

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique.

République de Côte d'Ivoire



UFR-SHS

Département de Philosophie

COURS EN LIGNE OPTION LICENCE1 . PHILOSOPHIE DE LA NATURE
PROFESSEUR AKE PATRICE , MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN
PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

Jean Baptiste Claude de Sales, dans son ouvrage *De la Nature en question* (non daté), écrit dans épître dédicatoire à la femme qu'il se propose d'épouser, ces quelques lignes dédicatoires à la femme qu'il se propose d'épouser ; ces quelques lignes sublimes : « Il fait toujours finir par suivre la nature, et par adorer Palmyre ». Pour cet auteur, la philosophie de la nature peut se diviser en deux parties, l'une renferme les questions curieuses, et l'autre les questions utiles ; la première est consacrée aux philosophes, l'autre est du ressort de tous les hommes. « Je referme dans la classe des problèmes qui n'intéressent que la curiosité, les questions sur les attributs de la cause première, sur l'utilité de l'univers, sur l'ordre des degrés de la grande échelle des êtres, et le droit de traiter de ces matières sublimes suppose une connoissance profonde de tous les mystère de la nature. »

Le sage attend pour les discuter que l'étude et la vieillesse aient blanchi ses cheveux. Pour notre auteur, la partie de la philosophie de la nature comprend le monde de l'homme, c'est-à-dire ses devoirs envers Dieu ; envers lui-même ; et envers la société. C'est l'aimable et douce nature, dont notre auteur interprète les loix. Pour lui, l'état de nature est un état de paix pour le genre humain et « lorsque les peuples gémissent des querelles de leurs rois, que les villes florissantes deviennent des déserts, que les empires se renversent les uns sur les autres, et détruisent pour être détruits à leur tour ; on dit toujours qu'on ne cherche qu'à les réunir, et à en faire une seule famille. » Les législateurs conduisent les hommes à la nature, comme le farouche Sylla conduisait les rois à la liberté. La nature est au centre de tout. C'est pourquoi, nous commençons notre première vraie réflexion par la philosophie de la nature.

Xavier de Zubiri m'a inspiré en écrivant *Nature, Histoire, Dieu* traduit de l'espagnol par Léonel Dal Corno et Philibert Secretan(Paris, l'Harmattan 2009) . Le premier volume s'intitule ainsi, philosophie de la nature. Olof Gigon définit la philosophie dans son sens le plus général comme « la prétention de connaître et d'enseigner la vérité sur les choses. »¹ La philosophie veut savoir ce qu'est tout être en réalité et en vérité. La non philosophie est

« l'opinion des hommes qui se contentent d'impressions superficielles, qui effleurent à peine les problèmes les plus difficiles et demeurent dans un étonnement naïf devant les phénomènes les plus bénins. »² La philosophie a pour tâche essentielle de « pénétrer à travers la complexité des choses auxquelles on croit sans les avoir vues pour découvrir derrière elles la réalité. »³Le substratum "philosophie" est composé de deux mots "philos" et "sophia".

¹ *les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot 1961, p.11.

² Ibid., p. 11

³ Ibid., p. 12

Jean Seidengart, dans un excellent article, écrit que la « sophia signifiait chez les premiers penseurs antésocratiques l'unitotalité du savoir, le savoir universel, contrairement à l'épistémé qui désignait plutôt la science ou même les sciences particulières. »⁴. Nous pouvons déduire ainsi que le philosophe est celui qui avait atteint la plénitude du savoir de son temps, qui avait su s'élever au savoir par excellence, c'était l'homme de la totalité aux vues larges et compréhensives. Ainsi ajoute Jean Seidengart,

« bien qu'elle affichât dès ses débuts une certaine réserve par rapport à cette forme parfaite et idéalisée du savoir, la philosophie restait cependant marquée par ce sens originel. »

Nous avons dit avec Olof Gigon, que la philosophie voulait découvrir ce qui se cachait derrière la réalité des choses, de toutes choses. Or c'est cette notion de réalité, sans cesse évoquée et mise au premier rang dans toute polémique, que la philosophie appelle nature. Ainsi, Olof Gigon définit la nature comme

« le domaine qui en toute circonstance est tout présent à l'homme et en face duquel toute opinion est néant et toute construction est impuissante. C'est l'objet même de la philosophie; et elle cherche inlassablement à le mettre en lumière. »⁵.

A ce stade de la réflexion, nous pouvons dire que la philosophie et la philosophie de la nature ont le même objet de recherche: le tout. La philosophie cherche à saisir la masse des choses données comme un Tout; c'est-à-dire qu'elle veut y découvrir un ensemble raisonnablement organisé. Le particulier n'existe pas librement pour lui-même, mais il a véritablement sa place déterminée dans un système clos. Quand il s'agit du monde des objets, ce système s'étend dans le temps et l'espace; quand il s'agit des valeurs, nous avons affaire à une hiérarchie intellectuelle.

⁴ *Encyclopédie philosophique universelle IV Le discours philosophique*, Paris, PUF 1998, p. 2122

⁵ Olof, *ibid.*, p. 12 m'a inspiré en écrivant

Avançons encore d'un pas: dans la catégorie du temps, la philosophie grecque se demande ce qui a existé au début et dès le début; elle cherche à éclairer le chemin qui conduit de l'origine au monde différencié d'aujourd'hui, pour en inférer une sorte de processus généalogique. Dans la catégorie de l'espace, elle comprend le monde comme un corps formant un tout fermé, contenu dans des limites déterminées. Ce monde jouit en son sein d'une organisation parfaite, soit comme une oeuvre d'art, soit comme un organisme vivant. Il n'en est pas autrement du monde des valeurs. Là aussi la philosophie se préoccupe d'ordonner les valeurs en un système; elle s'ingénie à trouver une valeur originelle à laquelle s'ordonnent, selon leur distance respective, toutes les autres valeurs.

La première notion à laquelle la philosophie revient toujours est celle du tout qui appelle deux conclusions, l'une d'ordre pratique, l'autre d'ordre méthodologique. Au point de vue pratique, il n'y a pas de doute que la notion d'un Tout qui embrasse l'ensemble des choses, liée à la notion d'une origine qui est le fondement de cet ensemble nous conduit à une troisième notion formant purement le centre de toute philosophie: la notion d'être. Là où l'on traite *a priori* de l'être et de l'étant, il s'agit aussi bien du Tout proprement dit, du Tout véritable, en marge duquel rien d'autre n'existe, que de l'origine, notion à partir de laquelle même notre monde, celui de l'opinion, doit être expliqué.

En ce qui concerne la méthode, le problème du Tout constitue l'essence de la philosophie et fait de celle-ci une science universelle qui se distingue comme telle des sciences particulières. Il faut dire que dans l'Antiquité leurs frontières respectives sont toujours restées flottantes. En général, les Grecs posent en principe que la philosophie commence à partir du moment où l'on fait des recherches sur l'être qui embrasse tout, les origines premières et la valeur suprême. De plus, la prétention de la philosophie à être la science du Tout n'allait pas sans quelques difficultés. En principe, ma philosophie pouvait paraître obligé de tout connaître, donc d'avoir un savoir parfaitement

encyclopédique. Mais c'était là chose pratiquement impossible. Pour sortir de l'impasse il n'y avait qu'une formule, bien précaire il est vrai, dire que la philosophie devait connaître jusqu'à un certain degré les domaines particuliers du réel qui constituent, dans un sens ou dans l'autre, l'univers. Pour accomplir raisonnablement son devoir spécifique, qui consiste à étudier le Tout et son origine, la philosophie devrait se contenter aussi d'une connaissance raccourcie des choses individuelles.

Dans la philosophie grecque, le problème du système du monde entraîne de prime abord un autre problème. C'est de lui qu'il s'agit quand nous apprenons que l'étonnement est le commencement de toute enquête philosophique. Cela signifie que l'homme se heurte parfois dans la nature, comme dans l'histoire, à des phénomènes étranges, étonnants ou même inquiétants, parce qu'il ne réussit pas à les éclaircir; il existe des éclipses, des tremblements de terre, des monstres, et dans les temps passés ou dans les peuples étrangers, des coutumes bizarres. Ce sont à des choses de ce genre qu'il réfléchit.

Mais alors, qu'est-ce que la philosophie? Selon Olof Gigon,

« la philosophie est la sciences des causes premières; elle est la connaissance du Tout, sinon dans un sens encyclopédique, du moins en tant qu'intelligence des principes. Elle est la connaissance des choses les plus difficiles, donc des choses les plus éloignées des hommes esclaves de leurs perceptions sensibles. Elle est la connaissance dont les méthodes sont les plus exactes, ce qui revient à la connaissance des principes. La philosophie est la connaissance la plus complète, une connaissance qui a sa valeur en soi et qui ne s'acquiert pas pour servir d'autres fins qu'elle-même. Elle n'est donc encore que la science des causes premières. La philosophie est faite pour gouverner et commander. »⁶

Il faut alors définir également la philosophie de la nature.

