



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

THÈSES CANADIENNES

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

LA QUESTION DE LA NATURE

L'ANALYSE D'UNE IDÉE

par Louise Déry

Thèse présentée à l'École des Études
supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la maîtrise
en Science politique

© Louise Déry, Ottawa, Canada, 1986.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-33328-6



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

A mon père qui m'a montré à douter

REMERCIEMENTS

Je remercie le professeur André Vachet pour sa patience et la confiance qu'il m'a toujours témoignée.

Je remercie Hubert Laferrière qui a cru en mes idées les plus folles et qui m'a aidée à les réaliser.

Je remercie Elaine Déry pour son aide et son écoute.

Je remercie Mario Lafond pour sa patience, sa persévérance et sa compétence.

Enfin si cette thèse recèle une quelconque originalité elle la doit entièrement à Jean Théau et à son dernier livre Certitudes et questionnement de la raison philosophique.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	i.
--------------------	----

INTRODUCTION	1
1. Problématique	4
2. Cadre d'analyse	17

CHAPITRE I

La pensée grecque	22
1. La première philosophie de la nature	23
1.1. Du mystique au mythique	23
1.2. L'École d'Ionie	38
1.2.1. Épistémologie et conception de la nature	40
1.2.2. Conception de la nature et société	52
2. La période socratique	55
2.1. Platon	64
2.2. Aristote	73
2.3. Conclusion : La Conception de la nature et de la cité	87
3. La deuxième philosophie de la nature	93
3.1. Épicure et les atomistes	97
3.2. Les Stoïciens	100
4. Conclusion	103

CHAPITRE II

De l'époque médiévale à la pensée moderne	113
1. Le thomisme : son apport	120
2. La conception de la nature	125
3. Conséquences de la synthèse thomiste ...	132
4. Les conséquences socio-politiques du thomisme et de sa conception de la nature	149
5. Conclusion	155

CHAPITRE III

L'apport de la Renaissance	
Le mécanisme et ses suites	163
1. La liberté découverte	164
2.1. Nouvelle relation à la nature	170
2.2. Nouvel esprit scientifique	174
3. Nouveau cadre de la connaissance : Le mécanisme	182
4.1. Conséquences globales	188
4.2. Conséquences sur la conception du rapport homme/nature	193
4.3. Conséquences sociales	197
4.4. Conséquences éthiques	201
5. Conclusion	205

CHAPITRE IV	
L'apport de la pensée critique	220
1. Le contexte d'une conception du monde en transition	220
1.1. Immanuel Kant : son apport épistémologique	221
1.2. G.W.F. Hegel, la réconciliation du sujet et de l'objet; la vie comme fondement	226
1.2.1. Les retombées du système hégélien	229
2. Karl Marx, l'humus de sa pensée	232
2.1. La critique du matérialisme de Feuerbach	233
2.2. La critique de l'idéalisme hégélien	242
2.3. L'épistémologie : le matérialisme dialectique	252
2.4. La conception de la nature	260
2.5. Conséquences	264
3. Conclusion	267
CONCLUSION	284
BIBLIOGRAPHIE	309

AVANT-PROPOS

Les questions concernant la nature ont longtemps été considérées comme l'un des éternels problèmes de la philosophie. Dans sa réflexion sur la nature, celle-ci entremêlait des considérations d'ordre physique et métaphysique. Elle cherchait, par exemple, à dégager la nature ultime du réel ainsi que la nature de la vérité en posant à la fois le problème de l'existence du divin et de ses rapports avec le monde sensible, celui du sens de l'existence de l'homme, de l'esprit du monde ainsi que leurs mutuels rapports. La question de la nature était alors une chose fort complexe qui exigeait que soient empruntées toutes les avenues de la démarche philosophique. Or, l'avènement de la science positive moderne a, en quelque sorte, répudié la conjugaison métaphysique/physique en prônant une répartition des tâches. Les questions métaphysiques portant sur le sens de l'être, de l'homme et du monde furent circonscrites au domaine philosophique. Quant à la science positive, elle s'appropriä les questions de caractère physique qu'elle examina selon une logique qui lui était propre. Elle focalisa son questionnement de la nature par et dans une observation et un savoir vérifié des phénomènes dit naturels. Poser la question de la nature se résumait alors

en un examen attentif et répété d'une nature-physique, un nature-chose, ou instrument, afin de dégager les particularités ainsi que les lois universelles et nécessaires de son mécanisme intrinsèque. La science fit donc de la nature un domaine de conquête où doit s'actualiser le savoir-faire de l'homme.

Le mariage consommé entre la science et la technologie, ou le savoir-faire, a entraîné l'humanité dans une voie qui a suscité de nombreuses réussites d'ordre pratique (outillage, machinerie d'une capacité toujours accrue, moyens de communication d'une extrême souplesse et rapidité auxquels aucun espace-temps ne semble résister). En posant la nature comme un problème de conquête, la science est parvenue à une maîtrise de la majorité des forces naturelles avec une telle dextérité, qu'en rejailit un mieux-vivre et une abondance inégalés. Rien, même les gènes humains ou l'infiniment petit (l'atome se subdivise maintenant en moult particules sub-atomiques), ne semble échapper au savoir-faire et à la technique d'une humanité conquérante. De plus en plus mâtée, la nature porte les traces d'une civilisation en quête d'affirmation et de confirmation d'une liberté qui semble absolue.

Cependant, l'apparente réussite technique de l'humanité sur la nature peut être globalement remise en question si on en croit la série de désastres écologiques

survenus au cours des dernières décennies. Les dégâts sont d'une telle ampleur, qu'ils mettent en péril l'équilibre écologique de la planète. Sont menacés d'anéantissement, une flore et une faune incapable de s'adapter à des nécessités qui sont hors de leurs possibilités biologiques.

En outre, il n'est même pas certain que le développement industriel et technique, engendré par cette science, ait résolu le problème de la faim et du mieux-être matériel. En effet, si certaines régions de la planète (Occident et Japon) bénéficient d'un niveau de vie plus qu'enviable, d'autres (Afrique, Asie, Amérique du Sud) sont dans un état de misère récurrente. Le développement inégal de la planète remet en question non-seulement le mode de répartition des richesses, mais le mode de production fondé sur une conception technique et instrumentale de l'activité humaine. En d'autres termes, le substrat et les moyens du mieux-être matériel se voient eux-mêmes remis en question.

En effet, la quête du mieux-être semble avoir pris les allures d'un désastre généralisé auquel l'humanité ne semble pouvoir administrer aucune panacée. De sorte qu'il est permis de se demander si, au lieu de tirer l'humanité d'affaire, la science positive et sa façon de concevoir la nature, et par extension les ressources naturelles, n'a pas conduit l'humanité dans les affres d'un péril qui met la

vie en danger. De sorte que la vie elle-même, paraît étouffer sous le poids d'un développement sans cesse croissant qui exige une exploitation toujours plus pénétrante de la structure de la nature. Tout se passe, en effet, comme si la technique et la science, obnubilées par leurs propres exigences, passaient outre aux exigences ainsi qu'au rythme d'épanouissement de la vie.

Dans cette perspective, il vaut la peine de réfléchir à la conception de la nature qui émerge de l'épistémologie de la science positive et de la technique qu'elle sous-tend. L'état actuel de la planète fait de la question de la nature une des questions les plus urgentes voire vitales pour l'humanité contemporaine. Il faut avoir le courage de demander avec honnêteté si nous avons affaire à une crise de croissance à laquelle pourront remédier les découvertes de nouvelles techniques. Ou si au contraire, il s'agit d'un problème de fond qui touche la conception contemporaine de l'être et de la nature. L'humanité peut-elle se permettre de continuer à soutenir une conception de la nature fondée sur une dualité métaphysique/physique ou de l'inorganique et de l'organique? Peut-on continuer dans la voie de la conception de l'être et de l'épistémologie de la science positive. Telle est la question qui nous paraît centrale.

Puisque c'est la science positive qui a conduit

l'humanité dans ce guépier on ne peut manifestement laisser la question de la nature de son seul ressort. De plus, étant donné que la culture et la société modernes sont filles du colossal effort accompli par l'humanité pour augmenter sa puissance sur la nature, il paraît être la tâche des sciences sociales, qui ont la société et la culture comme objet d'étude, de poser la question de la nature. Il ne faut pas oublier que le sens, le contenu et la finalité de la société et de la culture sont conditionnés par le type de rapport que l'homme entretient avec la nature. Car de la conception de ce rapport émerge l'épistémologie et celle-ci oriente la praxis sociale. Aussi, les sciences sociales ne peuvent-elles échapper à la question.

Nous proposons donc l'examen de la question de la nature, non pour y dessiner une quelconque solution, mais pour fonder l'hypothèse selon laquelle la conception de la nature oriente et conditionne la praxis humaine.

INTRODUCTION

De nos jours, il est plus que commun, pour ne pas dire trans-théorique, de considérer que la raison est une caractéristique inhérente à l'être humain et à son activité. Faisant corps avec la nature tout en se différenciant par son activité (le travail, activité humaine, transforme la nature selon les déterminations proprement humaines), l'homme est considéré comme un être de capacité et de liberté, c'est-à-dire comme un sujet. La découverte du "Je" pensant, en tant que catégorie universelle, est déterminante dans l'édification de la conception de l'identité proprement humaine. Or, si l'homme tire son identité de son caractère de sujet, il l'a sûrement acquis en se différenciant d'un objet. C'est en effet en s'opposant à un objet que l'être humain peut se tenir fermement en lui en tant que sujet. Aussi est-il assez commun de poser de nos jours que la nature constitue cet objet, c'est-à-dire cette différence essentielle qui permet à l'homme de s'affirmer en tant que sujet concret du monde. La nature-objet se présente ainsi comme une auto-position, c'est-à-dire une entité autonome et cohérente servant à la fois d'opposition et de contexte

global à l'homme. Nature-instrument, nature-situation constituent les deux grands pôles tracés par le rapport sujet/objet entretenu entre l'homme et la nature et tel que conçu par la pensée et la science moderne.

La science perçoit la nature comme un donné dont l'intelligibilité lui est révélée par une observation incessante afin d'en saisir les lois les plus secrètes. Les sciences sociales quant à elles, la considèrent comme une situation globale qui conditionne l'activité et le développement de l'homme en lui opposant une résistance bénéfique. Ce qui ressort de la conception moderne de la nature est, que de l'une ou l'autre façon, la nature se pose en tant qu'objet de conquête ou de maîtrise. De sorte que la nature devient l'élément essentiel de l'épanouissement de la subjectivité de l'être humain ainsi que de l'accomplissement de sa liberté.

Le rapport entre l'être humain et la nature se présente dès lors comme un rapport de nécessité entretenu par deux auto-positions à la fois autonomes et différentes. La nécessité du rapport se pose, cependant, en raison du caractère ambigu de l'être humain qui partage certains caractères de la nature tout en s'en dissociant grâce à sa raison. Être de nature et être de raison, l'être humain trouve en la

nature l'objet duquel il reçoit la confirmation de sa subjectivité,

L'incontestabilité d'une nature-objet semble aujourd'hui servir de substrat à une définition de la nature. À part une conception bucolique, il apparaît, en effet, difficile de la définir autrement. Cependant nous aimerions questionner cette assurance que nous avons d'avoir une fois pour toutes saisi et compris la signification et le caractère déterminant de la nature. Car, si nous faisons une brève rétrospective historique, il ne faut pas longtemps pour réaliser que ce n'est que récemment que nous la concevons en tant qu'objet. Loin d'être une conception trans-historique, l'émergence d'une conception de la nature en tant que nature-objet est parallèle à l'apparition des sciences positives en tant que source et rempart de la connaissance, ainsi qu'à l'élaboration de la société conçue en tant que somme d'intérêts individuels. Nous reviendrons sur cet aspect, contentons-nous pour le moment de remarquer que la conception que l'être humain se fait de la nature ne semble pas trans-historique, mais semble plutôt être reliée aux conceptions du monde et aux divers types de sociétés qui ont jalonné l'histoire.

De sorte que la nature aurait elle aussi, au même

titre que l'homme, la société et l'État, une histoire. Elle aurait, elle aussi, suivi la longue marche du développement humain, non pas en tant que présence passive (la nature est là, donnée tel un paysage en arrière-fond de la scène historique), mais en tant que réalité constitutive du processus historique. C'est d'ailleurs pourquoi nous posons l'hypothèse que la nature est une idée, probablement pas en elle-même, mais pour nous; ce qui veut dire qu'elle commande un effort de conceptualisation qui, conditionné par l'épistémologie, conditionne à son tour la société et l'activité humaine. Voyons un peu plus en détail comment se présentent les choses, et sur quoi se fonde notre hypothèse.

1. Problématique

La nature en tant que nature, se laisse difficilement saisir par la pensée. S'il a paru possible, au cours de l'histoire de la qualifier ou de la scruter en analysant les diverses caractéristiques qu'on lui attribuait, la diversité de ses définitions (1) laisse paradoxalement transparaître une difficulté de la définir. Tantôt essence, tantôt état, tantôt ensemble de caractères ou de choses, tantôt

monde visible s'opposant au monde des Idées, elle possède une telle variété de significations "qu'il n'est pas possible de ranger les sens du mot nature, au point de vue sémantique, en une série linéaire". (2) Au contraire, son sens semble osciller entre deux grandes tendances. Certains font d'elle d'abord et avant tout une matière, un quelque-chose, une foule d'existences concrètes, c'est-à-dire un agrégat de corporalités tangibles. D'autres la considèrent comme un principe, une impulsion mécanique et/ou dynamique qui engendre et transforme l'état du monde tout en le maintenant en tant que monde. Tout se passe comme si la nature se subdivisait en nature-chose et en nature-principe-actif, en deux façons irréconciliables de se définir. En effet, ce dualisme semble résister malgré les découvertes scientifiques et l'incessant effort de la raison humaine pour concilier le caractère inorganique au caractère organique de la nature (ex. : la génétique, la biochimie).

La science positive, par exemple, en faisant de la nature un objet de connaissance, la réduit en une sorte de chose ou plus précisément en une substance nécessaire et tangible, que nous livrent l'observation et l'expérience sensible. Cette substance, l'empirie des sciences modernes, en fait une matière,

c'est-à-dire ce qui occupe l'espace, ou plus exactement ce dont sont faits les corps qu'elle perçoit comme donnés dans l'espace. Ce faisant, elle hypostasie d'emblée un des aspects de la dualité, en privilégiant d'abord et avant tout la tendance à concevoir la nature comme un quelque-chose quelque part.

Même les découvertes de la biologie ne parviennent pas à réduire cette hyposthase. D'abord parce que la notion de vie, donc le caractère inorganique de la nature, provient de l'expérience de l'indivisibilité foncière de l'inorganique et de l'organique. Ainsi la vie, avant d'être saisie en tant que réalité, doit être expérimentée par et dans le donné. En d'autres mots, la certitude sensible doit être la source et la confirmation de l'inorganique. Il en résulte que l'inorganique tire sa réalité par et dans une expérience conditionnée par les corporalités.

De même que nous avons une idée de la matière parce que l'expérience nous présente des corps, de même nous avons une idée de la vie parce que, parmi ces corps, l'expérience nous en propose certains, -- et parmi eux, le nôtre, -- qui ont des propriétés originales et apparemment irréductibles à celles de tous les autres. (3)

De sorte que la vie ne vient qu'a posteriori, ne surgissant que par et dans un système de lois causales, physiques et nécessaires qui en fait pose ce qui doit

être pour que jaillisse la vie. Il en résulte, que ce n'est qu'en posant avant tout la matière en tant que matière, que la science en arrive à conjuguer l'organique à l'inorganique. Quant à l'inorganique, il demeure jaillissement mystérieux, souffle de vie qui parcourt la matière lorsque toutes les conditions qui lui sont nécessaires sont posées. (4) Ainsi perçue, la vie est conçue en tant qu'habitant la matière, l'animant du dedans et l'empêchant ainsi d'être pure matérialité. La vie ne vient que secondement, après que les conditions responsables de son apparition soient réunies.

Que faut-il retenir de tout cela? Même si la science en arrive à intégrer l'élément vie à la matière, il demeure que la vie est entièrement déterminée par les lois physiques. Ce n'est en effet que si ce qui doit être est là que la vie se manifeste. Ce qui veut dire que ce qui caractérise la réalité c'est l'immédiateté; elle est un être-là, une matière dont émerge le monde sensible. Quant à la nature, se fondant sur cette matérialité nécessaire et essentielle, elle est entendue comme une substance organique. Ce n'est, en effet, que corollairement que la vie apparaît en tant qu'auto-détermination de cette matière-substance. De sorte que le principe inorganique

ne se présente que comme une qualité de la matière, c'est-à-dire comme une capacité à se déterminer. D'où le fait que, malgré ses tentatives, les sciences n'arrivent pas à surmonter la conception qui veut que la nature soit une chose. Certes on peut prétendre que la nature est à la fois chose et vie et que cela clôt la discussion. Cependant être les deux à la fois implique que l'une ne doive pas être présupposée pour que l'autre apparaisse. Or cela n'est pas, de toute évidence, le cas dans les sciences modernes. Alors il faut bien admettre que même si les deux tendances sont présentes au sein de l'explication moderne de la nature, la compréhension de la nature en tant que substance organique domine et même détermine le caractère inorganique.

