparemment expéditive de Lacan selon laquelle « dans cette affaire de l'âme, (Aristote) ne dit rien de bon »<sup>26</sup>. Essayons donc, de voir comment Aristote introduit la représentation, afin de vérifier ce rapport du physique au psychique qui est condensé dans le néologisme : « tychique »<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, L 3, 1070a 9, traduction J. TRICOT.

<sup>23</sup> « Mais cette nécessité qui lui vient du dehors, la matière la reçoit à sa façon. Il y a dans la matière un manque de souplesse, une espèce de raideur » (HAMELIN O., *Le Système d'Aristote*, p. 275).

<sup>24</sup> LACAN J., *Le Séminaire Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 71, c'est nous qui le soulignons.

<sup>25</sup> LACAN J., *Le rêve d'Aristote* in Hommage solennel à l'occasion du 23<sup>e</sup> Centenaire de la mort d'Aristote.

<sup>26</sup> LACAN J., *Le rêve d'Aristote*.

<sup>27</sup> Lacanisme définissant ce qui n'est pas de l'ordre du hasard et qui a rapport au réel. LACAN J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon du 19/02/64, publication hors commerce.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

L'âme est le siège de la représentation, et ces deux assertions lacaniennes l'illustrent : « L'homme pense avec son âme »<sup>28</sup> et « Aristote pense le monde »<sup>29</sup>. Or, l'*automaton*, encore plus que la *tuchè*, semble prouver le contraire à cet homme maître de la nature car, par accident, la nature lui résiste et rend la causalité vaine, et met en défaut la représentation du monde. Nous en concluons, si le mode d'être est l'expression d'une *dianoia*, que la nature animée peut penser toute seule. Or, il y a du mouvement spontané ! Et, cette causalité vaine provoque également une discordance au sein même de la nature puisque normalement elle ne fait rien en vain, et pourtant la citation suivante du *De Anima* reprend ces deux cas de figure sans les opposer : « Toutes les choses naturelles, en effet, sont en vue d'une fin, ou bien sont des rencontres fortuites de ce qui est en vue d'une fin »<sup>30</sup>.

Ainsi, le traité de l'âme réactive les questions du désir et de la cause et permet de le lire en parallèle avec la *Physique*, parce que l'âme est à la fois cause efficiente, spécifique et finale. L'âme est le principe d'unité et de continuité du corps, c'est dire qu'en tant qu'entéléchie, elle a comme corrélat la matière, à savoir le corps. Nous pouvons illustrer l'âme en tant que principe avec l'exemple du sculpteur qui donne forme à un bloc de matière même si un nœud du bois peut faire déraiper par *automaton* sa main. Et non comme un instrument qui met en mouvement un corps automate. L'âme fait corps avec la matière parce qu'elle l'informe du dedans, si bien que ses deux facultés motrices, le désir et l'intellect, ne viennent pas se coller de l'extérieur sur le corps. Néanmoins, la partie excellente de l'intellection vient questionner ce continu insécable<sup>31</sup> de l'être vivant. En effet, l'intellect agent se caractérise par une nouvelle exception, semblable à celle que nous avons relevée au sujet de l'*automaton*, il se pense aussi lui-même et sans lui, rien ne pense<sup>32</sup>. De plus, la possibilité qu'il soit immortel et séparé du corps<sup>33</sup> le rapproche non seulement de la cause efficiente mais aussi du *premier mouvant* parce tous deux viennent du dehors ou « par la porte »<sup>34</sup> (*thuraten*).

Nous nous servons de ces deux exceptions pour analyser cette phrase de Lacan : « L'homme (et pas la femme) pense avec son objet » ? Cet homme semble surtout penser avec

<sup>28</sup> LACAN J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon du 12/02/64, *idem*, ou « l'homme pense avec son objet », J. LACAN, *Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 73.

<sup>29</sup> LACAN J., *Le rêve d'Aristote* que nous mettons sur le même plan que la citation précédente.

<sup>30</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, III 12, 434a 30-33.

<sup>31</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, I 5, 411b 7-8.

<sup>32</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, III 5, 430a 25.