⁶ Ibid., pp. 19-20

La philosophie de la nature est cette partie de la philosophie qui étudie l'univers et son ordonnance dans l'espace et dans le temps. La nature est la totalité des réalités données à l'homme. Mais le sens de ce mot nature provient également des êtres organiques et de leur croissance et s'étend enfin au monde en tant qu'il est en devenir et en mouvement.

Ce monde embrasse toujours l'ensemble des êtres inanimés, s'élève aux êtres animés qui vivent sur terre et enfin aux dieux qui habitent les régions du ciel. Mais ce monde exclut, tout au moins, la divinité à l'essence de laquelle appartiennent l'immutabilité et l'immobilité éternelles. Ainsi la philosophie de la nature se divise, en un sens plus étroit, en une physique, qui étudie le cosmos, et en une seconde partie, la théologie, ou métaphysique. La physique se subdivise ensuite en étude des corps inanimés vivant au dessus de la terre, sur la terre et en dessous et en étude des êtres vivants: plantes, animaux, homme.

Jean Seidengart pense, quant à lui, que la philosophie de la nature « était donc initialement englobée, incluse dans l'ensemble des tâches proprement philosophiques, mais elle jouait un rôle de premier plan. »⁷

Mais pour notre auteur, dès l'Antiquité, il s'introduisit un divorce entre la philosophie de la nature et l'astronomie (qui était considérée comme une technique opératoire et artificielle mais efficace). En effet, les astronomes de l'Antiquité pensaient que des modèles géométriques différents, mais produisant des prévisions comparables, étaient équivalents. La science astronomique des Anciens visait avant tout à sauver les apparences, ce qui témoignait, de son côté, d'un désespoir de jamais atteindre la véritable constitution de l'univers à partir de ses seules techniques opératoires. Il lui fallait renoncer à l'essence des choses et se contenter d'établir une description géométrique satisfaisante des phénomènes astronomiques apparents qui lui permette également de prévoir, avec une certaine précision, les positions des corps célestes pour les temps à venir. C'est

⁷ Ibid., p. 2122

l'indice d'une crise de la pensée scientifique condamnée à connaître les seuls phénomènes que ses propres artifices géométriques lui permettent de prévoir et qu'elle projette sur une réalité inaccessible. La philosophie de la nature, de son côté, n'avait de sens qu'en tant qu'elle cherchait à découvrir le véritable « système du Monde », de la même façon que la philosophie recherche l'essence des choses par-delà le monde des apparences et des illusions. Ce fut l'oeuvre de Copernic que de parvenir à asseoir la nouvelle astronomie sur le véritable système du monde, contrairement à ses prédécesseurs antiques et médiévaux:

« Nous trouvons donc dans cet ordre admirable une harmonie du monde (*mundi symmetrium*), ainsi qu'un rapport certain entre le mouvement et la grandeur des orbites, tel qu'on ne le peut pas retrouver d'une autre manière.»⁸

Jacques Maritain, quant à lui, pense que

« la philosophie de la nature se trouve prise entre deux dangers opposés: ou bien être absorbée par les sciences expérimentales qui revendiquent pour elles seules la connaissance du monde sensible, de l'univers de la nature, ou bien être éclipsée par la métaphysique. »⁹ Car c'est une tradition chez les philosophes modernes de faire entrer la philosophie de la nature dans le domaine de la métaphysique.

Comme la sagesse, la philosophie a donc partie liée avec la totalisation du savoir, puisqu'elle vise à mettre de l'ordre dans la conduite de la vie grâce à une connaissance intellectuelle de soi et de l'univers. En ce sens, la philosophie a moins besoin d'accumuler le savoir que de comprendre. La compréhension philosophique est une mise en ordre systématique des connaissances sous une unité architectonique où l'idée du tout détermine l'ensemble des relations possibles entre les parties. En définitive, ce qui compte dans cette totalisation compréhensive et réflexive du savoir, c'est la saisie du *système des relations*

⁸ Copernic, *De Revolutionibus orbium coelestium*(des révolutions des orbites célestes), trad. fr. A. Koyré, Paris, Alcan, rééd. Blanchard 1970, livre 1, pp. 72-74.

⁹ *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, Pierre Tequi, non daté, p.1

qu'entretiennent les éléments du savoir entre eux, en fonction d'un petit nombre de principes expressément énoncés en des termes aussi univoques que possible. Cette mise en ordre systématique des connaissances dans l'immanence de la pensée produit une unité semblable à celle qui arrache l'univers au chaos et fait de lui une totalité bien ordonnée d'où il tire son nom de cosmos.

La pensée philosophique des Grecs a pour point de départ l'univers. De même qu'Hésiode met en système l'organisation totale du monde divin, de même la philosophie a pour souci d'embrasser d'une vue totale le monde de l'expérience. La notion du Tout a en ce sens joué de tout temps un rôle essentiel. Mais cette notion reste dans l'abstrait. Elle a, en effet, donné pour ainsi dire naissance à une notion incomparablement plus suggestive, celle du cosmos.

Nous ignorons depuis quand le terme de cosmos est pris au sens de monde organisé entourant notre Terre. Ce concept a dû se former au cours du V^e siècle av. J.C. Par contre, nous pouvons dire avec pleine certitude ce que signifie en soi le mot grec cosmos.

Selon le *Dictionnaire étymologique grecque. Histoire des mots*, de Paul Chantraine, le mot cosmos signifie ordre, bon ordre, au sens matériel ou moral, forme, ornement, organisation, constitution, gloire, honneur; en Crète, le mot cosmos désigne le nom d'un magistrat qui maintient l'ordre; d'autre part, cosmos se rapporte à l'ordre du monde, de l'univers; dans le grec tardif, cosmos est le monde habité, le monde, par opposition au monde des élus, enfin les gens en général. Les emplois anciens de cosmos exprimant l'ordre bien organisé, avec des valeurs militaires et politiques. Ce mot a de nombreux composés: au second terme: cosmo-polis, nom de magistrat dans diverses cités, qui fonctionne comme un composé de dépendance progressif; en outre, nombre de composés assez tardifs où cosmos signifie monde: cosmogonie (cosmogonie) (donné comme titre à un poème de Parménide), cosmo-crator, cosmo-poios, cosmo-pois (création), cosmo-politès (citoyen du monde). Ainsi, pour nous résumer, le mot cosmos indique une belle ordonnance, une composition parfaite, donc aussi bien

un discours bien composé que pour une femme une parure d'or artistement travaillée et portée avec élégance, ou qu'aussi la discipline morale d'une communauté politique.

Ce sens large du mot cosmos est encore en usage. Il s'ensuit que même en philosophie naturaliste ce mot ne désigne jamais un état de fait, mais toujours met en relief une valeur. Quant à Olof Gigon dit que notre monde est un cosmos, il vise « toujours un ordre qui saute aux yeux, un ordre qui est conforme au but poursuivi et qui est digne d'admiration »¹⁰ Nous verrons plus tard les conséquences qu'il faut tirer de cette idée.

Le cosmos a comme première propriété de pouvoir être embrassé d'un seul coup d'oeil. Tout ce qui est organisé a une forme et des limites. De plus, bien avant toute philosophie, tout le monde a eu cette idée bien établie que les hommes vivaient sur une terre environnée de tout côté par la voûte d'un ciel que l'on croyait être un hémisphère solide, et même s'il est arrivé parfois qu'on admît que la terre ferme fût baignée tout autour par le fleuve Océanos cela ne change rien à la chose. La philosophie de la nature n'a pas eu de peine à compléter l'hémisphère céleste en en faisant une sphère complète. C'est ainsi que l'esprit a commencé à se représenter le cosmos comme une sphère à l'intérieur de laquelle se trouvait tout ce que nous connaissons. Cette idée élémentaire est restée immuable durant toute l'Antiquité, quelles que pussent être les théories sur la constitution de ce corps qui embrasse tout, sur la forme de ce que contient la sphère (et principalement la terre) et sur les origines de l'ensemble.

Les objets dont traite la métaphysique sont surtout d'ordre suprasensible, comme Dieu, l'âme, la liberté, la substance, l'éternité, l'être ou l'essence, etc., tandis que la philosophie de la nature traite du cosmos, comme de la totalité ultime englobant tout ce qui existe dans l'espace et le temps. Donc ce qui caractérise en propre la philosophie de la nature, c'est que son objectif

¹⁰ (Ibid. p. 178).

n'outrepasse pas le champ de l'expérience possible, contrairement aux autres objets traditionnels de la métaphysique. En ce sens, la pensée de la philosophie de la nature s'oppose, par principe, à toute forme d'évasionnisme. La spécificité de la philosophie de la nature et de son objet, c'est qu'elle relève, d'une authentique interrogation où science et philosophie n'ont cessé d'interagir au cours de l'histoire.