La philosophie moderne ne semble pas s'en être mieux sortie que la science positive. (5) Elle semble en effet avoir échoué même dans l'ultime effort déployé par le spiritualisme français pour concilier les caractères organique et inorganique de la nature. Certes, Lachelier estime en avoir saisi le sens fondamental en la définissant comme :

...l'idée d'une existence qui se produit ou du moins se détermine elle-même, en tout ou en partie, sans avoir besoin d'une cause étrangère. Je dédoublerais ensuite trois fois ce sens, en

l'appliquant : 1° à une chose particulière, ou à l'ensemble des choses; 2° au principe interne de production ou de détermination, ou à la chose produite ou déterminée; 3° à l'un et à l'autre, considérés dans ce qu'ils peuvent avoir, soit de matériel et de mécanique, soit de téléologique et de formel... (6)

mais la question demeure malgré tout à savoir si la dualité est vraiment surmontée. Car, si en conjuguant matière et telos, Lachelier réussit à joindre l'organique et l'inorganique et à saisir le sens de la nature en tant que principe d'auto-production de sa propre existence, réussit-il par contre à surmonter la dualité récurrente? Cette autonomie, découverte en tant que sens ultime de la nature et qui s'applique aux choses, sert d'abord et avant tout de définition fondamentale à la nature. Or si la caractéristique essentielle de la nature c'est d'être une auto-détermination, c'est que la nature est d'abord et avant tout un principe-actif, c'est-à-dire que son caractère essentiel c'est l'inorganique. La nature est ainsi un principe d'auto-détermination qui s'applique aux êtres et aux choses. Il en résulte que la tentative de réconciliation de Lachelier ne parvient qu'à emphaser le caractère inorganique de la nature au point d'en faire le caractère essentiel qui permet d'identifier la nature. De sorte qu'au lieu d'être surmontée, la dualité est camouflée sous le couvert

d'une définition qui formellement conjugue les deux tendances au profit réel de la surdétermination de l'une. En outre, en dégagant le sens de la nature, le spiritualisme français amène la réflexion sur la nature vers un questionnement purement métaphysique. De cette façon, en plus de confirmer la répartition des tâches engendrée par la science positive (voir notre avant-propos), encore une fois, ne parvient-on pas à fournir une réponse adéquate à la question : qu'est-ce que la nature?

Pourtant la question s'est maintes fois posée au cours de l'histoire humaine. Essayons d'en retracer succinctement les grands moments. À l'aube de la pensée occidentale, la raison contemplative considérait alors la nature davantage comme une substance nécessaire que révélait une cosmologie et une physique. Cette substance tirait sa réalité de sa propre nécessité. Loin d'être inerte, elle était habitée d'un mouvement tantôt mécanique, tantôt dynamique, ce qui faisait d'elle soit une substance-chose soit une substance-principe. À la fin de l'époque médiévale, la théologie amalgamée à la raison philosophique en fit une créature divine. Monde entièrement créé et surtout contingent, la nature apparaissait riche en déterminations que l'homme avait pour tâche de réaliser afin d'accomplir

la volonté divine inscrite dans ses déterminations. Création divine elle fut d'abord entendue comme une activité en adéquation avec les déterminations que lui avait insufflées la volonté divine. Dans ce sens, la nature est tout autant chose qu'ensemble de caractéristiques, qu'entéléchie (activité-accomplie). (7) Perçue simultanément comme un donné et une oeuvre, la nature-contingente s'élaborera par et dans une conception qui aura comme conséquence d'aviver l'émergence du goût de l'homme pour l'activité de transformation. C'est ainsi que par exemple, l'eau, substance nécessaire et fondamentale de la physique de Thalès, passera de qualité substantielle au rang de matière utile et transformable. Elle deviendra, par exemple, au XVIII^{ème} siècle l'eau qui actionne les moulins; les mers et les rivières, de leur côté, serviront de voies de transport. C'est l'avènement de la science moderne. Largement tributaire des représentations de la Renaissance et du christianisme, le XVIII^{ème} siècle et la science moderne en arrivent à voir en cet homme responsable de son salut, le sujet autonome du monde. Habité d'un but, d'une finalité, qui le poussait à réaliser les déterminations dont Dieu avait doté la nature ainsi que ses attributs spécifiques, l'homme en vient à considérer, peu à peu,

la nature comme l'objet privilégié de son activité. Se découvrant comme sujet actif dans le monde, l'homme devait réaliser cette subjectivité par et dans un opposé qui lui offrait un terrain de rencontre, c'est-à-dire un point d'ancrage où il trouvait à poser son besoin d'activité. Se découvrant à la fois comme être de nature et de raison, il trouva en la nature cette opposition qui lui offrait aussi un principe d'identité, c'est-à-dire un point commun. La nature ne pouvant réaliser ses déterminations sans l'action de transformation de l'homme, et l'homme ne pouvant se passer de cette activité de transformation qui lui assure l'émergence de sa subjectivité donc de son identité, ils se trouvèrent liés par et dans l'activité humaine de transformation. Aussi la nature devient-elle conçue comme objet.

Loin de parvenir à clarifier le sens de la nature, les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles firent entrer sous le concept d'objet une foule de notions. (8) Elle fut tantôt matière (éléments à transformer), spontanéité (état de nature), force, énergie. Bref, loin de s'esquiver les deux tendances fondamentales s'y retrouvèrent, provoquant une oscillation plus forte que jamais quant au caractère fondamental et essentiel de la nature. Ce qui aviva la curiosité humaine et fit que

la nature se constitua peu à peu en objet-matière de recherche et de transformations à partir duquel l'homme fit jaillir un savoir-faire inégalé.

On reprochera peut-être à ce trop bref exposé son caractère anthropomorphique. Certes supposer que les conceptions, voire la réalité que constitue la nature, s'expliquent que par et dans le développement de la pensée humaine peut sembler une répudiation de l'effectivité du monde sensible et d'une réalité extérieure à l'homme. Cependant, ce reproche peut très bien tenir à une confusion. En effet, la pensée moderne semble confondre nature et monde sensible; est interprété comme nature, tout ce qui est donné, spontané et tangible. Ainsi, est nature tout ce qui n'est pas culture ou civilisation. Or, il demeure que l'univers peut s'entendre comme un système d'êtres et de relations, système qui peut très bien avoir été conçu sous la notion de nature. Ainsi la nature se présenterait davantage comme une notion destinée à saisir globalement le monde sensible et le système d'êtres. De sorte qu'indubitablement l'homme serait partie de la nature, mais non en tant que corporalité parmi les corporalités, mais en tant que pensée cherchant à saisir le monde sensible par et dans un concept, le concept de nature.

Pourtant, s'il est de mise de considérer que le progrès humain a nécessité une conquête physique de la nature, l'est-il moins de considérer qu'il s'est opéré par et dans une notion que l'homme se faisait de la nature, notion reliée à la conception que l'homme avait de lui-même et du monde sensible. Or, si l'activité humaine est parvenue à acquérir une maîtrise de la nature, il faut reconnaître qu'une telle activité n'a pu être possible qu'en vertu d'une finalité que la pensée humaine a préalablement posée. En effet, toute activité qui tend vers un but, une réalisation pratique, doit, pour être effective, être conditionnée par un "modèle" qui contient virtuellement la finalité de l'activité. De sorte que l'oeuvre humaine d'appropriation de la nature n'a pu se faire que grâce à une pré-conception que l'homme se faisait de la nature. Or, étant donné le progrès de la pensée humaine, il apparaît tout à fait raisonnable de poser que le "modèle" de nature s'est lui aussi transformé. En fait, il a dû suivre les diverses étapes suivies par la pensée, c'est-à-dire les diverses épistémologies qui jalonnent l'histoire humaine. C'est pourquoi nous considérons qu'il y a un lien certain entre la conception du monde, l'épistémologie et le modèle de nature ou le système d'explications de la nature.

élaboré par les hommes. Chaque étape de la pensée devrait correspondre à une étape dans la conception de la nature.

Il semble donc qu'à partir de la conception qu'ils avaient d'eux-mêmes et du monde, les hommes ont construit des modèles de nature conditionnant leur activité, donc sûrement leurs rapports et leur type de société. Comme ces modèles diffèrent selon les époques, force est d'y reconnaître les manifestations d'une histoire. Or s'il est possible de faire une histoire de la pensée ou de l'activité humaine il devrait aussi être possible d'en faire une de la nature.

Mais, même si nous la faisons cette histoire, une chose demeurera à travers la suite des événements et le développement successif des diverses conceptions; c'est la nature elle-même. Comme le rhinocéros de Ionesco, elle demeure, alimentant, par l'unique force de sa vague présence, les conceptions, les descriptions et les recherches. Telle cette fameuse bête que personne n'a jamais vue, mais dont tout le monde parle jusque dans les moindres détails, elle possède une réelle effectivité sur l'imagination et la pensée. Elle engendre, de par la force de sa détermination, des conceptions effectives qui vont même jusqu'à modeler et orienter le comportement éthique de l'être humain.

C'est précisément cette effectivité, cette capacité de déterminer l'action et la pensée humaine qui nous pousse à la considérer comme étant plus qu'un concept; en fait elle serait plutôt une idée.

Non pas que nous soutenions qu'elle soit une idée en elle-même et que de ce fait elle n'aie aucune consistance propre. Au contraire, sa consistance se laissant difficilement saisir, elle s'est présentée à la pensée humaine à la manière d'une idée. C'est-à-dire qu'elle a servi à élaborer des modèles de pensée et de société sans jamais parvenir à suggérer un modèle qui semble en parfaite adéquation avec sa réalité intrinsèque. Cette inadéquation ne doit cependant pas nous leurrer, elle est la condition essentielle par laquelle la nature revient sans cesse se poser au questionnement de la pensée humaine. Aussi, la nature doit-elle être entendue comme une idée, une espèce de présence irréductible et sempiternelle dont ne peut faire fi la pensée humaine. On l'aura compris, ici idée ne signifie pas qu'elle soit un idéal ou une simple construction de l'esprit, mais qu'elle est plutôt cette impalpable présence qui s'impose effectivement à la pensée et à l'action humaine.

Il serait illusoire de croire que, parce qu'elle se présente à la manière d'une idée, ses effets se

cantonnent dans la sphère de la pensée. Ce serait oublier que chaque passage d'une conception de la nature à une autre, a été provoqué par un labeur immense qui à son tour a opéré un bouleversement de nos conceptions et de nos instruments de réflexion ainsi que de travail. Ce qui, encore une fois, nous impose de la considérer en tant qu'idée immanente à l'histoire humaine. C'est pourquoi, si jusqu'ici nous sommes plutôt enclin à envisager notre histoire du point de vue des États, des classes sociales ou des formes de travail, suggérons-nous de rompre ces habitudes et de voir l'histoire à travers les diverses conceptions de la nature. Car enfin les modèles de représentations de la nature ont conditionné les structures sociales et les formes de travail. En effet, comment peut-on inventer le bateau à aube quand l'eau est la substance fondamentale et nécessaire de l'être concret?

2. Cadre d'analyse

Notre méthode d'analyse sera fort simple. Elle consiste d'abord à repérer les grandes conceptions du monde : la conception antique, chrétienne et moderne pour les décrire brièvement. À partir de ces conceptions de base nous tenterons de montrer les

conceptions globales de la nature qu'elles ont suscitées. Ensuite nous verrons comment chacun des modèles de nature oscille entre la tendance au quelque-chose et au principe-actif. Enfin, nous tenterons de voir quel type de société accompagne chacun des modèles de nature. Ceci afin de vérifier s'il y a une concordance effective entre conception de la nature et conception de la société. Finalement, nous tenterons de voir, à l'aide du marxisme et en particulier des fondements du matérialisme historique, si la pensée critique a réussi à surmonter la dualité, c'est-à-dire l'oscillation entre une nature-chose et une nature-principe.

En d'autres termes, la démonstration de notre hypothèse de l'idée de nature ~~passa~~ par la démonstration de sous-hypothèses. D'abord il s'agit de montrer comment chacune des épistémologies se rattachant aux trois conceptions du monde que nous avons choisies d'examiner produit une notion correspondant de la nature. Ainsi nous verrons que pour la pensée grecque la nature est conçue en tant que substance-nécessaire; pour la pensée chrétienne en tant que contingence; pour la pensée moderne en tant qu'objet.

Ensuite, à l'aide de l'épistémologie et du concept

de nature nous tenterons d'établir le lien entre la façon de concevoir la nature et la forme sociale. C'est ainsi qu'en dégagant l'effectivité du concept de nature que nous tenterons de démontrer qu'elle est une idée.

En ce qui a trait à la pensée grecque, nous verrons en quoi l'apparition d'une connaissance rationnelle a favorisé l'émergence d'une nouvelle façon de concevoir la nature. Nous concentrerons notre attention sur l'apport de la pensée ionienne pour tenter ensuite de démontrer comment la crise qui affecte la cité grecque se produit corrélativement à une crise épistémologique ainsi qu'à une remise en question de la conception traditionnelle de la nature.

Quant à la pensée chrétienne nous nous arrêterons aux retombées épistémologiques de la synthèse thomiste et tenterons de montrer le lien entre la conception d'une nature créée et d'une société artefact (non-nécessaire, non-essentielle).

Puis nous examinerons les fondements épistémologiques de la pensée moderne afin de montrer comment une épistémologie positive favorise l'émergence d'une conception de la nature en tant qu'objet.

Toute cette analyse tiendra compte, pour chaque conception du monde, de l'articulation que chaque

épistémologie tente d'établir entre la dimension organique et la dimension inorganique (vie) du monde. Aussi terminerons-nous notre étude en nous demandant comment la pensée critique articule ces dimensions.

Notes de renvoi

- (1) Lalande, Dictionnaire de philosophie, p. 668-673.
- (2) Ibidem.
- (3) Jean Theau, Certitudes et questions de la philosophie, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982; p. 260.
- (4) Songeons à la biologie moléculaire, qui rend théoriquement isolable, donc corporellement présentes les propriétés responsables de l'apparition de la vie.
- (5) Ici nous nous en tenons au courant philosophique du spiritualisme français, parce que en reposant le problème métaphysique, il représente le courant philosophique contemporain qui semble avoir le plus questionné le problème de la nature.
- (6) Lalande op. cit. p. 670.
- (7) Songeons à la parabole du lys des champs et des oiseaux, que Dieu avait dotés de tous les attributs nécessaires, si bien qu'en suivant leurs déterminations intrinsèques, ils réalisaient à la fois leur nature et parachevaient la volonté divine.
- (8) Voir à ce sujet Jean Erhard, L'idée de nature en France à l'aube des lumières, Paris, Flammarion, Science de l'histoire, 1970; en particulier l'introduction et la troisième partie.

CHAPITRE I

La pensée grecque (1)

Si nous essayons de tracer à plus que grands traits la réflexion de nos ancêtres les Grecs concernant la nature, on peut la diviser, en tous cas en ce qui concerne la nature, en trois grandes périodes. (2) D'abord, il y a la période pré-scientifique qui se caractérise par l'union intime de la science et de la philosophie (3); c'est celle de la "première philosophie de la nature". Ses principaux représentants sont : l'école de Milet avec Thalès et Héraclite; Pythagore et son école; Parménide et Anaxagore. Suivirent les Sophistes et Socrate qui, chacun à sa manière, tente de dégager et de définir les notions de culture et de philosophie. Stimulés par la crise qui sévissait alors dans la cité grecque, leur réflexion se fait critique. Elle se détourne des éléments naturels et se concentre toute entière sur l'humain. C'est l'époque de Protagoras qui soutient que "l'homme est la mesure de toute chose" et du fameux "connais-toi, toi-même" de Socrate. Deux grands philosophes, en fait deux piliers, émergent de cette période de bouleversements. Platon et Aristote à partir d'une épistémologie différente tenteront de construire une science

philosophique qui serait la science suprême. Tous deux élaboreront une conception de la nature et une cosmologie qui auront cours jusqu'à la Renaissance. Après ce grand moment de la pensée grecque, naîtra une "seconde philosophie de la nature" dont les principaux représentants sont les atomistes, Démocrite et Epicure, et les Stoïciens. Leur pensée aspire à desserrer l'étau qui écrase la conscience humaine et cherche à procurer à l'homme la liberté. En présentant la nature comme une matière constituée d'atomes et mécaniquement articulée, elle achève la dépersonnalisation de la nature en chassant définitivement les dieux.

1. La première philosophie de la nature

1.1. Du mystique au mythique

La première expression de la réflexion grecque en vue d'élaborer une représentation systématique et organisée du monde s'effectue dans un effort pour passer d'une conception seulement mystique de la nature à une conception mythique où s'interpénètrent raison et mystique. (4)

Dans une pensée mystique, l'homme conçoit la nature exclusivement sous le mode inorganique. En fait, la nature révèle à l'homme la volonté des dieux. Elle est donc la

manifestation tangible de la présence et de la puissance des dieux. Les représentations que l'homme se fait de la nature se caractérisent alors par l'animisme. Tout s'explique, vie, changement, intempérie, etc., par la volonté des dieux. Cette dernière fonde et constitue la nature.