<sup>33</sup> « Rien n'est encore évident : pourtant il semble bien que ce soit là un genre de l'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé, comme l'éternel, du corruptible », ARISTOTE, *De l'Âme*, II 2, 413 b 25-26.

<sup>34</sup> ARISTOTE, *De la Génération des animaux*, II 3, 736b 27.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

ce qui lui reste, à savoir "l'usage de ses représentations" (comme le dira plus tard Épictète, dans son manuel pour bien penser) puisque même dans son âme, il est divisé entre ce qui vient du dehors et ce qui est indicible ! Est-ce parce que l'âme et le corps sont inséparables, en tant qu'ils sont en contact, comme la forme l'est avec la matière ? D'autant plus que ce n'est pas l'objet qui est dans l'âme seulement sa définition, sa spécificité. Car le sens étant un « réceptacle des formes sensibles sans la matière »<sup>35</sup>, la chose est vidée, *dématérialisée* puis *formalisée*. Cependant, la faculté sensitive ne supporte pas les excès d'excitations alors que l'intellect peut penser fortement une chose devenue image mentale justement parce qu'elle est séparée du corps. Ainsi cet homme pense par la fenêtre de ses phantasmes. La *phantasma* étant la faculté intermédiaire, cette représentation de choses en tant qu'image mentale précède topiquement la représentation conceptuelle (de noms, définitions) qui procède de la faculté noétique. Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais son *eidōs*. Il ne peut donc y avoir que représentation de noms. Représentation conceptuelle, donc, à différencier du *phantasma* qui est une image mentale sensible. L'homme pense donc avec la chose, évidée certes, mais sans aucune séparation ! Cette absence de schize, entre l'homme et le monde impliquant le primat de la représentation, semble permettre à Lacan d'écarter facilement, trop assurément, la psychologie aristotélicienne. Puisque tout est représentation pleine, il ne peut y avoir de lieu vide marquant l'absence de l'objet petit *a*, cause du désir du sujet.

« Le *Peri psyché* n'a pas le moindre soupçon, de vérité, qui constitue la résistance à la psychanalyse. C'est pourquoi Freud contredit Aristote, lequel, dans cette affaire de l'âme, ne dit rien de bon – si tant est que ce qui reste écrit soit un dire fidèle. La discrimination du "*tò tí esti*" et du "*to ti en eĩnai*", qu'on traduit par "essence" et par "substance" en tant que *bornée* – "*ho horismos*" – reflète une distinction dans le réel, celle du verbal et du réel qui en est affecté. Ce que j'ai moi-même distingué comme symbolique et comme réel »<sup>36</sup>.

Ce raccourci lacanien est difficile, d'autant plus que la transcription vraisemblablement incorrecte peut induire en erreur. Ainsi pour passer de la substance aristotélicienne aux consistances lacaniennes, on propose l'interprétation suivante : la substance *stricto sensu* – *to ti esti* – c'est le réel, à savoir un noumène indémontrable. Or, en suivant l'ordre du texte, l'"essence" correspondrait au symbolique ! Tandis que la substance *lato sensu* – *to ti en eĩnai* – c'est l'imaginaire, à savoir un réel affecté de verbal et plus précisément une nomination imaginaire qui permet au mieux de cerner le réel de la substance par une indéfinité d'attributs ou de catégories. Enfin, le verbal proprement dit – *ho horismos* –

<sup>35</sup> ARISTOTE, *De l'Âme*, II 12, 424a 17.

<sup>36</sup> LACAN J., *Le rêve d'Aristote*. La transcription présentait : « en tant qu'ornée – "*to horismos*" – ... ».

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

correspondrait à ce qui limite et définit la "substance" dans le *logos*, à savoir une définition symbolique de l'essence indémontrable, du réel impossible.