A l'origine, la philosophie grecque de la nature a en fait deux aspects. Le premier est celui des anciennes théogonies, et par conséquent des poèmes épiques qui tentent de mettre en ordre soit réellement soit apparemment généalogique l'ensemble des êtres divins.

Dans un sens général, il a certainement existé des théogonies chez tous les peuples. Partout nous trouvons des récits plus ou moins fantastiques allant de l'origine et de la destinées des dieux jusqu'à la victoire des puissances actuellement dominantes; souvent les théogonies n'ont servi que de modèle divin à l'histoire des races terrestres au pouvoir. Chez les Grecs cependant, et surtout dans le poème d'Hésiode, qui est un modèle du genre on trouve quelque chose de nouveau. On prend conscience en lisant de tels poèmes, des idées admises alors par tout le monde. Et qui plus est, ces idées répondent aux trois directions de pensée que nous avons déjà mentionnées.

1°) La question des origines. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, le poète demande expressément aux Muses ce qui a existé depuis le commencement. Les Muses répondent que c'est le chaos, un espace vide situé entre le ciel et la terre: on sent dès l'abord le caractère particulier de la question posée. Le commencement est en relation avec ce qui suit, aussi bien le *parfaitement plein* dont tout ce qui vient plus tard n'est qu'un dérivé, car pour Hésiode la nuit et le jour naissent du chaos, que le *parfaitement vide* et le *parfaitement néant* n'est qu'un développement. Cette élémentaire équivocité du commencement, est devenue très tôt une notion claire notamment pour la philosophie grecque. Ce chaos, cet Illimité est avant tout, en quelque sorte, l'espace vide d'où sortent le

jour et la nuit, l'informe, qui n'a rien de commun avec aucune des choses visibles. C'est en même temps l'Un, l'Impérissable, l'être qui embrasse tout, par opposition à la multiplicité infinie des mondes qui naissent et qui passent.

2°) La question du Tout. La généalogie des dieux construite par Hésiode prétend nous présenter une totalité se suffisant à elle-même. Elle prétend nous donner la liste complète des êtres et des forces supérieurs à l'homme. Cette prétention est passée des théogonies aux cosmogonies édifiées par la philosophie de la nature.

3°) La question de l'ordre. Depuis le commencement, pas plus gros qu'un point, jusqu'au déploiement du présent existe une route méthodique à un double point de vue. D'abord, la théogonie d'Hésiode se présente comme un tableau systématique des familles divines. C'est un vrai tableau généalogique où les lignes collatérales, partant de leur point d'origine, forment une pyramide dont aucune pierre ne manque, tout au moins dans les intentions de l'auteur. Chaque divinité a dans ce système sa place fixe. Par ailleurs cependant le poème d'Hésiode n'est pas un pur catalogue généalogique. Il est composé sur une trame épico-dramatique. Il ne se contente pas de donner un système parfaitement ordonné, mais il veut aussi exposer les luttes que dut livrer l'actuel roi des dieux pour faire triompher cet ordre. La victoire de Zeus et des Olympiens sur les Titans est la victoire de l'ordre actuel, définitif et légitime, sur le désordre sauvage des origines.

Or les cosmogonies présocratiques sont dominées elles aussi par la même pensée ordonnatrice. Comme chez Hésiode, l'ordonnance des éléments des astres et du devenir cosmique a la prétention d'être non seulement exacte, mais aussi juste.

Dans leur conception fondamentale, les oeuvres des plus anciens philosophes de la nature, Thalès, Anaximandre, Anaximène ont eu beaucoup de points de ressemblance avec la *Théogonie* d'Hésiode, et même elles ont pris la forme de traités scientifiques.

La philosophie de la nature est le plus beau traité que j'ai décidé d'écrire après tant et tant d'années. Le beau traité qui parle du beau comme du kosmos. Le kosmos¹¹, ensemble des réalités qui tombent sous nos sens.

Primitivement, le substantif kosmos est un terme abstrait, qui signifie ordre, harmonie, sage organisation. Ce fut Pythagore, dit-on, qui, constatant l'ordre et l'harmonie du Tout, lui a donné ce nom de kosmos qui lui est resté, mais qui garde ensuite un sens philosophique, à l'usage des spécialistes. Dans les *Mémorables*¹², Socrate déclare qu'il ne cherche pas à savoir « comment est né ce que les philosophes appellent « le kosmos » ». On trouve cependant le terme dès Thalès¹³ au dire de Diogène Laërce ; mais il est probable qu'il est substitué par celui-ci à un autre comme pan ou holon. Il apparaît chez Diogène d'Apollonie¹⁴ mais sans doute au sens d'ordre, chez Héraclite¹⁵ chez Marc Aurèle¹⁶ chez Epicure¹⁷ qui préfère pan, chez Hermès Trismégiste Poimondres)

Chez Platon, on trouve une opposition systématique entre deux mondes. Le monde sensible (aïsthetos) et le monde intelligible (noêtos.) Il répugne cependant habituellement à attribuer à ce dernier l'appellation de kosmos, lui préférant celui de topos. Même opposition chez Plotin¹⁸. Platon définit le kosmos : « un vivant si si le qui enveloppe tous les vivants visibles, un dieu sensible cformé à la ressemble du dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait »¹⁹

¹¹ GOBRY, Ivan, 2000, Le vocabulaire grec de la philosophie, Paris, Ellipses, pp. 78-79

¹² (I,1,10)

¹³ (D.L. 1,35)

¹⁴ (fr.2)

¹⁵ (fr. 30, 75, 121)

¹⁶ (II, 4 ; VII,9)

¹⁷ (Lettre à Hérodote DL. X, 45)

¹⁸ (III,III,2,V ;v, 4 ; IX ;13.)

¹⁹ (Timée 92 c)

Dans son lexique philosophique²², Aristote tente de trouver une définition de la phusis. Et pour cela, selon sa méthode habituelle, il passe en revue les différents sens :

La génération (génésis) des êtres doués de croissance. C'est là le sens étymologique ;

La cause interne de la croissance, la loi immanente à la vie ;

La matière première des êtres (l'airain, le bois) ;

La substance (ousia) des êtres naturels.

Conclusion : la nature, dans son sens premier principal, c'est la substance des êtres qui ont en eux le principe de leur mouvement.

Nature universelle. L'emploi du mot est ancien dans l'histoire de la philosophie. Les premiers ouvrages qui exposaient le système du monde ont été des traités *De la Nature* (Peri phuséôs). Ainsi auraient écrit Thalès, Phérécyde de Syros (*De la Nature et des dieux*), plusieurs membres de l'école pythagoricienne (Brontinos, Alcmeon, Milon, Philolaos), Xénophane, Parménide, Zénon d'élée, Empédocle et Anaxagore. Pour Pythagore, la Nature était plus que le monde sensible, car Porphyre explique qu'elle contenait, outre ce monde et les hommes qui l'habitent, les dieux immortels²³.

Il en va de même pour Platon. Il flétrit ses devanciers « qui ont fait des recherches sur la Nature » pour avoir émis des doctrines impies ; ils ont en effet appelé Nature la Tétrade des quatre éléments, terre, eau, air, feu, en faisant d'eux les premières qualités de toutes choses, sans se soucier de l'âme spirituelle²⁴ Aussi rassemble-t-il sous le concept de phusis tous les êtres, matériels et spirituels, produits par une puissance originelle. Dans le *Phèdre*²⁵ il fait de la Nature la Loi spirituelle qui régit l'univers.

²² Mét. Delta, 4

²³ (*Vie de Pythagore*, 48)

²⁴ (*Lois X*, 891 b-d).

²⁵ 270 c,

Aristote consacre à Phusis tout le second livre de sa *Physique* car celle-ci est « la science de la Nature ». Elle a pour objet les êtres en mouvement (kinoûména) alors que la métaphysique a pour objets les causes et les principes inchangeables (« immobiles » dont les êtres naturels tirent leur origine.