Cette conception, d'une nature fondamentalement inorganique, n'est en fait pas autre chose qu'une tendance à projeter vers l'extérieur (dans le monde) ce qu'expérimente la conscience. Or, la conscience mystique n'est qu'un réceptacle où passent les effets des forces surnaturelles et magiques. Ainsi, elle n'est qu'une conscience de crainte, qui n'a pas d'appui solide dans le monde, même pas l'homme. Dans pareille situation, l'univers s'interprète à la lumière des craintes et des angoisses qui constituent à la fois le contenu de la conscience, des sensations et des pensées. Quant au monde, non maîtrisé, il est conçu comme le lieu qui génère, qui cause le trouble et la tourmente de l'homme. La conscience qu'il a du monde procède alors non d'une expérimentation, mais de la révélation d'une réalité qui échappe à l'expérience ordinaire. L'extraordinaire est dans ce cas le fondement épistémologique de la vérité, et la connaissance repose sur une conscience éclairée par des forces surnaturelles.

L'attitude de l'homme consiste dès lors à recevoir passivement la révélation d'une réalité qui fonde celle qui

l'entoure et qui exprime l'essence ou la vérité du monde. Le contact entre cette réalité, cette essence du monde et l'homme est immédiat. En effet il s'établit non par une observation, non par le raisonnement mais par la révélation d'une réalité extra-mondaine qui d'emblée éclaire la conscience. Celle-ci est alors complètement mystifiée par la luminosité d'une réalité qui semble vraie parce que liée aux forces occultes qui gèrent le monde. La pensée ne cherche alors pas à construire un savoir objectif s'efforçant de dégager un schéma des choses qui soit indépendant de cette révélation reçue. La connaissance mystique n'est donc que subjective, elle correspond à ce qu'éprouve le sujet, c'est pourquoi elle est immédiate. Cette immédiateté suscite un sentiment de participation intime, voire de communion, entre l'homme et l'essence, ou nature du monde.

Cependant, la frontière entre le naturel et le surnaturel est si ténue qu'il est à toute fin impossible de les dissocier; surnature et nature sont entendues comme une seule et même réalité. La nature se comprend alors comme l'actualisation des forces surnaturelles et occultes qui constituent la vérité du monde et que l'homme représente en des formes divines aux visages anthropomorphiques. Les dieux s'incarnent en quelque sorte dans la nature, c'est-à-dire que c'est par et dans cette réalité qu'ils expriment leur volonté. Déterminée par les aléas de la volonté et de

l'action des dieux, la nature se laisse percevoir comme l'expression tangible de leur volonté. De sorte que le caractère intrinsèque de la nature est d'être l'expression du surnaturel et du divin.

Aussi, le premier problème auquel se confronte l'effort de la pensée humaine, est celui de parvenir à se dégager d'une mentalité, ou d'une conception du monde entièrement conditionnée par une interprétation mystique de la nature. Pur mystère, force contraignante agissant sur et contre la volonté humaine, la nature se présente comme un agrégat de forces surnaturelles, inconditionnées, libres et volontaires, auxquelles l'homme doit obligatoirement se liquer.

Parties inhérentes d'un monde sacré, la pensée et la conscience humaines sont alors déterminées par la nature ou ce qui est la même chose, le surnaturel et le divin. Quant à l'homme, il ne se différencie pas de la nature; il en partage la substance surnaturelle. Dans ce contexte les artefacts humains sont d'emblée des choses ou des lieux lieux par et dans lesquels se continue la consubstantialité entre l'homme et la nature. En d'autres mots, ils doivent servir à l'affermissement de la participation de l'homme au surnaturel et au divin.

Ainsi, la société, qui est un artefact humain, ne doit pas exprimer autre chose que la vérité saisie par la

révélation de la réalité essentielle du monde qui est le surnaturel et le divin. Or, le religieux liant, par définition, l'homme au surnaturel, constituera la médiation et l'activité privilégiées par et dans lesquelles s'articule et se renouvelle la consubstantialité homme/nature. La société s'érige alors sous un mode sacré où le rite représente l'activité sociale essentielle tout en assurant la cohésion sociale. À ce propos Gursdorf souligne que :

L'existence, alors, peut se déployer comme une liturgie dont les rites régulièrement accomplis assureront la sécurité de chacun et de tous. (5)

En effet, une conception de l'univers où le divin est sur-déterminant implique que les rapports humains soient réglés par et dans une éthique fondée sur les pratiques rituelles que commande le religieux. Ce qui veut dire que le rite doit constamment renouveler la participation de l'homme au surnaturel et au divin. Ainsi, le rite devient-il l'activité déterminante; il fonde la pratique sociale et perpétue la consubstantialité homme/nature. L'effort de la raison sera donc de surmonter cette consubstantialité homme/nature en s'affranchissant de la sur-détermination du religieux et des activités rituelles.

Rompre avec la détermination éthique du religieux suppose que s'estompe la nécessité pour l'homme de se livrer exclusivement au surnaturel et donc aussi au déterminisme.

exclusif de la nature. La représentation de l'univers doit être modifiée de telle sorte qu'une partie au moins de la pensée et de la conscience humaine ne soit pas d'emblée déterminée par le mystère et le sacré. En d'autres mots, une partie de la connaissance et de la vérité doit échapper à la représentation sacrée de l'univers ainsi qu'à sa médiation privilégiée : le rituel religieux.

D'abord la pensée doit s'assurer que demeure la représentation anthromorphique du monde qui d'une part sécurise la conscience angoissée et d'autre part procure à l'homme un lien intime et solide avec la nature. Dans ce système de représentations homme et nature sont en effet en parfaite continuité; continuité à la base de l'équilibre humain. Or, afin que demeure la représentation anthropomorphique qui assure la continuité homme/nature, il faut que s'instaure un système de représentations qui tienne toujours du mystère. Par contre, s'affranchir de la détermination du religieux commande que s'instaure un système de représentations dans lequel la conscience n'est pas spontanément habitée par les dieux. Ce qui implique que l'homme doive acquérir une autonomie psychologique; une distance doit s'établir entre lui, le monde et le connu. Or ce processus de distanciation, qui commande que l'homme pose sa différence par rapport au monde qui l'entoure, ne peut se faire autrement que par une interprétation de ce qui est

révélé à la conscience. Animé par une volonté d'émancipation, l'homme éprouve le besoin de se situer dans un paysage mental issu de son imagination. Or, n'oublions pas que toute image du monde témoigne d'une affirmation de l'homme dans le monde et donc aussi d'une ordonnance de ce même monde afin que l'homme puisse en faire son lieu à la fois matériel et spirituel. La pensée humaine se met alors à juger et interpréter ce qui est reçu, elle se met à raisonner. L'apparition de la raison implique donc d'une part l'élaboration de la connaissance et de la vérité, d'autre part une modification quant à la forme des représentations. Léon Robin (6) soutient que les représentations apparaissent alors sous forme de mythes car ceux-ci résultent d'une volonté d'expliquer, de percer le mystère, donc d'un processus d'intellection, tout en conservant des éléments de mystère.

Bien qu'il soit encore théogonique et anthropomorphe, le système de représentations mythiques a cependant l'avantage de vaincre l'étanchéité du mystère qui se laisse désormais saisir par la pensée; il devient donc intelligible. En outre, grâce à l'introduction du mythe, l'activité humaine ne se résume plus en une simple projection de la subjectivité humaine dans le monde, mais signifie plutôt une tentative, un effort de découvrir les secrets de la nature non pour les subir, mais pour se les

appropriier en les interprétant sous forme de fables.

L'apport du poète (mythe) ne concerne pas seulement la poésie; le progrès de la conscience religieuse dont il est le médiateur met en question non pas la religion seule, mais la culture dans son ensemble. L'espace-temps divin et humain à la fois s'organise en fonction d'une discipline commune; un modèle ontologique de sagesse et de savoir se dégage de ces recherches. (7)

Certes la raison naissante est encore engluée dans le mystère, et la conscience éclairée par la révélation reste encore déterminante dans l'élaboration de la connaissance et de la vérité. Cependant le mythe traduit malgré tout un effort de construire une représentation cohérente de l'univers. Ce qui suppose que le révélé soit passé au crible du raisonnement et donc passé au crible de l'objectivité. Comme le souligne Robert Lenoble dans son remarquable ouvrage, malheureusement inachevé : "La nature d'Homère présente, un curieux mélange de forces incontrôlées et d'organisation commençantes." (8)

Malgré son incontestable effort de rationalisation, cette pensée s'applique toujours au même contenu, c'est d'ailleurs ce qui lui permet de s'inscrire en continuité de la pensée mystique. C'est donc dire qu'elle porte toujours sur :

les aspects les plus remarquables de la nature et leurs relations les plus apparentes, les phénomènes les plus réguliers, ou bien les plus effrayants par la soudaineté et la grandeur de leur effet. (9)

En outre les choses ne sont pas vraiment perméables; par exemple les intempéries ne possèdent aucun caractère propre, elles ne constituent pas encore des "faits" au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Le monde continue de révéler la volonté des dieux, mais à la différence que l'homme l'interprète en des fables objectives et structurées qu'il peut transmettre aux générations futures. Indéniablement l'homme sort d'une situation où la subjectivité est totale, et déterminante, quelque chose est là devant lui; il doit le saisir et le comprendre. En outre, comme en témoigne leurs récits, le mythe et la fable endiguent la liberté, autrefois inconditionnée des dieux. En effet, un destin les enchaîne désormais. L'homme a désormais une partie du champ libre. Il en découle qu'

Un terrain est ainsi déblayé, où l'homme peut construire sa cité, entre les fantaisies des dieux trop connus et le mystère assez obscur pour justifier après coup toutes les initiatives. (10)

Ainsi, se construit simultanément à une pensée, qui tout en conservant les mêmes thèmes universels, est indépendante de la religion quant à son mode d'établissement de la consubstantialité homme/nature, un environnement proprement humain.

L'interprétation de l'homme et de la nature ne surgit plus d'une participation aux mystères, mais par une explication, ou du moins une interprétation du réel. La

cohérence du monde n'est plus d'emblée donnée, elle doit être saisie par la pensée humaine qui en cherche les causes et les formes. Grâce au processus d'intellection s'est donc opéré une distanciation de l'homme par rapport au monde, mais sans que soit morcelée la consubstantialité si nécessaire à son équilibre. Grâce aux mythes, l'homme réussit à conjuguer sa raison au mystère ce qui suppose qu'une partie de ce dernier soit intelligible. La conscience cesse d'être le lieu où se révèle l'existence des forces surnaturelles. C'est donc dire qu'elle gagne une certaine consistance et conquiert le droit d'expérimenter et de définir un ordre objectif. La conscience humaine s'affranchit alors, en partie du moins, des règles et normes de conduite qui lui imposait d'emblée la volonté inébranlable des dieux. Ce qui implique que, ce qu'elle est capable d'expérimenter et de découvrir hors des dieux, peut servir de substrat à la conduite humaine. En délivrant sa conscience et en organisant sa pensée l'homme pose aussi les jalons essentiels d'une morale et d'une éthique laïque. Il peut désormais oser penser se lancer dans la quête d'un bien et d'un bonheur qui lui soient propres. Mais ne devançons pas le processus historique et attendons la venue de Socrate pour que l'homme soit à la fois source et finalité de sa conduite. En attendant contentons-nous d'affirmer avec Lenoble que si : "La science d'Homère reste encore obscure,

sa morale se civilise et gagne en liberté." (11)

On peut d'ailleurs retrouver les traces d'une telle conception du monde dans la théogonie d'Hésiode où

l'auteur s'intéresse au mythe pour lui-même comme matière de connaissance. Il s'efforce de systématiser ce qu'il y a de relativement rationnel dans les diverses mythiques, de constituer méthodiquement une "somme" de connaissances en vue d'un enseignement. (12)

S'il fut possible à Hésiode d'entreprendre un tel travail, c'est que le mythe introduisait la raison dans l'effort que l'homme entreprenait de représenter et d'interpréter l'univers. Bien que son oeuvre reste fortement marquée par une conception théogonique, il reste qu'Hésiode tente, en particulier dans les Travaux et les Jours, de rendre compte à travers l'action des dieux, du jeu des forces naturelles. Ce qui laisse supposer que déjà, l'observation de la nature, en tant que telle, tenait une très grande place. Le pas est énorme car comme le souligne Robin : "Incapable encore de s'élever à des abstractions sans les personnifier, le poète distingue pourtant plus ou moins entre ces personnifications et le jeu des forces réelles." (13) D'ailleurs à propos de la théogonie d'Hésiode, Vidal-Naquet va même jusqu'à affirmer "pour la première fois, en Grèce, le monde divin est organisé en mythe historique." (14) Le temps, autrefois entièrement déterminé par les dieux, prend dès lors des dimensions plus humaines, c'est d'ailleurs pourquoi l'homme est mieux en mesure de saisir les significations de la

réalité. Le mythe contribue à organiser l'environnement en un espace-temps que définissent des notions familières. Dans l'ordre de la culture, l'apparition du mythe implique, comme l'oeuvre d'Hésiode le démontre, non seulement une élaboration de la connaissance mais surtout une généralisation de la connaissance. Il faut cependant se garder de tout emportement. Le mythe, malgré son immense apport, n'est que le balbutiement des fondations de la pensée et de la science; le monde d'Hésiode et d'Homère ne connaît pas encore de science de la nature. L'homme et la nature ne peuvent pas à ce moment s'expliquer uniquement par l'homme, cela en raison de son association encore intime à l'être total, au monde surnaturel, par une communauté de devenir.

Malgré tout on peut globalement affirmer qu'Hésiode (15) en essayant de retracer les racines de la terre maternelle et en cherchant un fond commun aux choses, est amené à concevoir la nature, du moins en partie, comme une chose, un lieu, un domaine de richesses dans et sur lequel il est possible d'intervenir par un dur labeur. Même si elles demeurent essentiellement mythiques, ses considérations sur la nature n'en constituent pas moins un système de représentations oscillant entre une interprétation physique ou purement métaphysique. D'ailleurs Hésiode ne fait pas exception car

la logique du mythe repose sur cette ambiguïté : jouant sur deux plans, la pensée appréhende le même phénomène, par exemple la séparation de la terre et des eaux, simultanément comme fait naturel dans le monde visible et comme enfantement divin dans le temps primordial (...). (16)

Toujours empreinte d'animisme et d'anthropomorphisme, la conception de la nature d'Hésiode n'en démontre pas moins un effort de penser et de raisonner, qui s'exprime par une désacralisation de la médiation grâce à laquelle s'établit le rapport avec la nature. En effet, la grave crise agraire que traverse la Grèce de cette époque, incite Hésiode à considérer que le rapport de l'homme et de la nature s'établit au prix d'une activité de labeur (et non plus le rite), c'est-à-dire par le travail acharné du cultivateur à sa terre. Cependant, dans une société comme celle où vivait Hésiode, une crise agraire ne peut être que religieuse. Il en découle que la nature fut alors conçue tel un monde de démesure auquel les dieux avaient abandonné les hommes. La nature prit dès lors la signification d'un fossé que les dieux avaient tracé entre eux et les hommes. Le travail de la terre, dans ce cas, permettait d'éliminer le fossé et de reconquérir le divin. Dans cette perspective le travail n'a pas pour finalité la productivité, mais le religieux. Il n'en demeure pas moins que l'introduction du mythe a transformé la conception de la nature tout autant que la médiation du rapport homme/nature. Cette conception fait désormais de la nature un monde de quantités, un quelque-

chose, un monde concret qui s'établit entre l'homme et les dieux.

Par ailleurs, en personnifiant, dans sa théogonie, les forces naturelles par des dieux, il rejoint aussi la conception selon laquelle la nature procède d'un principe actif. Ici, est encore impliqué le mystère qui traduit le monde inorganique, le monde de la vie et de la métaphysique. De sorte que, déjà, les mythes d'Hésiode accusent cette oscillation entre une nature-chose et une nature-principe-actif. C'est d'ailleurs la forme du mythe elle-même, qui contient cette oscillation. Quoi qu'il en soit, on peut voir chez lui, sans exagérer, un effort d'expliquer ou de percer une réalité autrefois considérée du domaine des forces surnaturelles. De plus, il a indéniablement tenté de systématiser cette nouvelle conception de la nature en une somme de connaissances transmissibles. Qu'ils soient ou non véritablement rationnels, les poèmes et les mythes d'Hésiode expriment la fissure qui s'était fait jour dans la surdétermination du divin et qui avait engendré une transformation quant à la conception que l'homme se faisait du monde, et par extension, de lui-même. S'exprime aussi en filigrane un souci de parvenir à une adéquation entre le conçu et le perçu, ce qu'on peut appeler la vérité. Ainsi donc la vérité n'est plus révélée par une expérience mystique, mais

conquête grâce à une interprétation du monde dont le substrat est la raison.

Toutefois, comme nous l'avons maintes fois souligné, la pensée d'Hésiode demeure essentiellement théogonique, ce que refusera d'épouser entièrement l'Ecole d'Ionie. La vision de cette école ne se laisse pas cerner facilement; la chose est rendue d'autant plus difficile que les protagonistes de cette école ont laissé très peu d'écrits. Leur pensée nous est souvent livrée par l'entremise de Platon et d'Aristote; Thalès par exemple n'a rien écrit, il est connu grâce à une tradition qui ne remonte pas au-delà d'Aristote. On sait cependant que leur originalité semble surtout d'avoir choisi un système de représentations de la nature qui ne garde rien du fantastique des mythes. Leurs représentations

sont empruntées soit aux arts, soit à l'observation directe : il y a dans toutes les analogies qui constituent leur science, avec une extrême précision imaginative, qui n'admet, comme le mythe, aucun arrière-plan mystérieux. (17)

Pourtant, leur pensée qui peut très bien se comprendre comme un effort de "chosifier" les vocables de terre, d'eau, d'éther, de feu et d'air, ne parvient pourtant jamais à les vider complètement de leur caractère sacré. (18). Il en résulte une persistance de la détermination du religieux dont émergera une conception animiste de la nature. Malgré tout, leur apport est essentiel car leur attitude est celle

d'hommes de science qui cherchent à élaborer le monde non en vertu du sacré, mais selon une physique qu'ils ont eux-mêmes élaborée. Le pas est énorme. Il suppose que l'homme se trouve chez lui dans le monde, qu'ensuite, celui-ci lui soit intelligible donc libre du bon vouloir des divinités, et enfin, que la nature renferme les lois éternelles qui fondent le monde et que l'homme a la capacité de comprendre.