Or ce qui procède de l'âme chez Aristote ne correspond évidemment pas aux trois consistances lacaniennes – R, S, I –. Si bien que l'intellection qui serait du symbolique recouvre une sensation qui serait de l'imaginaire, car elles sont analogues<sup>37</sup> aussi bien d'un point de vue topique que fonctionnel : « La sensation est semblable à la simple énonciation et à la simple conception ; mais quand l'objet sensible (ou l'image mentale) est agréable (*Lust*) ou pénible (*Unlust*<sup>38</sup>), l'esprit émettant une sorte d'affirmation ou de négation, le poursuit ou l'évite »<sup>39</sup>, car les facultés de désir et d'aversion sont une seule et même faculté. Le bon et le mauvais sont les objets de l'intellect pratique, mais ils restent attachés à la sensation, justement parce que ses objets sont relatifs à quelque chose ou quelqu'un. Exception faite de l'intellect théorétique face aux objets absolus, le vrai et le faux, qui eux, sont séparés du sensible. La visée essentielle de cet intellect venant "du dehors" est également affectée de cette vertu divine.

C'est pourquoi nous nous attachons uniquement à la faculté noétique qui pense les formes dans les images, faute de ne pouvoir percevoir les choses. Elle les interprète à l'aide des représentations : une torche en mouvement signale, par exemple, une présence ennemie. C'est pourquoi il est difficile de comprendre la préoccupation d'Aristote lorsqu'il tente d'écarter l'imagination ou la représentation, puisque « c'est par les images qui sont dans l'âme, ou plutôt par les concepts, qu'on calcule et qu'on délibère, comme dans une vision [ou dans un rêve<sup>40</sup>], les événements futurs d'après les événements présents »<sup>41</sup>. Et Aristote pose lui-même l'objection : « En quoi les notions premières différeront-elles alors des images ? Ne serait-ce pas que ces autres notions ne sont pas non plus des images, bien qu'elles ne peuvent exister sans images ? »<sup>42</sup>. Le critère qui sauve en quelque sorte le statut de ces notions mises en question, c'est leur combinaison logique. Dans la mesure où seule une combinaison de

---

<sup>37</sup> C'est pourquoi Lacan peut parler du leurre de l'imaginaire, lorsque les philosophes prennent de l'imaginaire pour du réel.

<sup>38</sup> FREUD a bien retenu dans *La Dénégation*, le cours de BRENTANO sur la psychologie d'ARISTOTE [cf. fig. XVIII-1 in *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, leçon du 10/06/64], lorsqu'il énonce d'abord le jugement d'attribution puis le jugement d'existence.

<sup>39</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, III, 7, 431a 8-10.

<sup>40</sup> « Aristote rêvait, comme tout le monde est-ce lui qui s'est cru un devoir d'interpréter le rêve d'Alexandre assiégeant Tyr ? Satyros "Tyr est à toi". Interprétation typique », LACAN impute (c'est aussi le titre de l'article !) à ARISTOTE l'interprétation du rêve d'Alexandre de Macédoine que se trouve dans l'ouvrage d'ARISTANDRE, *La Clef des songes*.

<sup>41</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, III 7, 431b 7-10.

<sup>42</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8, 432a 10-14.

Garcia, Gilles

*La nature aime à se cacher*: l'objet de la rencontre

notions peut produire le vrai ou le faux, alors qu'une combinaison d'images, comme le bouc-ferf, crée seulement une fiction ni vraie ni fausse. Pouvons-nous avancer que ce critère distingue également le symbolique de l'imaginaire ?

Enfin, l'intellect pratique diffère de la sensation d'un point de vue quantitatif car, nous l'avons noté précédemment, le seuil d'excitations les oppose. L'exemple princeps de cette limite sensitive est le toucher. En effet, « Le toucher est le seul sens dont la privation (qui peut aussi être due à un excès) entraîne la mort de l'animal »<sup>43</sup>. En outre, la notion de toucher est également une définition de la vie car c'est le seul sens que l'animal possède nécessairement ! N'est-ce pas une belle preuve de la résistance et de la limite<sup>44</sup> du corps en tant qu'enveloppe du dedans par rapport à un dehors ? Et ne pourrions-nous pas avancer pour conclure, afin de garder à l'esprit l'importance que donne Aristote – dans son traité sur l'âme – au toucher, que l'homme *pense* avec son corps ?

[Reçu em septembre 2014; accepté en septembre 2014.]

---

<sup>43</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, III, 13, 435b 4-5.

<sup>44</sup> Il est difficile ici de ne pas penser à la notion topologique de bord, d'autant plus que c'est le procès de l'imagination qui découpe la chose en séparant la matière de la forme.