Pour les stoïciens, la Nature est le Tout et l'absolu. Le monde est « un vivant unique, composé d'une seule substance et d'une seule âme »²⁶ et l'ordre qui la gouverne, c'est la Nature. Ainsi, la Nature régit éternellement le Tout par des lois rationnelles nécessaires et parfaites. Elle est donc divine²⁷. Epicure avait composé un traité *De la Nature* qui n'est pas arrivé jusqu'à nous. Il saisit pourtant d'autres occasions d'en faire l'éloge : elle est immortelle et bienheureuse, siège de l'ordre et de l'unité²⁸. Parmi les désirs, les uns sont naturels (au masc. Sing. Phusikos) et nécessaires, d'autres naturels et non nécessaires, d'autres enfin ni naturels

Ainsi, la nature régit éternellement le Tout par des lois rationnelles, nécessaires et parfaites. Elle est donc divine²⁹ Epicure avait composé un traité *De la Nature*, qui n'est pas arrivé jusqu'à nous. Il saisit pourtant d'autres occasions d'en faire l'éloge : elle est immortelle et bienheureuse, siège de l'ordre et de l'unité³⁰. Parmi les désirs, les uns sont naturels (au masc. sing : phusikos) et nécessaires, d'autres naturels et non nécessaires, d'autres. Enfin ni naturels ni nécessaires ; ce sont les premiers qui aboutissent au véritable plaisir, source du bonheur.³¹ Pour Plotin, la Nature est la forme de l'Univers ; elle est ainsi une âme ; non pas l'âme du monde, mais une âme seconde produite par l'âme

²⁶ (Marc Aurèle, IV, 40)

²⁷ (D.L. VIII, 89,135,147)

²⁸ (*Lettre à Hérodote*, in D.L. X,79)

²⁹ (D.L. VIII, 89, 135,147).

³⁰ (*Lettre à Hérodote*, in D.L., X,79.

³¹ (*Lettre à Ménécée*, in D.L. X, 149).

première, et qui possède sensations et intelligence.³² « Une nature unique rassemble tous les êtres : c'est un grand dieu. »³³).

Locution : kata phusis ; conformément à la Nature. Très employée par les Stoïciens. Mais aussi par le péripatéticien Critolaos³⁴ .

Le caractère intime et permanent d'un être : sa nature, universelle ou individuelle.

Philolaos parle de la nature du nombre, qui est « maîtresse de connaissance »(Stobee, Éclair, Int), Jamblique rapporte que les premiers pythagoriciens étaient conscients de l'importance de leur nature³⁵ Diogène d'Apollonie constate que chacun des quatre éléments est différents des autres par sa nature³⁶; Héraclite que les jours ont tous la même nature³⁷ Socrate emploie abondamment ce sens ; il évoque la nature de l'homme³⁸ la nature du Bien³⁹ de la justice⁴⁰ de la beauté éternelle⁴¹. Aristote montre comment, dans la Nature, chaque réalité a des attributs qui font sa nature ; celle du feu est de se porter vers le haut, de même pour chaque objet singulier : la nature du lit est le bois, la nature de la statue est l'airain⁴² Par nature (Phusei), les animaux sont doués de sensation⁴³ par nature, l'homme est un animal politique⁴⁴ Par nature, les hommes naissent libres ou esclaves.

Chez les stoïciens, la Nature est en même temps ma nature ; d'une part en effet, la loi de ma nature, c'est de rester incorporé au Tout, d'autre, j'ai reçu en

³² (III, VIII, 2-4).

³³ V,V, 3

³⁴ (Clément d'Alexandrie d'Alexandrie, *Stromates*, II, XXI, 129)

³⁵ (*Vie de Pythagore*, 175)

³⁶ (fr. 2)

³⁷ (fr.106).

³⁸ (*Lois*, XI, 923b ; 931 e,IX, 874°),

³⁹ (*Philèbe* 32d)

⁴⁰ (Rep. III, 358°),

⁴¹ (Rep V, 476 b)

⁴² (*Phys.*II, 1).

⁴³ (Met. A, 1, 980a)

⁴⁴ (Pol.I,II,9 ; Éthique à Nic I ;VII, 6)

propre ma nature où triomphe la raison, qui veut la soumission des parties au Tout et du sensible à l'intelligible. Ainsi, le bonheur consiste à « faire ce qu'exige la nature de l'homme »⁴⁵ (C'est cette harmonie des deux natures qui fait l'idéal du stoïcien : selon Chrysippe, « notre nature consiste à vivre selon la nature, la nôtre et celle de l'Univers »⁴⁶ Comme les Stoïciens, Epicure reconnaît que la fin de l'homme est d'être conforme à sa propre nature⁴⁷ mais sous une forme toute différente, puisque cette fin est le plaisir.

NOTRE PROBLEMATIQUE

Nous voulons traiter de la philosophie de la nature comme une exégèse de la philosophie de l'homme. Ce que nous voulons soutenir comme thèse, c'est que la philosophie de la nature, pendant longtemps, s'est occupé de l'homme, sans le savoir, en traitant des éléments. La rupture entre les présocratiques et Socrate, que l'on opère, facilement, n'est qu'une rupture de façade. Il y a un même sujet que la philosophie traite depuis toujours: ce sujet c'est l'homme. D'ailleurs ce lien très fort entre l'homme et la nature peut être prouvé. Dans l'Antiquité grecque, les frontières entre la philosophie et la physiologie médicale, la zoologie et la botanique restaient encore mal définies.

Il nous faut alors situer la place de l'homme dans l'univers tel qu'il est conçu par les philosophes. La philosophie de la nature va montrer dès l'Antiquité que l'éclair, le tonnerre et les phénomènes du même genre ne sont aucunement des signes divins, mais ont des causes naturelles, intelligibles. La philosophie de la nature s'empare de tout le domaine appartenant jusque là aux voyants, lesquels, avaient, dans l'Antiquité construit tout un système quasi scientifique aux nombreuses ramifications. On prétendait prédire l'avenir d'après les songes, ou les paroles prononcées en état de transe, ou d'après le vol des oiseaux, l'aspect des victimes dans les sacrifices, certaines paroles etc... Parfois, la

⁴⁵ Marc Aurèle, VIII, 1,5).

⁴⁶ (DL VII,88)

⁴⁷ (DL X, 129),

philosophie de la nature a radicalement rejeté ces croyances. Mais quelle place accorde-t-elle à l'homme dans la cosmos?

Pour un philosophe de la nature comme Anaximandre, notre monde visible n'était pas le seul existant, mais qu'à côté de lui, avant et après lui devaient exister une multitude infinie d'autres mondes. Déjà depuis Anaximandre on essaie de fixer les dimensions de notre monde dans le temps et dans l'espace. Or l'homme ne connaît qu'une faible partie de la surface terrestre et l'âge du cosmos représente un multiple du temps historique connu.

En comparant l'homme et le cosmos, nous pouvons dire, que l'homme, dans sa structure interne, aussi bien morale que physique, est comparable à un état: ainsi, la maladie ou le vice sont comparables à une révolution. Inversement, l'état peut aussi être expliqué comme un organisme vivant comprenant un grand nombre de membres. De plus on peut poursuivre la comparaison en disant que l'homme est un cosmos en raccourci et que l'univers apparaît comme un organisme vivant et un système fermé. Enfin il n'était pas trop difficile de concevoir le cosmos comme un état comprenant des forces dominantes et des forces servantes. Nous en venons ainsi à traiter de notre premier chapitre, en situant la philosophie de la nature dans le contexte de l'anthropologie.

PREMIERE PARTIE: LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE COMME ANTHROPOLOGIE

Traiter de la philosophie de la nature dans le contexte de l'anthropologie ne va nullement de soi aujourd'hui. Nous allons, relire toute la philosophie de la nature, à partir de l'anthropologie et le premier philosophe que nous voyons, c'est Thalès.

CHAPITRE PREMIER: LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE DE THALES DE MILET

Traditionnellement considéré comme le premier philosophe grec de la nature, Thalès s'était intéressé à découvrir la nature des choses prises dans leur

ensemble. Il avait prévu l'éclipse qui eut lieu en 585 av. J.C. On peut en déduire que sa vie active ne commença guère avant le début du VI^e siècle.

Dans leur ouvrage commun sur *les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes* (Fribourg, Editions Universitaires 1995), les trois savants G.S. Kirk, J.E. Raven et M. Schofield nous commentent l'activité de Thalès en tant qu'homme d'Etat et ingénieur, et aussi en tant qu'astronome⁴⁸ Selon eux, Thalès est un symbole d'ingéniosité dans les sciences mathématiques et géométriques. Sa philosophie de la nature est celle qui nous tient le plus à coeur.

Cette philosophie de la nature thalésienne tient en deux propositions: nous analysons à présent la première proposition: La première: la terre flotte sur l'eau qui est en quelque sorte l'origine de toutes choses. Nous citons le témoignage d'Aristote⁴⁹. D'autres disent que la terre repose sur l'eau. Car c'est l'explication la plus ancienne que nous ayons reçue, celle qui, d'après ce qu'on rapporte, a été donnée par Thalès de Milet pour qui la terre restait sur place parce qu'elle flottait comme une bûche ou quelque autre chose semblable (car il est évident qu'aucun de ces objets ne repose naturellement dans l'air, mais au contraire sur de l'eau) - comme s'il ne fallait pas étendre l'explication aussi bien à l'eau supportant la terre qu'à la terre elle-même."