1.2. L'École d'Ionie

Libérée de la surdétermination du mystère et du religieux, la pensée découvre d'un côté la conscience de soi et de l'autre elle se tourne vers les enseignements de l'expérience. La raison naissante se fait alors observatrice. Elle essaie de capter le monde dans son authenticité. Il ne peut plus être question de projeter ses angoisses dans le monde; mieux assuré l'homme cherche à questionner ce qui l'entoure. Sa conscience devient en quelque sorte plus éveillée, plus active; elle participe de plain-pied au processus de connaissance. C'est pourquoi elle doit davantage s'orienter vers le sensible afin de s'en nourrir et, de cette façon, établir une relation entre l'homme et le monde.

Ainsi dès son origine, l'École d'Ionie manifeste le goût de l'observation et de l'analyse. La réalité qu'elle

explore traduit avant tout des problèmes concernant la nature. Elle cherche la cause des météores, des astres, des tremblements de terre, des vents, des pluies; elle pose aussi des questions portant sur des problèmes généraux de géographie : étendue des mers, origine du monde, forme de la terre... Ses questions sont d'abord et avant tout d'ordre physique.

Que cherche-t-elle à travers ce vaste questionnement? Les lois immuables de la nature ainsi que la stabilité du monde, c'est-à-dire le fondement du réel. Sa quête n'est pas autre chose qu'une vaste recherche de l'élément stable et universel apte à fonder et à générer l'univers. Car si l'univers ne résulte pas des actions de dieux capricieux, on doit pouvoir en tirer un fondement originel et suffisant. En fait, derrière cette pensée scientifique en germe se profile un effort de distinguer, au-delà de ce qui se présente spontanément à la conscience, la substance ou la loi nécessaire du monde. Les Ioniens ne se laissèrent pas leurrer par la variété des phénomènes, ils soutinrent tous fermement qu'un principe de nécessité gouvernait le monde selon une loi inflexible et déterminante qu'il fallait bien entendu dégager et expliquer.

1.2.1. Épistémologie et conception de la nature

Le refus du recours à la théogonie empêche désormais de représenter la nature comme le résultat des forces surnaturelles. Monde éternel, donné, autonome, la nature ne peut être ni une création divine ni la cause d'une intelligence première. (19) Pour cette école la nature est une succession d'êtres et de phénomènes, un fait qu'il convient de comprendre et d'expliquer. Passée au rang de fait, la nature se dépouille de sa gangue mystique et se présente dans son plus simple appareil, la substance fondamentale. En effet, si la nature n'est ni créée, ni causée, elle doit contenir intrinsèquement sa propre nécessité, sans quoi son existence serait impossible. En outre, l'auto-existence (20) de la nature suppose en elle un principe qui la rende apte à poser et à réaliser son auto-substance.

Le refus du recours à la théogonie et à la cause première pour expliquer l'existence de la nature amène l'École d'Ionie à affirmer que rien ne peut provenir du néant et que rien de ce qui est ne peut s'anéantir. Se trouve ainsi posée l'éternité du monde et de la nature. Les Ioniens admettent donc un principe de permanence qui soutient l'éternité de la matière et la stabilité de la nature et du monde. On sent combien cette pensée dans son

effort pour résister à l'explication mystique s'attache très fortement à la tendance qui veut que la nature soit d'abord et avant tout un fait tangible, un quelque-chose.

Le monde et la nature, étant désormais des faits libres de la volonté des dieux, se présentent comme auto-existants, c'est-à-dire comme une matière qui a sa propre consistance et son propre principe de permanence. Les Ioniens ont en quelque sorte réussi à désacralisé le monde en repoussant les dieux aux frontières de la nature : dans le cosmos.

Ce faisant il dote la nature certes d'une existence propre, mais repousse le principe de vie aux frontières de la nature. Voici pourquoi. Les dieux tirent leur suffisance et leur omnipotence de la liberté de leur volonté, ils sont donc des existences foncièrement inorganiques donc vivantes. La nature, quant à elle, ne tire pas l'autonomie de son existence de la liberté, mais plutôt d'une consistance et d'une permanence indépendantes de la volonté des dieux. Il en résulte que les dieux, qui gardent les principes de la volonté et de liberté, gardent aussi exclusivement la vie. C'est d'ailleurs pourquoi les Ioniens conserveront la théogonie comme modèle d'explication lorsqu'ils se confronteront au caractère inorganique de la nature. D'ailleurs, le problème auquel se confrontent les Ioniens est fondamental; il traduit une dichotomie intrinsèque au monde, une dualité vie/matière. Le monde est

en quelque sorte divisé en deux sphères : la sphère des dieux, celle de la vie; la sphère de la nature, celle de la substance, de la permanence et de l'éternité. Une dualité s'instaure donc entre substance et vie, qui d'ailleurs débouchera, d'une part, à conceptualiser la nature en tant que physique (la science physique), d'où d'ailleurs la difficulté des Ioniens à construire une réelle philosophie de la nature, et d'autre part à projeter dans le divin et le sacré la notion de vie ou de principe-actif du monde.

Quelle sera cette consistance, cette matière substance et substrat du monde et de la nature. Pour résoudre cette question ils posent d'abord en principe que cette matière doit être à la fois ce qui génère la succession des êtres et ce qui subsiste malgré la corruptibilité et le changement affectant les choses. De sorte que la première question qu'ils posèrent, fut celle de la matière qu'ils considérèrent d'emblée comme le principe définissant la nature. L'observation des cycles naturels et de la transformation incessante des éléments les amenèrent à une conception bipolaire de la matière. Celle-ci est constituée d'éléments diversement associés entre eux et tous sont indestructibles. De sorte que, la substance fondamentale est constituée d'une matière qui se développe et persiste en vertu des pôles diversité et éternité. La nature alors perçue en tant que substance-matière, doit nécessairement

être le substrat, le noyau essentiel, d'où partent et retournent ces éléments indestructibles. La substance doit donc conjuguer les pôles diversité et éternité.

La méthode qui en découle est empirique avant la lettre. Elle passe par la raison observante qui, ayant contemplé des phénomènes accessibles et réguliers, tire de l'expérience concrète un principe essentiel expliquant le monde. Par exemple, Anaximandre conçoit la nature et la formation des astres par analogie avec l'orage. (21) Des assimilations de ce genre permirent aux Ioniens de formuler d'une manière nouvelle le problème cosmologique (le ciel s'est formé de façon très semblable à la formation d'un orage), le problème de l'origine du monde (qui émerge de l'évaporation des eaux) et le problème de la nature du monde (qui n'est pas autre chose que le caractère essentiel du monde c'est-à-dire la substance fondamentale, substrat de toute existence). Ainsi l'observation et l'expérience servent de mise en contact avec des phénomènes qui eux laissent entrevoir les lois immuables et la substance fondamentale, c'est-à-dire la nature du monde.

La conception de la nature des Ioniens se fonde donc sur une physique de géographes et de météorologistes, dans laquelle n'interviennent que des images sensibles et familières servant de fondement à la science et à la vérité. Avant d'aller plus loin, nous croyons bon de

souligner que cette physique n'a rien de commun avec ce que nous appelons aujourd'hui science. Elle n'entend pas l'observation au sens où nous l'entendons. À cette époque, la pensée est contemplative, non pas dans un sens narcissique, mais dans le sens d'une raison observant et se fondant sur des phénomènes immédiatement portés à la conscience grâce à une expérimentation passive, c'est-à-dire un constat de l'être-là (existence immédiate) de ces phénomènes. La raison est passive et contemplative en ce sens qu'elle tient pour vrai et universel ce qu'elle capte par l'entremise de la conscience. La réalité, ou les phénomènes qui se présentent à la conscience, est simplement enveloppée, saisie par le regard humain. En fait, rien encore ne sort du regard humain; l'objet n'est pas encore posé. Il faut dire aussi que le sujet commence timidement à poser les pieds sur terre. De sorte que si la pensée ionienne semble se poser face à la nature, il ne faut pas s'y tromper, car à proprement parler elle transpose, sous une forme laïcisée et sur le plan d'une pensée abstraite, le système de représentations élaboré par et dans le mythe et le religieux. Aussi, serait-il abusif de laisser entendre que la pensée ionienne constitue l'apparition brusque et inconditionnée de la raison raisonnante qui scrute le monde en étant pleinement consciente de la subjectivité de l'être pensant et de l'objectivité de la chose pensée. Elle

s'inscrit plutôt dans une continuité historique de l'attitude religieuse; un élément de mystère persiste. Si l'on trouve une cause ou un modèle d'explication à ce qui autrefois était attribué à la seule volonté des dieux, cette cause et ce modèle se basent sur l'observation d'un fait concret reçu dans sa totalité. En effet, quand on prétend que le cosmos s'est formé à la manière de l'orage, on ne veut pas dire qu'il s'est formé selon la structure intrinsèque de l'orage, c'est-à-dire selon les éléments constitutifs de l'orage (électricité, détente, pression etc.), mais plutôt selon les étapes de l'orage (clameur, menace, chaos, tempête et, finalement repos). Il n'empêche que, grâce à cette pensée, l'expérience et la raison gagnent un statut qui n'ira que grandissant. De plus en désignant, parmi la multiplicité des aspects et des phénomènes, ceux qui étaient stables et qui donc étaient facteurs d'intelligibilité, elle a montré la voie de l'analyse raisonnée, et a donné à la pensée les premiers principes de l'objectivité.

Ce renouveau épistémologique serait toutefois impossible sans l'apport essentiel de la pensée ionienne : la conception d'une nature désacralisée. Les dieux ne sont plus ni la cause ni l'explication de la nature du monde. Celle-ci est une substance autonome et complète existant indépendamment des dieux. Elle contient son propre principe

de nécessité et elle est à la fois substrat de la matière et de la connaissance. Alors que le mythe supposait une pensée incarnée, la physique ionienne s'affirme tel un savoir réfléchi, c'est-à-dire d'abord et avant tout selon l'ordre du discours. Elle tend à organiser en une explication systématique l'existence du monde et de la nature. En d'autres mots, elle est parvenue à enclencher la spécificité de l'ordre de la connaissance; certes l'explication n'est encore qu'une mise en forme du paysage mythique, mais le savoir s'organise malgré tout en définissant les lois immuables qui caractérisent la nature. En séparant vie et matière, ils ont épuré le langage mythique et ont apporté des nuances qui seront déterminantes dans l'édification d'une science humaine désacralisée qui pose avant tout le problème de la nature et de l'homme dans cette nature. Comme le dit Vernant :

Tant que restaient confondus les deux sens de "physis" produire et enfanter, comme les deux de "genesis", origine et naissance, l'explication du devenir reposait sur l'image mythique de l'union sexuelle. Comprendre, c'était trouver le père et la mère, dresser l'arbre généalogique. Mais chez les Ioniens, les éléments naturels, devenus abstraits ne peuvent plus s'unir par le mariage à la façon des hommes. La cosmologie, par-là, ne modifie pas seulement son langage; elle change de contenu. Au lieu de raconter des naissances successives, elle définit les principes premiers, constitutifs de l'être. De récit historique, elle se transforme en un système qui expose la structure profonde du réel (...) En même temps, la notion de physis est soumise à une critique qui la dépouille progressivement de tout ce qu'elle empruntait au mythe... (22)

La pensée des Ioniens étant conditionnée par l'idée de nécessité conjugée à une vaste entreprise de désacralisation de la nature, le problème de la nature, en tant que tel, sera celui de déterminer quelle est la fameuse substance-matière source du monde et donc à la fois permanente et stable. Celle-ci doit en effet présenter la qualité de stabilité afin de répondre au principe de permanence exigé par l'autonomie et l'auto-suffisance du monde.

Or si les Ioniens s'entendent sur le fait qu'il existe une substance primitive, ils ne s'entendent pas tous sur la qualité de cette matière (est-elle l'eau? l'air? le feu?) ni sur le mode de déploiement ou d'articulation de cette substance. C'est ainsi que quelques-uns, comme Anaxagore et Démocrite, élaborent une physique plutôt mécaniste, d'autres, comme Anaximandre et Héraclite, une physique plutôt dynamique.

Dans le système mécaniste, la nature-substance est saisie dans l'immédiateté de son être. Le caractère essentiel de la nature est dans une telle perspective, d'être une matière inerte, un quelque-chose qui entre en mouvement grâce à l'action d'une force externe. Leur interprétation mécaniste de la nature a grandement fait osciller la pensée ionienne du côté de la conception en vertu de laquelle la nature serait un quelque-chose

d'inerte mû par une quelconque force externe. La nature n'est pas associée au devenir, elle n'est que la substance nécessaire au monde tangible; elle est le caractère fondamental et essentiel de ce monde. Plus que tout autre de cette époque, leur système rejette la vie hors de la nature.

Toutefois, d'autres penseurs ioniens expliqueront le mouvement, ou le changement, par la présence au sein de la nature, d'une force, d'une capacité qui la rend apte à présenter une multitude de qualités. Dans leur perspective, la nature est à la fois une substance stable et une énergie. Tout ce qui surgit du changement est destiné à périr, car tout doit rentrer dans le cycle infini d'éclosions et de destructions. Seule est impérissable la substance primordiale, incréée et indéterminée, mais dont tout provient grâce à un mouvement circulaire qui engendre et détruit, tour à tour, les choses (un peu à l'image du cycle quotidien du jour et de la nuit). Cependant cette énergie n'apparaît pas être une qualité inhérente de la substance; il s'agit plutôt d'une sorte de présence à partir de laquelle la substance tire sa capacité à générer les êtres. En effet, il appert qu'ultimement le dynamisme ne témoigne pas d'une téléologie propre à la substance, mais se veut plutôt une sorte d'animisme. Autrement dit, la substance tirerait la capacité de s'ordonner et de passer d'une qualité à une autre, de cette présence qui, à toute

fin pratique, n'est pas autre chose que la présence des dieux. Un souffle de vie anime dès lors la substance ou la nature. Il n'est alors pas surprenant qu'un des plus éminents membres de l'Ecole d'Ionie, en l'occurrence Thalès, ait prétendu que "tout est rempli des dieux". (23) Selon cette tendance de l'Ecole, puisque la substance est animée d'un dynamisme, puisqu'elle est remplie des dieux, la matière renferme donc en elle-même un principe de mouvement; elle serait vivante, elle aurait même une âme. En fait, les dynamistes oscillent entre une nature conçue en tant que substance-inorganique (le cas est probant chez Héraclite, qui considère la substance comme étant la résolution des opposés, donc un principe de réconciliation serait la source et le caractère du monde) et la substance-organique. Leur pensée est très complexe. En effet, les dynamistes admettent aussi un mouvement mécanique actionné par pressions et chocs. Ils oscillent entre une substance-vie et une substance-physique. En fait, ils sont les révélateurs d'une angoisse qui hante cette réflexion sur la nature. La pensée ionienne, toujours habitée par les dieux, les mythes et le mystère n'arrive pas à poser définitivement la nature en tant que matière et la connaissance en tant que physique. Certains, comme Empédocle, traduisirent ce malaise en élaborant des théories concernant l'existence d'une substance quadruple mue par un mouvement activé de deux

forces inorganiques. Quant à la totalité de l'être, elle aurait comme principe d'unité, l'amitié et comme principe de multiplicité, la discorde.

Bien qu'ils n'arrivent pas, dans l'élaboration de leur système, à fonder clairement le caractère physique de la nature, leur modèle de nature reste essentiellement rattaché à l'idée fondamentale de substance incréée, libre de la volonté des dieux. C'est pourquoi, même si l'on retrouve dans leur élaboration de la structure de la nature, une oscillation entre une tendance au quelque-chose et une tendance au principe-actif, il nous faut caractériser la pensée de l'Ecole d'Ionie selon la tendance qui privilégie le quelque-chose. Le rôle de la vie, ou du principe actif, est extrêmement mince et surtout pas assez élaboré pour avoir véritablement contribué à l'édification de leur conception de la nature. La persistance et l'importance accordée au mécanisme, quelque soit la tendance globale du penseur, nous force à reconnaître que l'emphase se porte globalement sur la tendance au quelque-chose.

D'ailleurs, le sensualisme est une opinion généralement partagée quant à l'origine des connaissances. N'oublions pas l'importance que les Ioniens accordent à l'observation et à l'expérience tangible. Or, le sensualisme se définit, pour l'essentiel, comme un mode de connaissance d'abord associé à la conscience et grâce à laquelle, l'impression qui émerge

de la sensation a un effet modificateur sur l'être conscient, donc vivant. La vie, qui se voit affectée par les mécanismes sensibles, se trouve englobée voire déterminée par ce qui est responsable de la sensation, c'est-à-dire le quelque-chose sur quoi se porte concrètement la conscience. De sorte que, même si la vie agit en tant que principe d'un dynamisme naturel, elle peut très bien avoir un caractère passif. Autrement dit, la vie n'apparaît que secondement, elle réagit à l'"input" envoyé par le mécanisme de la matière et n'intervient qu'a posteriori pour l'animer. Conséquemment, le rôle du principe actif est extrêmement mince quant à l'émergence et à la permanence du monde. La nature du monde est toujours soumise à l'existence nécessaire de la substance-matière qui sert de substrat au principe de vie. Le principe-actif, puisqu'il repose sur la matière, est déterminé par le quelque chose, et ce quelque chose ne peut être que le caractère intrinsèque du monde, la nature.

D'où il nous faut conclure à la nécessité et à l'essentialité du quelque-chose lorsqu'il s'agit d'élaborer l'explication du monde. L'épistémologie des Ioniens répond directement à leur conception de la nature. D'ailleurs cela va se refléter dans la constitution de la société.

1.2.2. Conception de la nature et société

On se souviendra que l'épistémologie mythique avait fourni une société basée sur le rite religieux; la société devait assurer le renouvellement de la consubstantialité homme/nature. Or, l'avènement de la raison exige la formation d'un nouveau milieu social. En s'élargissant et en s'affermissant, la conscience humaine entrevoit des horizons différents quant au mode constitutif de la vie en commun. De plus, en découvrant la raison, les Ioniens avaient aussi découvert et surtout mis à l'honneur l'idée d'une vérité de pensée. Une vérité de pensée qui devait atteindre la dignité d'une valeur absolue (à l'instar de la nature : nécessaire et substantielle) et qui donc allait fonder la morale et l'éthique. En conséquence de quoi, il fallait que la totalité de la conduite humaine s'organise dans un élan vers la vérité. Les hommes y reconnaissaient une obligation voire une responsabilité qui les concernait tous, et que tous étaient à même de réaliser car tous étaient doués de raison. Une nouvelle "espèce" de communauté devait forcément se faire jour; elle devait se conjuguer et s'harmoniser à la tâche de l'homme qui était désormais de chercher la vérité et de se conduire conformément à celle-ci.

La mise en forme d'une conception désacralisée de la nature est, en effet, corrélative à l'avènement d'une

nouvelle forme sociale. L'histoire nous indique que parallèlement à l'édification de la pensée ionienne se forme, ce qui est convenu d'appeler, la Cité (historiquement, en effet, les dates concordent : la pensée ionienne a eu cours des années 750 à 500 et l'avènement de la cité grecque, en tant que corps constitué, s'est produit vers les années 750). (24)

La première colonisation qui remonte bien avant les années 750, avait laissé la Grèce morcelée par de multiples tribus qui revendiquaient le pouvoir de régner sur l'ensemble. Cependant, il faudra attendre la deuxième colonisation pour qu'écluse dans toute sa plénitude la fameuse cité grecque. Or, cette cité qui suppose une restructuration de l'espace vital et une définition des normes politiques, implique simultanément une reformulation de l'espace mental ainsi que des normes d'intelligibilités; ce à quoi les Ioniens s'étaient adonnés. Déjà vers les années 750, la Grèce est divisée en une infinité de "poleis" (cités) ayant comme principe unitaire l'unité des biens et de l'administration. À cette époque la notion de cité est encore floue. Il faudra attendre les réformes apportées par Solon à Athènes (592) pour qu'elle prennent une forme mieux affermie et plus définitive.

Quoi qu'il en soit, en restructurant la connaissance humaine, c'est-à-dire en cherchant à faire reposer la vérité

du monde et la nature intrinsèque de l'être dans une substance fondamentale, et en plaçant la vérité au rang de valeur, les Ioniens lièrent la connaissance à la morale et l'éthique ce qui contribua à redéfinir la conduite humaine et à restructurer l'espace physique dans lequel s'articulait les rapports humains. Tout comme la nature, la Cité se constitue telle une substance fondamentale et véritable, définie et articulée par des lois immuables auxquelles chacun devait se soumettre. En s'y soumettant, ils réalisaient la vérité de leur être social et atteignaient ainsi la finalité suprême : la vérité et donc aussi la liberté. C'est donc dire qu'à la même époque où le savoir s'organise en dégagant les lois immuables de la nature, la société s'organise elle aussi selon l'ordre de la loi. Les rapports rituels laissent place à des rapports laïcs, en fait des rapports médiatisés par l'autorité de la loi, donc par l'amalgame de la morale et du pouvoir, ou ce qui est plus précis, par le politique. C'est pourquoi nous soutenons que l'épistémologie ionienne dans son effort de désacralisation de la nature contribua à la mise en place d'une société laïque articulée selon l'ordre des fins, où chacun peut de lui-même jouer un rôle actif s'il connaît la loi et s'y soumet. La cité étant la substance fondamentale, la nature de l'homme donc la vérité de l'être social (et la vérité étant, ne l'oublions pas, la valeur suprême), l'homme

doit s'y soumettre s'il veut participer pleinement à la communauté et ainsi réaliser la vérité de son être, c'est-à-dire sa nature. La morale et l'éthique portent toutes deux la marque de l'épistémologie ionienne, c'est-à-dire que la vérité de pensée du plan épistémologique, se réalise au plan pratique par une vérité de l'action qui, pour être telle ne peut qu'être guidée par une loi universelle et nécessaire. Tout comme il se sert de la raison pour connaître, l'homme doit faire de la raison le substrat de son activité. Il en découle une articulation des rapports sociaux autour des notions de la morale et du politique, qui deviendront l'essence même, pour ne pas dire la forme substantielle, de la Cité.

2. La période socratique

La diversité des conceptions des penseurs ioniens, les objections radicales et stimulantes des Eléates amenèrent le scepticisme des Sophistes. Les Eléates, par exemple, continuèrent de questionner le monde, mais en niant la diversité et le changement. Ils proclamaient, entre autre, que tout est absolument immobile. Il demeure que leur doctrine est déterminante dans le mouvement de la pensée. Comme le fait remarquer Chevalier :

C'est une doctrine puissamment originale, qui apparut au confluent de deux grands courants de la pensée grecque, le courant scientifique et le courant théologique. (25)

Son apport majeur est marqué par un effort de systématiser de façon rationnelle les connaissances. Tout comme les Ioniens, leur pensée est gouvernée par la notion de nécessité conçue en tant que loi fondamentale de l'univers (elle maintient l'immutabilité de l'être). De plus,

...en affirmant que le mouvement et la pluralité ne sont qu'apparence, que l'unité et l'immutabilité sont la loi du réel comme du discours, de l'être comme du connaître, qu'ils identifient (...), ils posaient le fondement de la métaphysique qui était destinée à devenir la métaphysique de l'intelligence humaine. (26)

Malgré cette grande originalité qui est la leur, ils demeurèrent suspendus à l'idée de nécessité qui en fait marque profondément la pensée grecque et est corrélative d'une conception d'un monde increé et indépendant des volontés divines.

Quant aux Sophistes, disons qu'ils ne purent s'empêcher de constater dans quel borbier s'étaient enfoncées les philosophes de la nature. Fermement accrochés à la notion de substance et au principe de nécessité, les Ioniens élaborèrent pourtant des thèses diverses qui allèrent même jusqu'à se contredire les unes les autres. Cette philosophie n'avait donc pour les Sophistes que très peu de crédit. De sorte que se forme dans leur esprit la conviction que rien

n'est vrai

...puisque la vérité (...) se trouve réduite à la simple vraisemblance logique ou dialectique, bref à un simple verbalisme, sans nulle référence à l'être, au réel, qui est hors de vue. (27)

Aussi se lancèrent-ils dans une critique virulente de la philosophie de la nature.

Alors que jusqu'au milieu du VI^{ème} siècle, la pensée s'était efforcée de dégager la réalité profonde de l'univers visible, avec la sophistique, la pensée est marquée par une tendance à s'interroger sur son pouvoir et sur la part qu'elle peut revendiquer dans la représentation du réel ainsi que dans la détermination de la conduite humaine.

C'est la floraison de la pensée critique et raisonneuse, qui soumet à l'examen de l'opinion collective pour y substituer, soit des thèses individuelles et contingentes, soit une liaison de concepts qui prétend à la nécessité et à l'universalité. (28)

En conséquence de quoi l'homme, au lieu de la nature, devient le centre de la réflexion humaine. Il est intéressant de remarquer que ce déplacement du noyau épistémologique s'est opéré corrélativement à une crise de la cité grecque. La sophistique suit en effet la période des guerres médiques. Or, Athènes, ayant accru son pouvoir grâce à ces guerres, a développé une "politique impérialiste". C'est ainsi, par exemple, que sous son protectorat

s'organise la Confédération d'Ionie. Cette politique impérialiste s'accompagne d'un afflux de population vers Athènes, ce qui a pour effet de rompre l'ancienne unité et de causer un profond déséquilibre dans la structure même de la Cité. Le lien collectif se relâche, la loi perd de sa valeur substantielle, la nécessité de la Cité s'estompe au profit d'un individualisme : chacun veut sa propre liberté. (29)

La sophistique sera fortement conditionnée par cette situation de fait et cherchera à répondre davantage aux besoins personnels du citoyen pris dans la concurrence des activités individuelles "où chacun veut affirmer aux yeux de tous sa vertu, c'est-à-dire de ses talents et de son aptitude à gouverner sa vie et celle des autres" (30), que de construire un savoir et une morale universels édifiés à partir d'une philosophie de la nature. Les Sophistes seront donc des maîtres qui apprendront aux hommes l'art du succès individuel; il sont des professeurs enseignant les moyens d'exceller en société. C'est ainsi qu'ils enseignent à leurs élèves à critiquer et à discuter les hypothèses émises par leurs confrères, grâce à l'art de la rhétorique. Ce qui est d'ailleurs d'une importance primordiale en cette époque démocratique, où la puissance de la parole deviendra l'agent fondamental du pouvoir politique. Mais bientôt leur pensée tournera elle aussi en un verbalisme où l'art de la

discussion ne sert qu'à la critique, souvent fallacieuse, d'hypothèses et d'idées intéressantes. La sophistique se transforme alors en un jeu voire à un scepticisme à outrance qui ne seront pas sans choquer Socrate. Ce dernier

va redresser l'intelligence grâce au bon sens, guidé par le sens moral. Il va, dans ce chaos, apporter un fil conducteur, en discernant du mot ou de l'énonciation la chose, des apparences sensibles l'essence de l'être (...) il va montrer que les contradictions de la pensée ou du langage ne s'étendent pas à l'être (...) et que la détermination du vrai se subordonne en dernier ressort à la définition du Bien, qui est la norme de la pensée comme de l'être. (31)

En ce sens, la crise de la Cité amène une crise épistémologique que tentera de surmonter Socrate, mais en se servant de l'homme comme socle au lieu de la nature.

D'après le Phédon de Platon (32), nous savons que Socrate avait choisi de s'abstenir de disserter sur la nature parce que cet objet de connaissance imposait de recourir à l'explication des causes matérielles et négligeait l'étude des choses humaines, c'est-à-dire de la morale et de tout ce qui est nécessaire à une bonne vie. Ce choix nous indique deux choses. D'abord en considérant la philosophie de la nature comme une recherche des causes matérielles, Socrate endosse implicitement la conception d'une nature-matière, c'est-à-dire la conception qui veut que la nature soit d'abord et avant tout un quelque-chose. Ensuite, contrairement aux Ioniens, il lie vie et matière,

mais dans l'homme seulement. Cette attitude se reflète dans ce qui constitue son apport essentiel, soit d'avoir compris que les choses ne sont pas seulement explicables par les éléments matériels, mais aussi, et probablement surtout, par la raison. Ainsi Socrate se trouve à supposer que le fondement épistémologique ne se trouve pas être la substance-nature. Aussi cherche-t-il à ramener la pensée vers une recherche méthodique du Vrai et du Bien et va attribuer à l'homme, l'intelligence qui autrefois gouvernait le monde d'Anaxagore.

L'homme, qui constitue désormais le socle épistémologique à partir duquel s'élabore la connaissance, est à la fois vie et matière. Doué d'une âme, il participe de ce fait à l'Intelligence universelle et "étant doué d'intelligence, l'homme possède une étincelle de la grande clareté qui remplit l'univers." (33) C'est d'ailleurs là le sens profond du fameux "connais-toi toi-même" qui signifie que pour se connaître l'homme doit considérer son âme, c'est-à-dire chercher par et pour lui-même, la vérité. Dans la perspective socratique, la science devient la connaissance du rationnel qui existe dans l'âme à l'état de virtualité et que l'homme doit s'affairer à réveiller.

Par cette notion de la science comme innée à l'âme, Socrate est le fondateur de la grande doctrine philosophique d'après laquelle, l'esprit, dans l'acte de connaître ne dépend pas des choses extérieures, mais contient en lui-même le principe de la vérité. (34)

Le principe de la connaissance n'étant plus d'emblée lié à l'être des choses, Socrate se trouvait à faire de l'homme le fondement de la connaissance et de la science. La science était quelque chose d'innée à l'âme humaine qui se déployait grâce à l'acquisition de la sagesse par la tempérance ou la maîtrise de soi-même. Le savoir ne dépendait donc plus d'une observation de faits concrets ensuite portés sur un mode abstrait, mais par une affirmation de la liberté humaine dans la sagesse, ce qui permettait d'atteindre la connaissance du bien. Une telle finalité commande que l'âme s'assujettisse le corps et, qu'elle triomphe aussi des obstacles que peuvent lui opposer les choses extérieures. Le monde est alors conçu comme quelque chose de plus ou moins réel qui ne recèle aucune intelligibilité (parce que l'intelligibilité c'est la vie, l'inorganique; et cet élément n'appartient pas au monde sensible, mais à la raison humaine).

L'acquisition de la vertu suppose simultanément l'acquisition de la science et de la connaissance de soi. Ce qui veut dire que non seulement l'action bonne suppose la connaissance du bien, mais qu'elle découle d'une introspection de l'âme humaine. Autrement dit, la science ou la connaissance est acte, elle actualise les virtualités et la vie de l'âme humaine. Cette conception exprime la conviction socratique que le bien et le bonheur sont une

seule et même chose et que l'homme qui cherche naturellement le bonheur cherche donc aussi le bien. Or, étant donné que le bien et le bonheur émergent de la science, un homme malfaisant ou malheureux est un ignorant. La science est donc le principe nécessaire par lequel s'articulent l'éthique et la morale. La notion de nécessité qui était chez les Ioniens liée à la substance fondamentale de l'être, se rapporte maintenant à l'action humaine, ainsi qu'à la sphère de l'éthique.

En faisant de l'âme humaine le fondement de la connaissance et de la science, Socrate est parvenu à intégrer l'inorganique à la connaissance. L'âme humaine, reflet de l'Intelligence universelle, est le principe même d'où émerge la connaissance. Il en découle que la science s'édifie par une épistémologie entièrement centrée sur l'actualisation des virtualités de l'âme humaine. Science et action s'unissent dans un commun élan d'actualisation des virtualités de l'âme humaine. L'épistémologie et l'éthique conjuguent ainsi leur finalité et la tournent vers une réalisation du bien et du bonheur humain. Ceci, entre autre parce que Socrate ne cherche plus à édifier la science en un discours portant sur l'explication du monde.

Dans une telle conception, la nature, tout comme l'épistémologie, change aussi de sphère. Elle se transmue en principe actif et prend de ce fait un caractère

inorganique. C'est ainsi que le naturel devient associé aux virtualités imputées à l'âme humaine. Il n'est alors pas surprenant de voir Socrate suppléer la loi, convention arbitraire imitant plus ou moins les lois immuables de la matière, par le droit de nature qui n'est finalement pas autre chose que l'appel d'une société fondée et déterminée par les virtualités innées de l'âme. L'épistémologie socratique a des effets pratiques indéniables; puisque savoir c'est faire selon son âme (ou sa nature), la conduite humaine, à l'instar de la réflexion, a pour objet de dégager l'homme essentiel. En conséquence de quoi, il faut mettre sur un plan secondaire tout ce qui est inhérent au monde sensible car celui-ci a un caractère contingent. La conduite et la connaissance doivent porter sur l'homme essentiel, c'est-à-dire sur la nature profonde de l'âme, la sagesse. De sorte que, s'il conjugue vie et matière en faisant de l'homme un composé à la fois organique (corps) et inorganique (âme), il impute à l'inorganique (l'âme) les notions de nécessité et d'essence, et ce faisant en fait la substance du monde humain. En conséquence de quoi le réel doit s'articuler autour d'un principe inorganique inhérent à l'homme lui-même. Là prend toute sa signification la fameuse tradition qui attribue à Socrate d'avoir posé l'homme comme objet de connaissance et comme finalité de l'homme.

En fondant l'épistémologie et l'éthique dans l'âme

humaine, Socrate en arriva à poser un principe inorganique comme source de la science et de la pratique humaine.

L'explication du monde n'est donc pas fondée sur les lois immuables d'une matière-substance. Elle jaillit plutôt d'une actualisation (passage de possibilité à effectivité) des virtualités inscrites dans l'âme humaine; les processus épistémologique et éthique partent et portent alors sur le noyau essentiel et substantiel de l'homme.