Un autre texte d'Aristote⁵⁰ mérite d'être cité: « La plupart des premiers philosophes pensaient que les principes sous forme de matière étaient les seuls principes de toutes choses; car la source première de toutes choses existantes, celle dans laquelle une chose prend naissance et dans laquelle elle finit par s'anéantir, étant donné que la substance perdure, mais change de qualité - cela donc, déclarent-ils, est l'élément et le principe premier des choses existantes, et pour cette raison, ils estiment qu'il n'y a ni génération ni anéantissement absolu,

⁴⁸ (O.c., p. 81).

⁴⁹ dans le *de caelo* B 13, 294a28

⁵⁰ dans *Métaphysique* A 3, 983b6

puisque cette nature est à jamais préservée...car il doit y avoir une certaine substance naturelle, unique ou multiples, à partir de laquelle, les autres choses sont engendrées, tandis qu'elle-même demeure. Ils ne sont pas tous d'accord cependant sur le nombre et la forme de ce principe; mais Thalès, l'initiateur de ce genre de philosophie, dit qu'il s'agit de l'eau (et donc déclara que la terre flotte sur l'eau); peut-être fit-il cette supposition en constatant que la nourriture de toutes les choses est humide et que le chaud lui-même en tire sa provenance et en vit (car ce dont procède la génération est le principe de toutes choses) - appuyant sa déduction sur cette dernière information et sur le fait que la semence de toutes choses a une nature humide, l'eau représentant pour les choses humides le principe même de leur nature. »

Pour nos auteurs précités⁵¹ notre connaissance des idées de Thalès sur la philosophie de la nature repose entièrement sur les deux extraits d'Aristote⁵² mais aussi sur trois autres textes. Deux textes d'Aristote⁵³. « D'après ce qui a été rapporté, il semble que Thalès aussi pensait que l'âme est un principe moteur, puisqu'il aurait affirmé que la pierre(magnétique) possède une âme, car elle fait se mouvoir le fer ». Et *De Anima*⁵⁴ « Et certains prétendent qu'elle (l'âme) est entremêlée au tout de l'univers; peut-être est-ce la raison pour laquelle Thalès pensait aussi que toutes les choses sont remplies de dieux ». Enfin un texte de Diogène Laërce⁵⁵ « Aristote et Hippias rapportent qu'il attribue une âme même aux objets inanimés (*litt.* sans âme), en se basant sur les propriétés de la pierre magnétique et de l'ambre. » Nos commentateurs trouvent ces passages trop énigmatiques⁵⁶. Ces quatre passages d'Aristote, mis à part le fait qu'ils sont

⁵¹ (Kirk, Raven et Shofield),

⁵² (*De Caelo* et *Métaphysique*)

⁵³ *De anima* A 2, 405a19

⁵⁴ A 5, 411a7

⁵⁵ I, 24

⁵⁶ (O.C., p. 94)

révélateurs de la critique et des suppositions d'Aristote lui-même, attribuent à Thalès deux énoncés:

1) La terre flotte sur l'eau (comme le ferait un morceau de bois ou quelque chose de semblable);

2) le "principe" de toutes choses est l'eau (dans le sens de commencement que lui donne Aristote, comme l'explique la première partie de *Metaphysique*⁵⁷, c'est-à-dire la matière constitutive originelle qui se perpétue en tant que substrat et auquel toutes choses retournent. Il est certain qu'Aristote n'a pas eu une connaissance directe du premier énoncé, mais que cette information lui est parvenue au travers d'autres sources. De plus, il est impossible de déterminer si l'argument cité à l'appui (un corps solide ne flotte pas dans l'air, mais repose sur l'eau, donc la terre flotte sur l'eau), provenait d'un rapport sur Thalès, ou s'il s'agit d'une interprétation d'Aristote lui-même. La dernière objection qu'il soulève, à savoir que Thalès n'aurait rien résolu parce qu'il n'avait pas trouvé de support pour l'eau sur laquelle flotte la terre, démontre combien Aristote était loin de saisir la pensée de Thalès. Ce dernier devait encore adhérer à la conception courante à l'époque, selon laquelle la partie inférieure de la terre atteignait de telles profondeurs que le problème ne se posait même plus.

L'idée acceptée par Thalès de la terre flottant sur l'eau trouve probablement son origine dans des récits mythologiques qui avaient cours en dehors du monde grec: cette conception aurait pu l'attirer, en partie parce qu'elle résout le problème du support de la terre dans l'espace, mais il n'est même pas certain que Thalès ait considéré cela comme un problème sérieux. En tous cas, il est tout à fait improbable que Thalès ait conçu de lui-même cette théorie pour répondre à cette interrogation. Quant à la deuxième proposition, Aristote n'en savait rien de plus que ce qu'il a rapporté puisque les raisons avancées pour étayer le choix de l'eau par Thalès relèvent du domaine de la conjecture.

⁵⁷ A 3, 983b6

La première moitié du texte de *Met.*⁵⁸ sert à illustrer le genre d'analyse et de terminologie qu'Aristote attribuait aux premiers physiciens ou philosophes de la nature, les *phusikoi* - c'est-à-dire ceux qui, d'après Aristote, avaient défini comme principe unique ou originel, la première des quatre causes (la cause matérielle) énoncées par Aristote lui-même. Son utilisation²) que la terre provenait de l'eau (c'est-à-dire qu'elle se serait solidifiée en quelque sorte à partir de l'élément liquide) sans pour autant penser que la terre et son contenu était de l'eau sous une forme ou sous une autre: mis à part le fait que la terre flottait sur l'eau, les deux choses n'auraient pas eu plus de relation qu'un homme n'en a avec ses lointains ancêtres.

Les raisons évoquées par Aristote dans *Met.*⁵⁹ pour démontrer l'importance que Thalès attachait à l'eau en tant qu'élément constitutif des choses, sont pour la plupart d'ordre physiologique. Très probablement, Aristote trouva ses raisons dans la lecture d'Hippon de Samos (ou de Rhégium, Crotone ou Métaponte) qui au cours de la deuxième moitié du V^e siècle av. J. C. reprit en la modifiant, l'idée de l'eau en tant qu'élément matériel constitutif des choses. Hippon, dont l'intelligence ne suscitait pas l'admiration d'Aristote, fait preuve d'un grand intérêt pour la physiologie. Aristote dans le *Anima*⁶⁰, écrit: "Parmi les penseurs les plus frustes, certains déclarèrent en fait que c' (l'âme) était de l'eau, tel Hippon; ils semblent avoir été persuadés par le fait que le germe de toutes choses est humide. En fait, il réfute ceux qui disent que l'âme est de sang; parce que le germe n'est pas du sang). Il y a, en ceci, une grande part d'hypothèse. Aristote aurait trouver dans les écrits d'Hippon des raisons pour étayer le choix de l'eau par Thalès. Or en défaveur de cette thèse, on peut dire que l'argument nouveau avancé par Théophraste selon lequel - les cadavres se dessèchent -

⁵⁸ A 3, 983b6

⁵⁹ A 3, 983b6

⁶⁰ A 2

venait probablement d'Hippon, et en conséquence aurait dû être utilisé par Aristote.

Comparée à celle de ses successeurs immédiats, la théorie de Thalès aurait dû invoquer des raisons météorologiques d'une manière plus évidente, particulièrement pour faire ressortir l'importance cosmique de l'eau dans l'univers matériel. Heraclitus Homericus⁶¹ écrit : « car la substance de nature humide, du fait qu'elle revêt facilement la forme de toutes choses, est habituée à subir de nombreux changements: la part de l'humidité qui s'exhale, se transforme en air, et la partie la plus subtile s'embrase pour transformer l'air en éther, alors que l'eau, lorsqu'elle est comprimée, se change en limon et devient de la terre. C'est pourquoi Thalès décrète que, parmi les quatre éléments, l'eau était le plus propre à agir en tant que cause. » Ces raisons proviennent certainement d'une source stoïcienne - la phraséologie s'apparente à celle du Stoïcisme - mais pourraient n'être que des suppositions. D'après Théophraste, il est évident que Thalès se servit de l'eau et de ses dérivés pour expliquer le tremblement de terre. Sénèque⁶² écrit:

« Car il (Thalès) disait que la terre repose sur l'eau et flotte comme un navire et lorsqu'on dit qu'elle "tremble", elle ne fait que se balancer au gré des mouvements des eaux. »

Cette dernière citation fait comprendre que ce phénomène dépend du fait que la terre repose sur l'eau; de même, l'eau serait à l'origine des vents et du mouvement des étoiles⁶³ (mais tout ceci ne nous explique pas la raison fondamentale qui invite Thalès à adopter cette théorie.

Il faut se garder de généralisations excessives en disant que les philosophes du VI^e siècle ne sont que des penseurs préoccupés presque exclusivement de phénomènes météorologiques qui, pris au sens le plus

⁶¹ *Quaest. Hom.* 22

⁶² *Qu. nat.* III,14

⁶³ Hippolyte *Ref.* I,1);

strict, incluent l'observation des astres. Plus personne ne doute que l'étude de la médecine conduite de façon scientifique a débuté au V^e siècle av. J.C. et que dès lors, les analogies entre le monde et des détails du corps humain s'imposent de plus en plus souvent. Dans le cas de Thalès, nous avons de bonnes raisons de penser que son explication du monde était influencée non seulement par la diversité des traditions héritées des toutes premières versions grecques des cosmogonies quasi-mythiques, mais aussi par une idée proprement cosmologique issue directement, selon toute probabilité, de civilisations situées plus à l'est.

L'origine proche-orientale de certains côtés de la cosmologie de Thalès transparait dans sa conception de la terre flottant ou reposant sur l'eau. En Egypte, la terre était constamment représentée comme un récipient à fond plat avec un bord légèrement relevé qui flottait sur l'eau: cette dernière remplissait également le ciel. Chaque jour, le soleil traversait le ciel sur un bateau et naviguait de même chaque nuit sous la terre, et non autour de la terre. Dans le récit épique de la création en vigueur chez les Babyloniens, Apsu et Tiamat représentent les eaux originelles: Apsu reste en tant qu'eau sous la terre, après que Marduk ait coupé le corps de Tiamat pour en faire la terre et le ciel, ce dernier contenant sa propre eau. Dans la plus récente version de l'histoire d'Eridu qui nous soit parvenue (VII^e siècle av. J.C.), au commencement "toute terre était de l'eau"; puis Marduk construisit un radeau sur la surface de l'eau, et sur ce radeau, il édifia une hutte en roseaux qui devint la terre. Une conception analogue se trouve dans les Psaumes (où d'ailleurs Léviathan est le pendant de Tiamat): Yahvé "affermit la terre sur les eaux"⁶⁴ "l'a fondée sur les mers et fixée sur les flots"⁶⁵ De même, Tehom représente "l'abîme couché en bas "⁶⁶ (l'abîme

⁶⁴ (136,6),

⁶⁵ (24,2).

⁶⁶ Gn 49, 25),

souterrain"⁶⁷ Issues de civilisations résidant au sud et sud-est du monde hellénique, de nombreuses versions concourent à définir la place des eaux sous la terre; par contre, on n'en trouve pas d'écho dans le monde grec à l'exception de la théorie de Thalès. La version grecque qui présente la rivière Okéanos entourant la terre n'est pas comparable dans sa naïveté (car il est clair qu'il n'y a pas d'Okéanos sous la terre). Cependant, cette idée dérive probablement, par le biais d'un développement bien antérieur, du concept générique largement répandu plus à l'est de la terre surgissant des eaux originelles - concept certainement étranger aux peuples parlant grec dont la patrie se situait loin de la mer avant les migrations vers la péninsule hellénique. Dans l'*Illiade*⁶⁸, , quelques vers isolés font de même référence à Okéanos comme origine de toutes choses et sont vraisemblablement fondés sur le même concept venu de l'Est, mais pris sous un angle un peu différent. Cependant, ces allusions ne sous-entendent pas que la terre flotte sur l'eau et sont donc peu susceptibles d'être à l'origine de la théorie de Thalès sur ce sujet. D'ailleurs, Thalès aurait été heureux de pouvoir se référer à des précédents puisés dans l'oeuvre d'Homère, son compatriote, pour fortifier sa prise de position. Ainsi, la théorie de la terre flottant sur l'eau semblerait basée, au travers de contacts directs, sur la mythologie cosmologique en cours à l'époque dans les pays de l'est du pourtour méditerranéen. Nous savons déjà que Thalès entretenait des rapports aussi bien avec Babylone qu'avec l'Egypte. L'idée que la terre flottait sur l'eau était plus nettement répandue en Egypte: aussi peut-on supposer que Thalès y puisa cet élément de sa vision du monde. Il est évident que Thalès se servit de l'idée de la terre flottant sur l'eau pour expliquer le phénomène des tremblements de terre.

Du point de vue cosmologique, la portée de cette idée est pourtant bien limitée; il serait raisonnable d'en conclure, conforté par l'indication d'Aristote que Thalès pensait également que la terre tirait son origine de l'eau. Cette idée

⁶⁷ (Dt 33,13).

⁶⁸ livre XIV

est implicite dans les mythologies de l'Est méditerranéen; et elle apparaît dans les passages d'Homère sur Okéanos qui seraient basés sur les mêmes mythologies. Thalès aurait pu adapter cette idée en partant d'une forme mythologique grecque semblable à celle exprimée par Homère. Il se peut tout aussi bien que le philosophe ait subi d'autres influences (comme tend à le prouver la description de la terre flottant sur l'eau): des versions étrangères, probablement égyptiennes, en seraient la source. Nous sommes confrontés à une incertitude encore plus grande lorsqu'il s'agit de résoudre un autre problème, déjà effleuré: avons-nous raison de nous fonder sur les écrits des péripatéticiens pour qui Thalès identifiait l'eau au "principe matériel", pour en déduire que le philosophe croyait que le monde visible et développé était de l'eau sous une forme quelconque? Ceci représente l'interprétation courante de la théorie de Thalès; mais il est important de réaliser qu'elle ne repose en définitive que sur une conception aristotélicienne. Aristote lui-même ne savait que peu de choses sur Thalès; c'est pourquoi, par déduction, le simple énoncé du monde tirant son origine de l'eau aurait pu suffire au philosophe athénien pour justifier l'affirmation selon laquelle l'eau représentait pour Thalès le "principe matériel" ou commencement, ce qui impliquait que l'eau était un substrat durable. Il faut souligner encore une fois ici le développement de cette idée ne s'imposait pas et qu'il n'était pas implicite dans les concepts de l'Est méditerranéen qui avaient servi de modèle à Thalès. Celui-ci aurait pu penser que le monde avait été engendré par une masse indéfinie d'eau originelle sur laquelle la terre flotterait, ce qui permettait d'expliquer certains phénomènes naturels.

Mais le philosophe ne croyait pas nécessairement que la terre, les rochers, les hommes étaient constitués d'eau, sous une forme quelconque. Tout au plus, une lointaine hérédité aurait relié l'eau au monde créé. Par ailleurs, Thalès aurait pu atteindre une conclusion tout à fait nouvelle et affirmer que l'eau était l'élément perpétuel et occulte, constitutif de toutes choses. Il est certain qu'Anaximène, proche successeur de Thalès, croyait que tout était composé

d'air, mais il avait élaboré une théorie pour l'expliquer: l'air revêt des formes différentes selon la compression ou la dilatation qu'il subit. La tradition veut qu'Anaximène ait développé et affiné les idées que Thalès avait lancées.

Il serait imprudent de rejeter complètement cette croyance qui remonte à Théophraste et Aristote. Les raisons physiologiques avancées par Aristote, c'est-à-dire tout être vivant a besoin d'eau pour se nourrir, la semence est humide etc., bien qu'hypothétiques, sont susceptibles d'avoir également touché Thalès. Jointes à d'autres indices (par exemple, pour Homère, toutes les sources et rivières proviennent d'Okéanos, le fleuve qui entoure la terre: ces raisons auraient pu conduire Thalès à la conclusion que l'eau participait de l'essence même du monde développé aussi bien qu'elle en était l'origine cosmogonique. D'autre part, et il faut en être conscient, en l'absence de plus amples informations, Aristote aurait pu personnellement tirer cette conclusion, en se basant sur le fait que Thalès croyait que l'eau était à l'origine du monde et qu'elle continuait à jouer un rôle primordial en tant que support de la terre.

Deux choses se dégagent donc de cette controverse: premièrement l'assertion "toute chose est composée d'eau" ne résume pas forcément les opinions de Thalès sur la philosophie de la nature; deuxièmement, même si nous acceptons le témoignage d'Aristote (tout en tenant compte de ses inévitables préjugés), nous avons peu d'indices sur la manière dont était perçue la relation d'essence entre les choses et l'eau.

2) LA DEUXIÈME PROPOSITION

Même des choses apparemment inanimées peuvent être "vivantes": le monde est rempli de dieux. Analysons à présent les textes qui soutiennent cette proposition.