Cependant, si l'on peut admettre que l'homme est déterminant on peut difficilement admettre que ses fondements épistémologiques soient d'emblée nécessaires au monde physique. En effet, puisque l'âme constitue le caractère qui, à la fois, différencie l'homme, le spécifie et fonde sa substantialité et sa nécessité, elle ne peut d'un même souffle en faire autant pour ce qui n'est pas homme. Il en résulte que Socrate ne parvient pas à fonder une épistémologie universelle. Tout au plus, et cela reste son apport essentiel à la pensée occidentale, parvient-il à instaurer une dichotomie entre l'homme et le monde sensible, c'est-à-dire entre l'inorganique et l'organique. En d'autres mots, tout en maintenant la dualité introduite par les Ioniens entre l'organique et l'inorganique, ou matière/vie, il la transforme en la faisant passer d'une dualité dieux/nature à une dualité homme/monde sensible.

En résumé, de conclure Robin, on peut légitimement parler de révolution socratique, comme on parle d'une révolution cartésienne. Ni d'un côté ni de l'autre, il n'y a continuité brisée, rupture radicale et création spontanée. Il y a eu réception personnelle violente contre les conditions au milieu desquelles s'était faite la formation intellectuelle, mais aussi appropriation personnelle des formes existantes de la pensée. (35)

Ainsi donc contrairement aux Ioniens et aux Sophistes, Socrate fit appel à la connaissance du soi, ou à plus proprement parler à l'observation introspective de la conscience morale. Comme on l'a vu, tout en entrant largement dans la voie de la philosophie, sa conception eut le désavantage d'arrêter son questionnement aux frontières de la physique ce qui eut, entre autres, pour résultat de séparer la philosophie et le raisonnement métaphysique, des sciences du monde sensible. Bien que ses élèves ou disciples, suivirent, dans l'ensemble, le maître, Platon et Aristote reconnurent la pertinence de l'étude de la nature conçue en tant que physique, c'est-à-dire en tant que système de lois immuables.

2.1. Platon

Bien que Platon reconnaisse la nécessité de l'étude du monde sensible, sa théorie de l'Idée divise le monde intelligible et le monde sensible, en deux mondes nettement séparés l'un de l'autre. Ce qui est là, sans contredit, une

atteinte à l'unité du réel et l'affirmation d'une césure épistémologique qui nuisait à l'élaboration d'une connaissance véritable. Car pour Platon s'il y a de l'être, il y a aussi des êtres, donc un monde composé de choses sensibles, mais son épistémologie ne permet pas de considérer ces derniers comme objets de connaissance. Ce sont les Idées ou les Formes qui sont objet de pensée et règle de vérité. La science physique, puisqu'elle porte sur les choses sensibles, ne peut donc être une science véritable. Elle consiste plutôt en un jeu de l'esprit ou, tout au plus, peut-elle être un moyen de s'élever aux mondes des Idées, sphère des sciences, donc de la connaissance vraie.

Influencé par Héraclite, il croit que toutes les choses matérielles sont dans un perpétuel mouvement, si bien qu'elles ne peuvent être connues par les sciences. Cela, parce qu'il a retenu de Socrate et des Ioniens que la science a pour l'objet l'essence voire la substance immuable des choses. L'essence (en fait, les essences) constitue donc, selon Platon, l'objet stable de la science, ce qui la distingue nettement du monde matériel. Ces essences, il les nomme Idées et considère que les choses sensibles existent parallèlement aux Idées, bien qu'elles y participent.

L'épistémologie qui se fonde sur les Idées ou les essences, ne parvient pas à rendre compte de la totalité de

l'être en dualité; il s'ensuit que, malgré ses efforts et parfois même son auto-critique, la pensée platonicienne ne parvient pas à surmonter le hiatus monde sensible/essence. Il en découle que le monde sensible est relégué au domaine des apparences et la nature du monde (entendue dans le sens du quelque-chose) repoussée aux frontières du connu. Il accentue ainsi le dualisme existant et creuse un abîme quasi insurmontable entre deux mondes foncièrement différents, pour ne pas dire indépendants. Platon, conscient de ces difficultés, les expose dans le Parménide (36) et passe en revue la notion d'unité qui lui est si chère. Il conclut que l'unité pure ne saurait exister et que la vraie unité est en fait l'indissoluble union de l'un et du multiple.

Critiquant sa propre philosophie, Platon se voit obligé de revoir sa théorie de l'Idée. Dans le Timée (37), il se réconcilie quelque peu avec le monde sensible. Ayant reconnu en lui un ordre, il admet désormais que ce monde est réglé par des lois substantielles et permanentes, il a donc une essence, une identité voire une nature intrinsèque, ce qui le fait nécessairement participer à l'être parfait. L'Idée du Bien, par exemple, est autant la cause des Idées que de l'univers visible. Le monde sensible suppose alors un double principe originel : l'Intelligence divine et la Nécessité, qu'il définit comme le réceptacle de toutes les formes. La nécessité est le fondement de toutes les choses sensibles,

mais ce fondement échappe à la connaissance fondée sur l'observation. Encore une fois, l'épistémologie platonicienne creuse-t-elle un abîme entre le principe du monde sensible et la connaissance, ou le monde intelligible. Les deux mondes semblent se mouvoir dans des sphères irréductibles.

Sans entrer dans le détail, on peut dire que la philosophie platonicienne laisse en plan le problème de la nature, qu'elle ne parvient pas à définir clairement. Elle refoule le problème de la nature, d'une part, dans le monde sensible, en considérant que celle-ci traduit des phénomènes ou des lois extérieures au monde des Idées et sur lesquelles les Idées ont peu ou prou d'emprise. La nature est alors implicitement associée au mouvement mécanique du monde que le savoir des sciences physiques et de la médecine est à même de dégager. D'autre part, baignant dans le flot de l'influence de l'École d'Ionie, le platonicisme est dominé par l'idée de nécessité, sauf qu'il remplace la nécessité de la substance matérielle par celle de l'ordre intelligible. Puisque la nécessité est un principe inhérent à la substance, et que la substance et la permanence appartiennent au monde des Idées, les essences qu'elles expriment sont en quelque sorte les caractères permanents et substantiels du réel. Ces caractères universels constituent, de par leur stabilité et leur permanence la nature

intrinsèque du réel. La nature qui découle de la stabilité ou de la permanence des essences, doit alors être comprise comme une entité inorganique.

De sorte que si Platon en arrive à rechercher l'explication du monde matériel, il le fait par et dans un ordre nécessaire et substantiel qui transcende le monde donné et accessible par l'expérience. La médiation entre le monde intelligible et le monde matériel s'opère, plus ou moins, par la réminiscence de l'âme qui, ayant déjà contemplé l'Idée avant de s'intégrer dans une corporalité, saisit l'essence reflétée par les choses grâce à leur participation aux Idées. De sorte que l'intelligibilité des Idées n'est pas le fruit de l'entendement humain ou de la science, elle est vue par l'oeil de l'âme qui saisissant l'en soi de l'être, les essences, saisit aussi la forme intérieure qui s'épanouit dans l'extériorité du monde sensible.

Ce monde est en fait déterminé par une Idée permanente et substantielle dans des formes finies. Le monde sensible ne peut donc constituer le réel; au contraire il l'imité sous la forme d'apparences sensibles et multiples. (38)

Puisque le monde sensible n'est qu'un monde d'apparences, le réel ne peut nous être accessible grâce à l'observation et l'étude de ce monde. Encore une fois, le réel ne peut être saisi que par la médiation de la pensée affranchie du

corps. Il s'ensuit que les Idées ou les essences constituent aussi la véritable nature du monde sensible.

Ainsi, dans la pensée platonicienne, la nature est ce réceptacle qui permet au monde sensible, continuellement en mouvement, de se figer en des qualités qui reflètent les essences. Ce qui lui permet de participer à la vérité du réel. La nature se présente donc exclusivement sous un mode inorganique, bien qu'elle ne soit pas principe-actif ou vie. Son caractère de réceptacle fait d'elle un espace de référentiel universel dans lequel se nichent les formes sensibles des essences, reflétées par le monde des apparences. Associée au monde des Idées, la nature est à la fois origine et finalité du monde sensible.

Cette épistémologie a conduit Platon à critiquer le régime politique en place et à suggérer un modèle de Cité conforme à la finalité que se devaient de poursuivre la connaissance et l'éthique. Toutes deux devaient diriger leur activité vers les essences c'est-à-dire vers le monde des Idées, et en particulier vers la suprême Idée du Bien. Sa théorie des Idées le conduit aussi à soutenir que la spéculation philosophique est la condition de l'éducation qui est le pivot essentiel autour duquel s'articule l'ordre social. La connaissance, ou la contemplation des Idées, sera donc le substrat du pouvoir social et la conduite sociale sera modelée par une éthique (La République, mythe de la

caverne du Livre VII) entièrement déterminée par la connaissance.

La société souhaitée par Platon correspond à la vérité de l'être en ce qu'elle est celle qui tend vers la cohérence ou l'unité (Livres I et II de La République).

Le pouvoir est détenu par les savants, les sages qui ont contemplé suffisamment les Idées pour en connaître les essences. Le gouvernement en est donc un d'éducateur et de guide, ayant pour tâche de conduire le peuple vers la connaissance du vrai, qui est le substrat d'une conduite juste et heureuse. Cependant aussi longtemps que la communauté n'aura pas atteint cet idéal, la division du travail sera nécessaire afin de répondre aux besoins élémentaires. Le principe de la spécialisation des rôles exige que la fonction de gouvernement soit nettement dissociée des autres, et puisque les gouvernements sont aussi les philosophes ou les savants, Platon en arrive, guidé par son épistémologie, à fonder une dualité dans l'activité humaine en séparant nettement le travail manuel et le travail intellectuel. Comme il y a deux mondes, monde des Idées et monde sensible, il y a deux activités sociales. Dans pareil contexte, l'individu devient l'instrument de la fonction sociale qu'il est apte à accomplir. Il devient l'instrument de l'unité sociale qui passe par la solidarité des fonctions à laquelle il doit se

soumettre et s'intégrer sans réserve. De cette manière Platon croit instaûrer un ordre social stable, fondé sur les essences permanentes, et contrer les aspirations individualistes qui s'étaient fait jour aux lendemains des guerres médiques. En déplaçant le noyau épistémologique dans le monde des Idées ou des essences, il annhile la théorie de la nature entendue en tant que substance-matière, et la remplace par une théorie des essences et de l'âme. Ainsi Platon peut-il identifier l'ordre des valeurs, qui appartient aux Idées et à l'âme, avec le politique, et en faire le déterminant de la conduite sociale.

En posant l'homme comme centre de la pensée et étant entouré d'un univers assorti, Socrate et Platon ont remisé la nécessité de la nature ionienne. Ils se trouvaient ainsi à briser l'unité essentielle et donc, à poser une altérité au sein même du monde; d'un côté il y avait le monde sensible, de l'autre il y avait l'homme et son âme. Il en résulte que la consubstantialité essentielle entre l'homme et la nature qui fondait à la fois l'épistémologie et l'éthique mystique puis mythique, est désormais à faire. Elle ne peut plus surgir d'emblée d'une participation aux forces occultes ou encore à la substance fondamentale soit par le rite, soit par l'observation. L'homme, monde en lui-même est, en quelque sorte, substance, et de ce fait ne participe pas au monde, mais s'y trouve en situation.

2.2. Aristote

Aristote tout en modifiant le platonisme lui reste fidèle en focalisant sa philosophie sur la substance intelligible. Cependant, au lieu d'une intelligibilité transcendante, la sienne sera immanente au monde sensible. Car, pour l'aristotélisme, il n'y a de science que du général qu'on peut dégager dans le sensible en raison d'une régularité dans les événements qui atteste de la présence d'une essence, donc d'un caractère stable et immuable. Cette essence, qu'on peut aussi appeler substance, est le principe nécessaire au monde sensible ainsi qu'à son mouvement intrinsèque. Ce mouvement est si essentiel au monde sensible, qui est en devenir, qu'il sera pour Aristote la substance du monde. C'est donc dire qu'il interprètera la nature en terme d'activité, c'est-à-dire de passage d'une qualité à une autre qui traduit la multiplicité du monde dans l'unité du devenir. Conséquemment, les sciences physiques redeviennent fondamentales et surtout deviennent des sciences qualitatives.

La dualité, voire le fossé intelligibilité/monde sensible, engendrée par une épistémologie centrée sur l'homme, amena Aristote à réconcilier la raison et l'intelligible avec le monde sensible. Il fonda dès lors son épistémologie sur des principes relevant à la fois de la

raison et de la certitude sensible. Sans rejeter l'intention platonicienne d'atteindre la vérité de l'intelligibilité de l'être, il soutient que les Idées n'existent pas en elles-mêmes (donc qu'elles n'ont pas d'auto-subsistance), car elles sont plutôt immanentes à la matière. Le monde physique retrouve ainsi son apport substantiel à la connaissance et se pose de nouveau comme une totalité, une auto-position, que l'être humain désormais saisit par et dans l'expérience. L'introspection amorcée par Socrate se délivre d'une "certaine schyzophrénie". L'homme accepte de considérer les choses qui l'entourent comme des auto-positions, des existences (non des apparences) auxquelles il est impératif de s'intéresser même si elles ne sont pas intrinsèquement rattachées à l'âme humaine.

Puisque la matière est là, qu'elle se pose devant nous tel un donné qui renferme son propre principe d'intelligibilité, il incombe à l'homme qui veut connaître le réel de l'observer. Son intelligibilité intrinsèque ne peut être qu'à même de nous révéler l'explication et les causes des existences corporelles ainsi que leur production. Alors que Platon avait profondément divisé la cause et l'effet, Aristote les réunit dans l'intelligibilité de la matière. Ainsi il reprend le dialogue de l'homme avec la nature, entamé par les Ioniens, sans sacrifier les découvertes d'une pensée rationnelle articulée à l'aide de concepts. Tout

comme les Ioniens, il est frappé par le devenir des éléments (cycle des saisons, naissance et mort des êtres vivants, etc.), tout comme eux il cherche à expliquer cette perpétuelle mutation universelle qui peut paraître contraire aux efforts effectués par la pensée pour dégager le stable et le permanent. Car Aristote croit, comme tous les Ioniens que la science ne peut porter que sur quelque chose de stable qui sert à la fois de fondement à l'intelligible et à la matière.

La physique aristotélicienne et la théorie de la connaissance se répondent donc mutuellement. L'intelligence humaine dégage des êtres sensibles eux-mêmes, leurs formes intelligibles par l'expérience qui, grâce à la certitude sensible, contient virtuellement la science. La connaissance, au lieu de suivre, comme chez Platon, des schèmes pré-établis qui sont portés à la conscience par la réminiscence, suit l'activité de l'intelligence qui dégage dans les choses qu'elle rencontre lors de l'expérience, une réalité et une vérité virtuellement contenues. Ainsi l'intelligibilité des choses s'exprime par un/espèce de premier moment de la connaissance où le connu serait seulement posé et non pas véritablement saisi et compris. En fait, l'intelligible et l'universel s'ils sont immanents au monde sensible, c'est virtuellement qu'ils le sont.

Or ce que l'expérience révèle avant tout, c'est que la

nature ou la substance des corporalités est essentiellement un principe d'activité, ceci en raison du devenir qui constitue la forme générale de la matière. De sorte qu'en partant de l'observation des faits, Aristote découvre que leur intelligibilité s'inscrit dans un devenir marqué par les contraires (le froid devient le chaud, le nouveau émerge du vieux, etc.) c'est-à-dire une succession d'états ou de qualités. D'où il tire que la nature ou l'activité intrinsèque au monde nous est intelligible en vertu de trois principes de changement : privation, matière, forme. Quant aux principes constitutifs de l'être, il ne garde que la matière et la forme, liant ainsi la privation exclusivement au devenir. Cependant forme et matière n'existent pas comme telles, elles sont des principes constitutifs de l'être ; seul existe leur amalgame. Elles sont donc en rapport, c'est-à-dire qu'elles sont de l'être en puissance susceptible d'éventuellement s'enrichir.

Aristote introduit un nouveau principe dans la notion de nature, principe qui laisse supposer qu'il a tenté de lier vie et quelque-chose, en introduisant dans la nature une dynamique, un devenir constituant le pivot de l'articulation du changement et donc de l'être lui-même. L'union de la forme et de la matière exprime donc une capacité d'être riche de virtualités qui doivent s'accomplir. D'où la parenté qu'Aristote établit entre

nature et activité; la nature est la réalisation effective de la capacité d'être qui émerge selon ses caractères constitutifs. Puissance et acte deviennent les médiations des principes constitutifs de l'être. Corollairement, la nature d'une chose, ce qui la caractérise, est son activité (il est de la nature du poirier de produire des poires, or le poirier réalise sa nature dans l'activité de production des poires, une fois le fruit mûr, la nature du poirier est pleinement réalisée). Quant à la corporalité du monde sensible, elle n'est nature que lorsqu'elle exprime la réalisation de telle ou telle chose. En conséquence de quoi on peut affirmer qu'Aristote hypostasie la tendance au dynamisme en ce qui touche sa conception de la nature. Son épistémologie nous laisse en effet entrevoir une conception de la nature entièrement centrée sur le principe interne du mouvement, soit sur les principes de puissance et d'acte.