Le premier est d'Aristote⁶⁹:

⁶⁹ dans le *de Anima* A 2, 405a 19

« D'après ce qui a été rapporté, il semble que Thalès aussi pensait que l'âme est un principe moteur, puisqu'il aurait affirmé que la pierre(magnétique) possède une âme, car elle fait se mouvoir le fer. »

Le second est de Diogène Laërce⁷⁰:

« Aristote et Hippias rapportent qu'il attribue une âme même aux objets inanimés (sans âme), en se basant sur les propriétés de la pierre magnétique et de l'ambre. »

Le troisième d'Aristote⁷¹ :

« Et certains prétendent qu'elle (l'âme) est entremêlée au tout de l'univers; peut-être est-ce la raison pour laquelle Thalès pensait aussi que toutes les choses sont remplies de dieux». Les deux passages d'Aristote, tirées du *De Anima*, nous permettent tout juste de faire des suppositions sur les théories de Thalès: celui-ci devait concevoir le monde entier comme vivant et animé d'une certaine forme de vie. Aristote lui-même n'en donne qu'un témoignage indirect, ce qui explique la pauvreté et la prudence de son exposé. Les derniers mot du deuxième passage du *De Anima* :

« toutes les choses sont remplies de dieux » se retrouvent chez Platon qui devait être conscient de citer un auteur qu'il néglige de nommer, dans les *Lois*⁷²

« Y a-t-il quelqu'un qui acquiescerait à cela et soutiendrait que les choses ne sont pas remplies de dieux? ». Dans le contexte, il s'agit des âmes qui sont appelées dieux. Il est tout à fait dans le style de Platon d'introduire à grand peine un lieu commun, sans en donner la source, pour illustrer un raisonnement insolite de son cru. En tout cas, l'usage qu'il fait des mots en question est très important, car c'est la preuve qu'il ne s'agit pas d'un résumé formulé par Aristote. En style direct, ces mots pourraient être une citation de Thalès lui-même: ils ont

⁷⁰ I, 24

⁷¹ dans le *De Anima* A 5, 411a7

⁷² 10, 899B

une résonance bien différente et ne reflètent pas la même banalité que la collection d'apophtegmes citée par Démétrios de Phalère et attribuée à Thalès⁷³.

Diogène Laërce⁷⁴ dit qu'Hippias, le sophiste au savoir étendu, aurait avant Aristote imputé à Thalès l'attribution d'une force motrice à l'aimant et à l'ambre, dont les propriétés magnétiques se dégagent par frottement. Cette dernière information est probablement un ajout d'Hippias qui pourrait donc bien être ici la source d'Aristote. Hippias avait puisé dans les poèmes d'Homère, d'Hésiode, des Orphiques et dans d'autres sources en prose, grecques ou non, pour réunir une collection de passages clef sur des sujets semblables. Il fut donc le plus ancien des doxographes systématiques.

D'après le texte du *De Anima*⁷⁵, Aristote savait seulement que Thalès pensait que la pierre magnétique possédait une âme, parce qu'elle avait le pouvoir de déplacer du fer. Il est donc admissible qu'Aristote savait seulement que Thalès pensait que la pierre magnétique possédait une âme, parce qu'elle avait le pouvoir de déplacer du fer. Il est donc admissible qu'Aristote en ait déduit que Thalès considérait l'âme comme une force motrice. Qu'elle ait été associée au souffle, au sang ou à la moelle épinière, l'âme était universellement considérée comme la source de la conscience et de la vie. Lorsqu'un homme est vivant, il peut bouger ses membres et déplacer des objets; s'il s'évanouit, cela signifie que son âme perd à tout jamais son pouvoir.

Et l'âme qui, dans Homère, gémit dans sa descente aux Enfers à la rencontre d'Hardés, n'est plus qu'une ombre: comme elle est dissociée du corps, elle ne peut plus produire de vie ou de mouvement. Selon les croyances les plus anciennes, il était courant de considérer les arbres ou les rivières comme étant d'une certaine façon animés ou habités par des esprits, peut-être parce que ces choses semblaient douées de la faculté de changer ou de se mouvoir, et par là se

⁷³ (dans Sto. III,1,172,DK 10,3).

⁷⁴ I, 24

⁷⁵ A 2, 405a19

différençiaient des souches ou des pierres. Les vues de Thalès n'étaient évidemment pas primitives, mais on y retrouve un lien avec cet animisme si peu philosophique. Cependant, on peut relever que les exemples qu'il donne, sont d'un autre ordre: la pierre magnétique paraît aussi inerte que possible et ne peut se mouvoir ou se transformer: tout au plus, peut-elle attirer un certain genre d'objet qui lui est extérieur.

Il semble donc que Thalès ait poussé à l'extrême une forme de pensée qui s'est infiltrée dans la mythologie grecque mais dont les origines remontent aux temps les plus reculés du non-verbal. Il est bien possible aussi que la deuxième information précise, donnée dans le *De Anima*⁷⁶ ne soit qu'une généralisation dont la base repose sur la conclusion suivante: certaines catégories de choses apparemment inanimées sont douées de vie et ont une âme parce qu'elles possèdent une capacité limitée de mouvement. « Toutes les choses sont remplies de dieux » ou de démons, d'après une paraphrase d'un texte de Théophraste, cité par Aéitus⁷⁷

« Thalès disait que l'esprit du monde est dieu et que l'ensemble des choses est doté d'une âme, et plein de démons: c'est à travers l'humidité élémentaire que pénètre le pouvoir divin qui se meut ». La juxtaposition des deux affirmations tirées d'Aristote n'est pas déterminante. La forme et le fond de la deuxième proposition reflètent l'empreinte du Stoïcisme; le premier énoncé « Thalès disait que l'esprit du monde est dieu » est, de même, tout à fait anachronique et a été transformé, selon toute vraisemblance, par une réinterprétation stoïcienne. Cette citation fut reprise par Cicéron⁷⁸, qui ajouta que dieu qui représente l'esprit façonna le monde à partir de l'eau. Un nombre considérable d'opinions erronées et facilement identifiables comme telles, à l'instar de celle que nous venons de

⁷⁶ A 5, 411a7

⁷⁷ I, 7,11

⁷⁸ *de natura deorum* I, 10, 25

citer, ont été attribuées à Thalès par les doxographes et des biographes perplexes et peu scrupuleux.

Les dieux se distinguent essentiellement par leur immortalité, ils jouissent de la vie éternelle, et par le fait que leur pouvoir (en quelque sorte, leur énergie vitale) est illimité et s'étend au monde animé aussi bien qu'inanimé. Ainsi, cette phrase aurait des implications suivantes: puisque mêmes des choses en apparence aussi mortes que les pierres possèdent une forme quelconque d'âme, le monde dans son ensemble manifeste une puissance de changement et de mouvement dont la nature première n'est certainement pas humaine. A cause de son caractère permanent, de l'étendue et de la variation de ses qualités, cette puissance doit être considérée d'ordre divin, découlant de la présence d'une forme quelconque de la psyché immortelle. Thalès a très bien pu faire une nette distinction entre la psyché de l'homme et l'essence divine du pouvoir de vie dans le monde considéré comme un tout, et simultanément reconnaître implicitement leur relation sous-jacente.

Évidemment, il est impossible de déterminer avec certitude en quel sens Thalès croyait que toutes choses étaient remplies de dieux. Même en se référant à l'interprétation proposée ci-dessus, on se heurte à une inconnue difficile à résoudre: Thalès était-il arrivé à la conclusion audacieuse, à l'aide de ses observations sur la pierre magnétique et l'ambre, que toutes les choses apparemment inanimées possédaient une âme plus ou moins développée? Le fait de dire que l'aimant et l'ambre sont vivants implique à tout le moins que les autres choses ne le sont pas? Cette observation tronquée concernant l'aimant ne prouve rien par elle-même. L'affirmation que toutes les choses sont remplies de dieux, même juxtaposée aux observations sur la pierre magnétique, n'implique pas forcément que la conclusion concerne universellement tous les objets. Comme l'on peut dire en français "ce livre est plein d'absurdités" sans signifier pour autant que chacune des phrases est absurde, de même *plérès* en grec peut

avoir le sens de "contenant un grand nombre" aussi bien que "absolument rempli de".

A priori, il semble plus probable que Thalès ait voulu dire que la somme de toutes (plutôt que chaque chose en particulier) était habitée par une sorte de principe vital: mais le pouvoir cinétique de ce principe aurait fait défaut à de nombreuses catégories de choses matérielles. Il s'agissait de démontrer que l'importance de l'âme, ou vie, était bien plus grande qu'il n'y paraissait. Thalès ne faisait qu'exposer clairement, à sa manière, une présupposition commune à tous les physiciens du début de la philosophie grecque: pour eux, le monde était vivant d'une façon ou d'une autre, il subissait des changements spontanés et (ce qui irritait Aristote) ces changements naturels n'appelaient pas une explication particulière.

Cette présupposition est encore quelque fois appelée "hylozoïsme"; mais ce terme implique trop qu'il s'agit de quelque chose d'uniforme, déterminable et conscient. En fait, ce mot s'applique à trois conceptions possibles et distinctes: (a) l'opinion (consciente ou non) qu'absolument toutes choses sont vivantes d'une certaine façon; (b) la croyance que le monde est imprégné de vie, de sorte que bien des choses qui en paraissent dépourvues, en réalité, ne le sont pas; (c) relève de l'ancienne conception généalogique de l'histoire du monde.