Quant à la notion de substance si chère aux Ioniens, Aristote la conserve, mais il la rend tributaire de sa théorie du changement. Tout changement profond indique que la matière, qui en est le substrat, doit être une pure potentialité voire un indéterminé. Il la nomme "matière première" et soutient que ce fait la rend éternelle. Cette matière-substance éternelle et permanente qui a le pouvoir de commander des changements profonds est, en soi, inaccessible à la pensée. Car son état de pure potentialité

fait qu'elle n'a pas besoin de forme pour être. Or, il n'est possible de dégager ce qui est spécifique à une chose que par la forme qui la constitue. C'est pourquoi elle n'est pas source de connaissance. Aristote rétablit la dualité introduite par Socrate et Platon non pas en différenciant l'ordre de deux mondes, mais en creusant une dichotomie au sein du sensible. Le monde sensible se subdivise ainsi en substance et en accidents; en intelligible et en ~~inintelligible~~ intelligible. En fait Aristote rapporte la matière aux accidents qui sont des formes secondes découlant de la substance (matière première) donc en quelque sorte une matière seconde. La substance, quant à elle, continue d'être le substrat du monde sensible voire de l'être, mais sans être une matière à la manière ionienne.

Ainsi tout corps de la nature recèle deux niveaux ontologiques, l'un de base, fondamental, celui d'être une substance, révélant un type d'être spécifiquement bien constitué, avec une stabilité de propriétés ou de comportements caractéristiques (...) Ensuite, le même être comportera des déterminations très variables, qu'on appelle "accidents", se greffant sur lui et dont la variation ne l'affecte pas dans son fond (... [ces accidents]) émanent d'elle (la substance) et lui sont étroitement liés. (39)

Malgré cette dualité ontologique, il demeure que du point de vue épistémologique l'être apparaît unitaire en ce qu'il livre sa réalité par une source unique. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, la connaissance, qu'elle soit vulgaire ou scientifique commence par les sens,

c'est-à-dire l'observation des faits concrets. Cependant, en raison justement de cette dualité ontologique, ce qui se manifeste par la connaissance c'est l'être physique, c'est-à-dire les accidents, qui sont, en fait, situés au même niveau qu'elle. Pour être véritable, la connaissance doit découvrir les accidents et les situer dans leurs mutuelles relations, mais surtout dans leur dépendance avec la substance fondamentale à l'être. C'est en perçant les accidents et en visant la substance que l'intelligibilité de l'être peut jaillir du sensible. Viser la substance fondamentale, c'est viser la forme générale de la matière, ou, ce qui revient au même, chercher ce par quoi le monde existe, et aussi ce par quoi il est intelligible. Aussi, Aristote accorde-t-il une grande importance à la recherche des causes matérielles (ce dont une chose est faite) et des causes formelles (la structure de la chose ou la chose dans sa spécificité).

En liant ainsi l'existence du monde à son intelligibilité, Aristote reconciliait la philosophie avec la recherche scientifique. La nature du monde était toujours saisie par et dans une physique, mais la physique contenait autant la recherche de ce dont une chose est faite et la structure ou la substance de la chose. Si bien qu'on pourrait avoir l'impression qu'il est parvenu à doter la nature d'une définition qui articule vie et quelque-chose.

Cependant sa théorie cosmologique montre le contraire. Elle véhicule une vision dualiste du monde qui se voit, en effet, séparé en deux sortes de matière, l'une astrale et divine de caractère incorruptible, l'autre physique et corruptible. Ce qui a pour effet de projeter la permanence et la vie dans le monde céleste et de faire du dynamisme physique une mécanique. Car Aristote, qui ignore le principe d'inertie, est obligé de recourir à un premier moteur (Dieu) qui enclenche le mouvement et anime le monde physique. Ce moteur est en fait la substance ("matière première") du monde, c'est-à-dire qu'il est infini et éternel, qu'il est incessante activité. Une activité qui ne produit pas la chose mais lui imprime une capacité d'être selon sa nature. Or, on sait que chez Aristote la puissance d'être est le substrat à la fois du devenir et de l'être achevé, ou passé à l'effectivité (entéléchie). De sorte que, la nature d'une chose, qui est l'activité que cette chose déploie à réaliser ce que sa substance fait d'elle en puissance, a pour lointaine origine le divin. Conséquemment, l'univers composé de mondes hétérogènes (à cause d'une dualité de forme, le monde céleste étant plutôt vivant et le monde terrestre plutôt multiplicité de choses) recèle une dualité de nature ou d'activité. Le monde céleste ayant comme forme l'incorruptibilité et comme activité le jaillissement de la puissance d'être en devenir; le monde terrestre la

corruptibilité), c'est-à-dire le changement, donc une activité qui s'articule en puissance, acte et entéléchie. La représentation de l'univers se faisait alors astro-biologique, c'est-à-dire que les astres étaient conçus comme des corps vivants animés spirituellement par le souffle d'une vie divine dont les effets se répercutaient dans le monde terrestre. D'ailleurs, l'astrologie fut une science très prisée en ce qu'elle permettait, prétendait-on, de saisir la nature véritable du monde.

Ici nous n'avons même pas tenté de livrer un résumé de la pensée aristotélicienne, seulement avons-nous tenté de tracer ce qu'elle recèle de nouveau. L'effort d'Aristote marque une étape importante dans le développement de l'épistémologie. En posant que l'intelligibilité du monde est immanente à la matière, il accordait au monde sensible une suffisance qui obligeait l'homme à contraindre son esprit aux données de l'expérience. De la sorte il désacralisait le caractère intime du monde et faisait de la nature une activité nécessaire de la forme conjuguée à la matière. Désormais substance posée et intelligible, la nature laisse place à l'activité d'intellection qui caractérise l'homme. Se basant sur la logique générale et les notions du sens commun, l'homme cherche désormais à expliquer les faits observables pour ensuite seulement poser le tout. Par ailleurs, en liant acte et nature, Aristote fait

de la nature non pas un lieu mais un principe; un principe qu'on peut retrouver autant dans la matière que chez l'homme. Ici, le pas est énorme. L'homme est lui aussi un être de nature, non en raison de sa situation ou d'une consubstantialité constituée par le religieux, mais en raison d'une identité de principe. Aristote utilise l'exemple du médecin qui a en lui virtuellement la capacité de construire, mais c'est seulement dans l'activité, lorsqu'il passe de la puissance à l'acte qu'il réalise cette virtualité. Tout comme la matière l'homme est intrinsèquement activité, et c'est d'ailleurs cette activité, qui est le principe d'identité homme/matière, qui reconstitue le rapport consubstantiel homme/nature. La substance de l'homme et la substance de la nature sont faits d'une même étoffe : l'activité. Seuls changent les virtualités et les entéléchies.

Si Aristote a achevé la désacralisation de la nature terrestre, il a sans aucun doute, par sa conception hétérogène du monde, projeté tout le sacré dans l'univers céleste qui devenait un monde de dieux, un monde parfait incorruptible et éternel auquel le monde terrestre se soumettait. Il en résulte que la vie et la liberté furent projetées dans la nature du monde céleste, et le changement des choses terrestres fut interprété mécaniquement, c'est-à-dire sous la forme d'un mouvement local et

rectiligne (par opposition au mouvement parfait et circulaire du monde céleste). De sorte que chez Aristote s'exprime le balancement entre une nature-vie et dynamique et une nature-chose. Balancement qui se fonde sur la dualité intrinsèque et déterminante de toute sa pensée qui sépare finalement le caractère ontologique du monde et l'épistémologie. La connaissance de la substance éternelle et fondamentale est en effet impossible, puisqu'elle appartient à un monde dont la nature diffère radicalement du monde terrestre.

Au fond en liant la philosophie et la science en affirmant l'immanence de l'intelligibilité du monde sensible, Aristote ne parvient qu'à accentuer la tendance à l'anthropomorphisme qui caractérise la pensée grecque encore déterminée par une culture mythique. Encore porté à concevoir le monde terrestre à travers une vision animisme, (problème de la dualité "matière première", "matière seconde"), la physique aristotélicienne mésestime les mathématiques et est de ce fait ultimement qualitative. Sa vision dualiste, vie/chose, l'empêche de véritablement conjuguer la qualité et la quantité et de lier ainsi la vie à la structure de l'être terrestre. Le facteur déterminant de l'intelligibilité de la nature du monde terrestre demeure d'ordre qualitatif.

Son entreprise majeure aura été de mettre l'étude de la

nature sous forme de concepts (en liant philosophie et science) et non plus, comme c'est le cas avec Socrate et Platon, de la penser à partir d'Idées a priori. Pointe chez lui une certaine idée de conquête qui ne trouvera sa réalisation effective qu'avec une reprise et un dépassement de la pensée aristotélicienne, c'est-à-dire à l'avènement de la Renaissance et de l'idéologie libérale. À la recherche de ce qui orchestre et explique le monde, il ajoute une méthode d'observation de ces caractères et de ces changements. En outre, en fondant sa physique sur la qualité, il est amené à interpréter le monde terrestre en termes de qualités, par exemple le haut et le bas, ce qui facilite le positionnement de l'humain et qui donc laisse entrevoir le caractère des rapports qu'il entretient avec le monde sensible.

Cette dualité entre l'épistémologique et l'ontologique aura des conséquences sur l'éthique d'Aristote qui n'y voit plus le moyen d'accéder aux finalités transcendantes, mais qui trace plutôt la voie du bonheur humain et de l'harmonie sociale. Si la cité demeure la substance sociale, l'homme étant "naturellement" un animal politique, le bonheur, vertu suprême de l'homme, quant à lui dépend d'une idée que chacun s'en forme en fonction de l'activité qui l'occupe. L'homme n'est donc pas d'emblée intégré à la cité, il s'en différencie par son caractère individuel et par l'idée qu'il

se fait du bonheur. La cité n'est donc pas spontanément un corps unitaire (bref n'a pas d'emblée le caractère inorganique d'entité globale), elle est aussi une assemblée d'individus multiples. Aussi conçoit-il que la cité n'est pas une forme spontanée mais le fruit d'un développement (famille, tribu, village, cité), qu'elle n'est qu'un mode parmi les modes possibles de vie sociale. Ce qui la caractérise et ce qui lui donne en fait son caractère substantiel et unitaire, c'est la constitution, qui fait d'elle un Etat, une entité constituée et légitime. Si la cité est issue du développement de la civilisation, c'est donc qu'elle est créée, qu'elle découle de quelque chose qui la précède. Or, ce qui la précède, c'est l'activité qui caractérise un homme placé dans un contexte où l'essence du monde est d'être un perpétuel devenir; en incessante voie de réalisation de son être, l'homme se développe et transforme ses oeuvres. Donc la cité découle de l'activité humaine.

En outre, en ayant achevé la désacralisation de la nature, Aristote avait définitivement supprimé la raison d'être du rituel religieux comme facteur de cohésion sociale. Dès lors, celle-ci devait se fonder sur la nature de l'individu donc sur son activité, pour ensuite la recomposer sur un mode universel, c'est-à-dire politique. Ce qui veut dire que la légitimité de la cité ne peut que lui venir de l'activité qui correspond à l'activité la plus

répandue, ou, ce qui revient au même, à la vision la plus partagée du bonheur. Ainsi donc, la cité doit se fonder sur la classe la plus nombreuse et la plus désintéressée parce qu'elle réalise son bonheur dans une activité qui implique l'ensemble. En conséquence de quoi Aristote suggère une démocratie modérée qui, parce que fondée sur la classe moyenne, assure la légitimité et l'harmonie de la cité, et parce qu'articulée par un gouvernement de sages (ceux dont l'activité est une activité de raison, donc en adéquation avec le caractère intrinsèque de l'être humain) assure la poursuite de la réalisation de la vertu humaine : la raison. Tout comme il fonde son épistémologie sur le domaine concret du monde des sens et la nature sur l'activité, Aristote fonde le politique sur une donnée concrète : l'homme moyen dont l'activité est la plus partagée. Ainsi la constitution de la cité correspond concrètement à la nature humaine qui est la poursuite du bonheur, grâce à l'acquisition de bonnes habitudes que les gouvernants sont en mesure d'indiquer.

La dualité de l'ontologique et de l'épistémologique se reflète ainsi dans la société qui est elle aussi rongée par une dualité fondée sur une différence essentielle dans l'activité des individus. La société perd alors de son caractère substantiel et nécessaire, et le politique devient de plus en plus le lieu où s'articulent des rapports

d'autorité fondés sur un degré d'adéquation à l'éthique. Plus l'activité qu'un individu est en mesure de réaliser s'approche du caractère humain de raison, mieux il est en mesure de réaliser la finalité de l'ensemble, plus apte il est à gouverner. Le politique articule ainsi les rapports sociaux dans une harmonisation en vue de réaliser le bonheur humain, la vertu suprême de l'homme.

2.3. Conclusion : La conception de la nature et la cité

Essentiellement déterminée par l'idée de nécessité et corrélairement de substance, l'épistémologie de la "première philosophie de la nature" a réussi à construire une explication désacralisée du monde. Repoussés aux frontières du monde céleste, les dieux n'étaient plus constitutifs de la nature du monde, en conséquence de quoi, le monde physique avait désormais comme substrat une nécessité intime, une raison d'être intrinsèque. La victoire de la philosophie et surtout de la raison est grande et même déterminante. Cependant, la question se pose à savoir si cette réussite est strictement abstraite, c'est-à-dire un simple triomphe de la raison pour la raison, ou si elle a engendré des conséquences d'ordre pratique.

Or, on l'a vu, l'évolution de la pensée et l'approfondissement de la raison sont corrélatives de crises

sociales et d'une redéfinition des rapports humains qui
 passent d'une détermination du religieux à une détermination
 politique. Par exemple, lorsque la pensée passe du mystique
 au mythique, s'opère parallèlement une désacralisation du
 pouvoir politique. En effet, cette mutation se situe
 historiquement avant l'avènement de la cité. Or avant la
 cité les structures sociales et politiques sont, tout comme
 la nature, d'essences divines. Les rois, véritables et seuls
 représentants des dieux, portent donc, en raison de leur
 statut divin, ces structures. L'ordre social était en effet
 assuré par ce roi-dieu intermédiaire entre le divin et les
 hommes. Cependant dès que changent les représentations du
 monde et la conception de la nature, c'est-à-dire dès que
 s'efface une épistémologie intimement liée à l'ontologie où
 les dieux sont à la fois source de l'être, source du vrai et
 source de la nature (entendue alors comme une manifestation
 concrète de la volonté des dieux), on trouve dans la réalité
 tangible un fondement d'être, c'est-à-dire une raison
 suffisante pour fonder un monde indépendant du divin.
 Désormais, inconditionné et indéterminé, le monde possède un
 ordre intrinsèque, une substance nécessaire que l'homme peut
 saisir grâce à sa raison.

Si l'ordre du monde est nécessaire et indépendant des
 dieux, les affaires qui concernent la conduite humaine
 devraient l'être aussi; sinon dans leur finalité, du moins

- dans leur organisation. La présence voire la nécessité du roi-dieu devient superflue. Puisque le monde qui constitue l'environnement de l'homme jouit d'une nature substantielle nécessaire, il devrait être possible à l'homme de se construire lui aussi un monde substantiel qui traduit son caractère spécifique : la raison. C'est donc dire que la désacralisation du monde, qui dépend de l'avènement de la raison, commande à son tour à la raison de s'articuler en posant un ordre qui lui soit propre. Se creuse alors un fossé ontologique entre le monde des dieux et le monde de l'homme, fossé qui produit une désarticulation de l'ordre politique et de l'ordre cosmique. Ce phénomène est déjà présent chez un auteur tel qu'Hésiode, auteur charnière du passage d'une pensée strictement magique à la raison. En effet, chez lui, comme le souligne Vernant : "la fonction royale et ordre cosmique se sont dissociés. Le combat de Zeus contre Typhon pour le titre de roi des dieux a perdu sa signification cosmogonique". (40).

Ainsi donc, la désintréation de la détermination du religieux commande la disparition de l'ancien rituel royal d'essence divine. Le pouvoir social ne peut plus se fonder sur une ontologie relevant exclusivement des dieux. L'être et le rapport à l'être n'étant plus définis par les dieux, le roi-dieu créateur et garant de l'ordre, est alors remplacé par un pouvoir laïc et par une nouvelle forme

politique que les Grecs nommèrent : Cité. L'ordre politique répond directement à une conception d'une nature désacralisée, substantielle et nécessaire, et se voit désormais conçu et réalisé par et pour l'homme. En désacralisant le monde sensible, l'homme affirme sa raison et de ce fait cherche à s'affirmer dans le monde.