CONCLUSION

Que conclure à propos de la philosophie de la nature de Thalès? Elle peut se résumer dans la théorie de la terre flottant sur l'eau. Cette théorie semble issue de mythes cosmogoniques venant du proche-Orient, mais il aurait très bien pu en avoir une connaissance directe: l'eau, comme origine de toutes choses de toutes choses, était une théorie que prônaient ces mythes, mais avait déjà été mentionnée dans un contexte grec bien avant Thalès. Le développement qu'il donne à ce concept semble avoir été une caution suffisante pour qu'Aristote en déduise que Thalès aurait très bien pu estimer que l'eau, étant indispensable à la

survie du monde végétal et animal, devait être l'élément constitutif originel des choses - mais nous ignorons de quels arguments météorologiques il se serait servi pour le prouver. Bien que ces idées aient été encore influencées, directement ou indirectement, par la tradition mythologique, Thalès abandonne la forme mythique pour les énoncer. Ce fait à lui seul justifie le titre de premier des philosophes, bien que la pensée de Thalès ait encore été empreinte d'une grande naïveté. De plus, il avait observé que certaines pierres possédaient un pouvoir limité de mouvement et de ce fait, pensait-il, elles possédaient aussi une âme qui est principe de vie. En conséquence, le monde dans son ensemble était imprégné (ne serait-ce que partiellement) d'une force de vie qui, au vu de son amplitude et de sa persistance, pouvait être considérée comme d'essence divine. Malheureusement, il n'y a pas moyen de savoir si Thalès assimilait cette énergie vitale à l'eau qu'il considérait comme l'origine et - éventuellement - le principe constitutif essentiel du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- 1) *l'environnement et du développement durable*, 1^{ère} édition, Bruxelles : De Boeck 2010, 219p)
- 2) Beauchamp André, *Environnement et église : le temps du changement* (Quebec (Canada) Fides 2008 ; 167p)
- 3) BEAUCHAMP André, *Pour une sagesse de l'environnement* (Outremont, Novalis 1991, 221p)
- 4) BRUNO Giuseppe, Photogr. , GARIBALDI Elena Accati Introd., GIODANO Guido, Dessins *Cantate Nature* Lausanne : livre Total, 1989 n. P. : Illustrations
- 5) BULLETIN DE CONGO-AFRIQUE. REVUE MENSUELLE DU CENTRE D'ÉTUDES POUR L'ACTION SOCIALE (CEPAS), la dégradation de l'environnement, un défi à l'humanité , n°529,58è année,) de novembre 2018

- 6) CONFERENCE DES ÉVÊQUES DE France, *La création au risque de l'environnement* (Paris, France ; Bayard- Fleurus – Mame – Cerf 2008, 57p)
- 7) CORRINGTON Robert S. *Nature and Spirit. An Essay in Ecstatic Naturalisme* (New York : Fordham University Press, 1992)
- 8) COSTE René, *Dieu et l'écologie : environnement, théologie, spiritualité (texte imprimé)* (Unam Sanctam, nouvelle Série, Paris, Cerf 1994) 271 p)
- 9) COULIBALY Djakalidja, *Agriculture et protection de l'environnement dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. Entre logiques marchandes et logiques écologiques* (Paris, L'Harmattan 2011, 274 p)
- 10) COURCHAMP Franck, *L'écologie pour nuls* (Paris : Frist 2009) 427 p)
- 11) CREMO Michael A ; GOSWAMI Mukunda ; McDONOUGH William. Avant propos *Divine Nature. A Spiritual Perspective on the Environmental Crisis* (Los Angelès : The Bhaktivedanta Book Trust, 1995) XX+108p)
- 12) DAILLER Patrick ; FORTEAU Mathias ; PELLET Alain, *Droit international Public : Formation du droit, sujets, relation diplomatiques et consulaires, responsabilité, règlements des différends, maintien de la paix, espaces internationaux, relations économiques, environnement*, 8 è édition, (Paris, LGD Lextenso éd. 2009, 1709 p)
- 13) DEWEY John, *Experience and Nature* (New York : Dover Publications, inc
- 14) DIAMOND Jared, *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*. Trad. De l'Anglais, (Paris, Gallimard 2000, 695 p)
- 15) DOVONOU Anatole Zoé, *Nature et grâce en fraternité. Pour une reconsidération de l'ethnicité* (Cotonou : Edition du Flamboyant, 2001)

- 16) EUVE François, sj, *Christianisme et nature*, (Paris, vie chrétienne, 2004, 78p)
- 17) Godard Olivier, *LEMOINE. Mathilde, préface Lecoq Franck, Environnement et développement durable : une approche méta-économique* (Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieure 2015) (489p)
- 18) HIBAUT MICHEL, BASTAIRE Jean, PELT Jean Marie *Approche franciscaine de l'écologie* (Préf. Paris, Ed Franciscaines, 2007) ; 130p
- 19) MADIANGUNGU Kikuta L., *L'environnement historique de l'évangélisation missionnaire jésuite chez les Yako du Moyen-Kwango dans l'ancienne Mission du Kwango(1893-1935)* (Rome : Université pontificale grégorienne 2001, (553 p)
- 20) MAGNARD Pierre, *Nature et grâce dans l'apologétique de Pascal* (Paris : Société des Belles Lettres 1975), 424 p
- 21) MANDONICO Andrea, sma, ils posséderont la terre, Dimension spirituelle de l'environnement, *RUCAO*, N° 25
- 22) MAROUBY Christian, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance* (Paris : seuil 2004) 249p
- 23) McLAUGHLIN Barry, si., *Nature, Grace and Religious Development* (New York : Paulist Press Deus Book, 1963), VIII+161p)
- 24) MEDEVIELLE Geneviève, *RECHERCHES DE SCIENCES RELIGIEUSE, N° 2, tome 98, Nature et loi naturelle comme concepts théologiques*, avril juin 2010
- 25) MFITZSCHE Ruffin L.-M, Population et environnement : de la non évidence d'une corrélation à une éthique de l'environnement, *Revue africaine de Théologie n° 56*.
- 26) MILLER PERRY, *Nature's Nation* (Cambridge MA : The Belknap Press/ Harvard U. P. 1967, XVI+295p)
- 27) MOREL Yves, L'environnement, un défi pour les pays en développement , *Débats n° 22, Février 05, pp9)*

- 28) MORREN Lucien, Dir , *Natyre and Culture. Dossier* (Paris : Cerf 1992), 360p
- 29) MOSCOVICI Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (Paris, Flammarion 1977), 569p
- 30) NNAMA Aloys, crise cacaoyère, inversion des rôles dans les ménages et dégradation de l'environnement dans le Sud-Cameroun forestier in *Annales de l'école Théologique Saint-Cyprien (AETSC), année III, n° 3, 1998 (semestriel)*, p. 75-89)
- 31) NOT Jean, KACOU Virginie Ministère de l'éducation Côte d'Ivoire, *Éducation relative à l'environnement ; CE-CM, Guide du Maître* (Abidjan, NEI ; Nles Ed Ivoiriennes 2000, 142 p)
- 32) PELT Jean-Marie, *Nature et spiritualité*, (Paris, Fayard, 2008), 301p
- 33)PORTER Jean, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law* Grands Rapids (Michigan, USA) : Wm Bergman's Pub. Co 2005) ; XII+420p)
- 34) RAHNER Karl, *Nature and Grace. Dilemmas in the Modern Church* (New York : Sheen and Ward, 1964) 149 p
- 35) RICOEUR Paul, *Freedom and Nature : the Voluntary and the involuntary* (Kohak Erazim V. Trad. Et. Introd. S.L. : Northwestern U.P. 1966), XL+498p)
- 36) SCOONES Ian Dir, *Nouvelles orientations du développement pastoral en Afrique. Vivre dans un environnement incertain*, Context Language Services, trad. De l'Anglais, (Paris, Karthala 2009) 362p)
- 37) TCHOUDJANG Magloire, *Écologie, environnement ; développement durable : nouveaux défis pour l'église et pour l'humanité* in *AKWABA n° 10 ; t 2 (février 2014)*

- 38) TCHOUDJANG MAGLOIRE, écologie, environnement, développement durable : nouveaux défis pour l'église et l'humanité in *AKWABA*, n° 10, T.2, février 2014, p. 55-69
- 39) THOMAS D'AQUIN ; FAIRVEATHER A. M. Et éd. *Nature and Grace* ; Selections from the Summa Theologica (Philadelphia : The Westminster Press 1954) 385 p
- 40) UNIVERSITE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES HAMPATE BA(Côte d'Ivoire), Écologie et religion : Actes du Colloque des 1,2 et 3 Septembre 2011 (Paris, l'Harmattan 2011), 199 p
- 41) WAAL de Frans, *L'Âge de l'empathie. Leçon de la nature pour une société solidaire*, trad. De l'Anglais (WAAL de Frans-Lornai : Les liens qui libèrent 2010), 391p
- 42) WINNICOTT DONALD Woods ; *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement* (Paris, Petite Bibliothèque Payot 1980, 264p)