La Cité, mode des rapports humains, se constitue à l'image de la nature, c'est-à-dire comme une substance nécessaire et permanente. Sa raison d'être se fonde à la fois sur sa nécessité et sa permanence, ce qui fait de l'entité sociale le rempart de l'ordre proprement humain et le déterminisme structurant la conduite ou l'éthique. C'est d'ailleurs pourquoi, ce n'est pas tant le cadre physique de la Cité qui importe, mais son caractère de totalité essentielle et permanente assurant et surtout portant la finalité humaine : l'ordre des fins et des valeurs ou l'ordre de la raison. Il en découle que la morale et l'éthique ne peuvent être une affaire individuelle. Elles se fondent sur l'universelle vertu humaine qui n'a pas portant la finalité humaine : l'ordre des fins et des valeurs ou l'ordre de la raison. Il en découle que la morale et l'éthique ne peuvent être une affaire individuelle. Elles se fondent sur l'universelle vertu humaine qui n'est pas autre chose que la capacité humaine à réaliser sa substance, c'est-à-dire les valeurs essentielles et constitutives de

l'être humain. Or le caractère permanent et substantiel des valeurs, ne peut trouver de réalisation que par et dans une entité elle aussi substantielle et permanente. L'éphémérité de l'homme individuel, l'empêche en tant qu'individu d'être à la fois l'universel et le maître absolu de sa conduite. En effet, les valeurs permanentes et universelles qui le constituent, ne le constituent pas en tant qu'individu, mais en tant qu'être humain, il s'agit donc d'un substrat ontologique, qui exige pour se réaliser une adhésion à une structure à la fois permanente et substantielle. La Cité, surtout la loi, constituera, dans la Grèce antique, cette structure substantielle et permanente dans laquelle l'homme réalise la finalité imposée par sa nature axiologique. Alors que la Cité réalise l'universalité de l'essence humaine, la loi définit l'éthique conforme à la réalisation de cette essence. En fait, l'ordre humain tracé par les fins s'exprime concrètement par la loi qui agit en tant qu'agent intégrateur. Par la loi, reflet de l'ordre découvert dans la nature-substance, l'homme cesse de se soumettre à un individu, tel un roi. Il se soumet à un ordre transcendant et objectif, ce qui fait de lui un citoyen, c'est-à-dire un homme égal devant la loi.

Grâce à la désacralisation de la nature émerge le politique en tant que médiation essentielle entre l'homme et la réalisation du Bien, du Beau, du Vrai, du Juste. D'enfant

de Dieu, l'homme passe ainsi au rang de citoyen, c'est-à-dire qu'il se reconnaît à la fois intégré à un ordre transcendant et membre du genre ou de la collectivité humaine.

La corrélation que nous constatons entre l'émergence de la raison humaine, la désacralisation de la nature et l'avènement du politique ou de la Cité ne doit pas nous surprendre. Car en fait, la Cité réalise sur un plan social, donc humain, la séparation entre la nature et les dieux. Cette dualité, loin d'être strictement abstraite, recèle une puissance d'être dont témoigne la Cité. Celle-ci, confirme la présence d'un monde séparé des dieux, construit sur un mode différent et ayant une finalité spécifique.

Cependant, gardons-nous de laisser entendre que la désarticulation du divin et du religieux a engendré une césure radicale entre l'ancienne et la nouvelle forme sociale. À l'instar de la raison qui émerge du mythe, la Cité se construit à partir de l'ancienne organisation sociale. Il s'agit en fait de transformer le substrat de la société existante en épousant de nouveaux sens et de nouvelles manières. À cet égard, Vernant donne l'exemple de l'ordre social :

La vieille idée d'un ordre social fondé sur une distribution, une répartition des honneurs et des privilèges entre groupes étrangers qui s'opposent dans la communauté politique, comme les "puissances"

élémentaires dans le cosmos, cette idée deviendra après le VII^{ème} siècle, la notion abstraite de égalité devant la loi entre des individus qui se définissent tous de façon semblable en tant que citoyens d'une même cité. (41)

Il n'en demeure pas moins que la cohérence et la netteté des réformes révèlent un nouveau type de pensée, qui s'exprime dans une transformation de l'éthique et par l'apparition d'une nouvelle structure politique. Sur un plan différent, les transformations sociales reflètent les transformations ontologiques et épistémologiques qui ont surgi avec l'avènement de la raison. La désacralisation de la nature a engendré des attitudes mentales qui influèrent sur la pratique humaine :

Un nouvel esprit positif inspire des réformes qui cherchent moins à mettre la cité en harmonie avec l'ordre sacré de l'univers qu'à atteindre des objectifs politiques précis. L'effort d'abstraction se marque sur tous les plans : dans la division administrative fondée sur des secteurs territoriaux délimités et définis, non plus sur des liens de consanguinité; (...) dans la définition même de la cité et du citoyen : la cité ne s'identifie plus avec un personnage privilégié; elle n'est solidaire d'aucune activité, d'aucune famille particulière; elle est la forme que prend le groupe uni de tous les citoyens envisagés indépendamment de leur personne, de leur ascendance, de leur profession. L'ordre de la cité; c'est celui dans lequel le rapport social, pensé abstraitement et dégagé des liens personnels ou familiaux, se définit en termes d'égalité, d'identité. (42)

3. La deuxième philosophie de la nature

Cette pensée qui pose la nature à la fois comme substance et nécessité, tout en étant parente avec une

éthique de la liberté, entendue comme une adhésion susceptible de permettre la réalisation du caractère essentiel et nécessaire de l'humain, s'effacera pourtant devant l'édification de vastes Empires qui succèdent aux conquêtes d'Alexandre. Affaiblie par les guerres du Péloponèse, la Grèce perdait peu à peu son autonomie et sa prépondérance. Désormais, politiquement tributaire de la Macédonie, elle allait bientôt tomber sous le couvert de la puissance romaine.

Or, la perte du cadre politique engendré par la constitution des Empires, laisse l'humain solitaire, perdu dans des frontières trop vastes. Lointain et vaporeux, le cadre substantiel ne peut plus constituer le référentiel, le cadre de la vérité en fonction de laquelle s'articule la conduite humaine. Trop vaste, l'espace culturel se délimite selon des frontières sur lesquelles l'homme a peine à poser son regard. Il perd donc ce par quoi il poursuivait sa finalité intrinsèque et conséquemment il risque de se perdre lui-même. Après avoir développé une conscience nouvelle de son identité et de sa finalité, cette affirmation va s'estomper dans un espace physique qui semble démesuré. C'est donc dire qu'en remaniant la carte du monde, Alexandre mettait en question le statut de l'homme, son substrat épistémologique ainsi que les fondements de l'être. Isolé, subjugué :

l'homme qui réfléchit sur son destin se retrouve renvoyé à lui-même et la vérité lui apparaît, par delà les incertitudes régnantes, comme un rapport avec la totalité du cosmos qui garde ses structures harmonieuses. (43)

La pensée change d'objet, et le sage, celui qui cherche la vérité, est l'homme qui entretient un dialogue entre l'individu et l'universel. Du point de vue de la science, la pensée se rabroue et s'oriente vers la recherche ~~du~~ bonheur individuel et borne ainsi son regard au sensible. La finalité humaine devient à la fois celle d'un bonheur accessible et d'une vie à l'unisson avec le tout, c'est-à-dire la nature.

Toujours posée en termes de substance et de nécessité, la nature devient toutefois de plus en plus abstraite en acquérant le sens d'une totalité qui s'exprime par et dans l'autonomie de chacun. C'est ainsi qu'en réglant sa vie d'une façon autonome, l'individu est d'emblée le citoyen d'une cité universelle réglée selon les lois de la totalité. La conscience de soi se conjugue alors à la conscience que l'être humain a de la totalité. La réalité devient un vaste univers anthropocosmique, où n'existe aucune dualité entre l'individu et la totalité. Désencadré, l'homme se reconstruit une solidarité sous le mode d'une vérité universelle qui échappe à l'ordre sociologique et même politique. En conséquence de quoi, la connaissance cessera de se constituer par et dans une philosophie qui se

conjugue à la réflexion scientifique. La science ne reconnaîtra alors plus que les principes corporels. En d'autres mots, la question de la nature ne se posera plus qu'en termes de quelque-chose, c'est-à-dire que la nature sera conçue comme l'enveloppe générale d'une matière sensible que la science doit expliquer. Quant à la raison, elle est désormais le substrat de l'autonomie du jugement fondant l'autonomie et la volonté humaines.

Cette conception de la nature aura, entre autre, comme conséquence éthique de proposer comme finalité un bien accessible à tous pouvant se réaliser par et dans la nature. Ainsi, devait se formuler le principe d'une morale universelle, qui allait se répandre par l'entremise du mélange des peuples, engendrée par la constitution de l'Empire romain.

Les représentants de cette conception sont nombreux ils se subdivisent toutefois en deux grands courants : les épicuriens et les stoïciens.

Nous abordons cette philosophie afin de montrer que la désarticulation d'une société est corrélatrice d'une remise en question de l'épistémologie et de la conception de la nature qui s'y rattachent. En fait, il s'agit de soutenir notre hypothèse selon laquelle épistémologie, conception de la nature et forme sociale se répondent mutuellement.

3.1. Épicure et les atomistes

La conception épicurienne de la nature s'inspire de la physique ionienne tout en s'en démarquant. Les Épicuriens la considèrent eux aussi comme la génération et la destruction des choses, mouvement qu'est en mesure de saisir la physique. Mais plutôt matérialistes, ils considèrent que le fondement de la vérité est l'évidence et que l'évidence appartient à la sensation. Ils proclament donc le fondement de la certitude sensible comme source de la science et de la vérité. Rien, pas même la raison, ne peut réfuter cette certitude sensible. Elle est suffisante. Puisque la certitude sensible nous est portée à la conscience par les sensations, celles-ci constitueront la base inébranlable de la connaissance. À la fois sensualiste et empiriste (puisque les idées ou les concepts proviennent d'une empreinte indélébile laissée par la perception répétée d'une chose), Epicure fonde l'existence sur l'évidence de la matière, dont nous ne pouvons cependant pas saisir les principes fondamentaux; c'est-à-dire les atomes. Ceux-ci échappent en effet, à notre perception et demeurent invisibles.

Par ailleurs, Epicure considère l'univers comme une substance éternelle qui ne provient ni ne va vers le néant. Il est infini, rien ne lui est extérieur, rien n'existe qui soit susceptible d'engendrer chez lui le moindre

changement. Puisqu'il est le Tout, c'est donc qu'il est pleinement constitué et que conséquemment il ne peut se transformer. Positivité pure, il est là, dans toute la plénitude de son être se présentant comme une pure matérialité. La substance de cette matière est faite à la fois du vide et des atomes. Inaccessible au changement, les atomes constituent l'essence de toutes corporalités. Quant au vide il sert de support à leur sempiternelle mobilité. Les corps sont alors engendrés grâce à une faculté qu'ont les atomes de dévier et donc de s'amalgamer. Cette théorie en plus de faire de la nature un quelque-chose, la dote d'un mouvement aléatoire n'expliquant que très peu l'origine des choses.

Cependant la présence de ce mouvement constitutif de la matière est déterminante. Elle implique en fait une capacité à résister au courant général du mouvement des atomes et explique, selon Epicure, l'existence en nous d'une volonté qui nous permet de résister et de nous affirmer. De sorte que tout dans la pensée épicurienne, même la liberté, est causé par les lois physiques de la matière.

Ainsi le monde de l'homme n'est ni causé par les dieux ou par une intelligence première, ni l'expression des Idées. Le principe causal est la nature qui est justement la capacité déviatoire des atomes, c'est-à-dire la production des corps. Cette physique désacralisée et autonome servira

de base à sa morale épicurienne du plaisir.

Au point de vue éthique, Epicure tente de délivrer l'homme des tourments qui l'empêchent de jouir pleinement de la vie. Or, sa conception matérielle de la nature va lui permettre d'affirmer que l'homme peut trouver en lui la paix et la sérénité. Ayant relégué les dieux dans un monde tout à fait séparé du monde humain, il les occupe à jouir de plaisirs éternels. Or l'homme qui adore et veut rendre grâce aux dieux, sera celui qui les imitera. Ainsi l'homme se trouve aussi à rechercher le plaisir, bien suprême et seule finalité à laquelle il doit tendre. Délivré des structures de la cité, il peut désormais appuyer son activité à la seule recherche de plaisirs individuels qui se résument en un affranchissement des craintes nourries vis-à-vis des dieux, de la mort et de la fatalité. La conscience et l'âme humaine atteignent le plaisir en se délivrant de leurs angoisses.

À partir d'une réaction contre l'idéalisme platonicien et le réalisme aristotélicien, Epicure érige une conception de la nature tout à fait matérialiste qui le conduit vers une ontologie, une épistémologie et une éthique tout autant matérialistes. Résulte de ce matérialisme un principe humain matérialiste et immédiat : le plaisir. L'homme est fait pour le plaisir, but qu'il peut atteindre par un bien-être physique et une tranquillité de l'âme, d'ailleurs en grande

partie procurés par le bien-être physique. Tout prend des dimensions humaines. Ainsi sa philosophie de la nature est un véritable encouragement pour l'homme à croire à ses capacités individuelles (là Epicure reprend certains des thèmes de la sophistique) et un véritable appel à la désintégration de la cité.

3.2. Les Stoïciens

Tout en se différenciant de la conception idéaliste, la philosophie stoïcienne y reste attachée dans sa grande tendance à l'absolue harmonie. En effet, au contraire d'Epicure, elle ne retire pas l'intelligence et la vie de la notion de nature; elle n'est pas que matière. D'un autre côté, à bien des égards cette pensée emprunte aux épicuriens. Comme eux, elle fait reposer la connaissance sur le critère de l'évidence sensible. Cependant là où elle dévie, c'est en matière de vérité. Les stoïciens considèrent que la vérité se doit d'être une adéquation entre la représentation de l'objet et l'objet lui-même; cette adéquation ils la nomment "représentation compréhensive", (44)

En physique, les stoïciens considèrent que le monde concret recèle une nature définie par deux principes : un principe actif et un principe passif. Le principe passif est

la matière (essence sans qualité) et le principe actif est la raison immanente à la matière qui, parce qu'elle donne une forme aux choses, les produit. Ce principe actif est en fait un corps subtil qui se mêle à la matière afin de lui insuffler la vie. Le principe actif est donc corporel. C'est ainsi qu'on pourrait croire que les stoïciens, comme les épicuriens, emphasent l'aspect quelque-chose quant à leur manière de concevoir la nature. Mais leur substance universelle est en fait un Dieu créateur à la fois source et substrat du monde. De sorte que "l'idée principale de la physique stoïcienne est l'idée de la liaison des choses par le principe divin qui constitue toute la réalité du monde." (45)

Ce principe divin, en liant les choses, produit l'harmonie du monde. Quant à l'homme, puisqu'il possède la raison, il participe d'emblée au divin et donc à l'harmonie du monde. Il n'y a pas de rupture ontologique comme chez Aristote ou Platon, le monde est uniforme et en quelque sorte conscient de son autonomie tout en étant lié avec les dieux. Cette communauté entre l'homme et les dieux leur permet d'affirmer que le monde a été fait autant pour l'homme que pour les dieux. Ce qui fait donc des hommes des êtres libres. Cependant, cette autonomie ne signifie pas indépendance, car la nature se définissant par la conjugaison de la matière et du divin, la conduite de

l'homme qui participe au divin se doit de se conformer à la nature.

Puisque l'homme et le monde sont en harmonie, suivre la nature, c'est aussi suivre sa nature. Ce qui implique donc que l'éthique s'articule essentiellement en fonction de la réalisation de la nature humaine. Le bien c'est d'abord l'adéquation avec soi-même ce qui d'ailleurs imite l'harmonie du monde. Or étant donné que la nature de l'homme c'est la raison, vivre en conformité avec sa nature sera pour l'homme, vivre en conformité avec sa raison. Autrement dit la nature devient à la fois un référentiel et un moyen de vivre conformément à la grande loi qui régit l'univers. L'intelligence qui pénètre la nature permet à l'homme d'y trouver un modèle de conduite. De sorte que la cité n'est plus nécessaire, l'homme porte en lui un principe qui le pousse à réaliser sa finalité intrinsèque, qui fait de lui spontanément un membre de l'ordre universel. En ramenant l'attention sur la nature elle-même, les Stoïciens ont signifié que la vertu n'est pas une haute et difficile spéculation, mais qu'elle appartient à tout homme, en tant qu'il prend place dans l'ordre du monde. Par cette vue ils ont infiniment élargi les cadres de la vie morale. Et probablement, pourrait-on ajouter, ceux de la vie civique.

4. Conclusion

La pensée grecque, grâce à un effort de désacralisation du monde et de ses éléments constitutifs, est parvenue à identifier la nature du monde comme une succession d'êtres au sein de laquelle l'homme se trouve et se situe. Elle a dégagé le caractère de la nature qui est celui d'être nécessaire et substantiel, donc à la fois stable et éternel. La nature du monde est d'être essentiellement un composé organique stable, dont la substance engendre les corps, soit par un processus mécanique ou dynamique.

Elle a du même souffle dégagé le double caractère de l'homme qui est celui d'être à la fois un des éléments du monde sensible et d'avoir la capacité de connaître ce monde. L'homme jouit d'un esprit, d'une "matière inorganique" qu'il tire de son âme et lui fait participer à l'univers divin. Le divin, bien qu'il ne soit plus le caractère constitutif et total du monde, continue de se manifester en l'homme sous le mode de l'âme. Cette particularité implique que tout en étant dans le monde l'homme s'en différencie. Cette expérience de la différence à partir de laquelle l'homme tire son identité, est en fait l'éveil de la conscience de soi, du monde et du divin.

Fort de cet éveil, l'esprit humain se porte d'abord sur un monde éternel, fini, nécessaire et substantiel. Éternité

et vie ne sont alors pas synonymes; est éternel ce qui est stable. Alors, la nature du monde a comme caractère principal la stabilité d'une substance fondamentale qui est la cause des corporalités. ~~À~~ la fois indépendante du monde des dieux et de l'esprit qui l'a saisie, la nature a alors comme raison d'être le quelque chose ou l'organique.

L'esprit quant à lui, s'en différencie par son substrat inorganique c'est-à-dire qu'il se rattache à la vie ou au divin. En effet, nous l'avons vu, l'âme humaine, qui transmet à l'homme le divin, est le siège de l'esprit, et de la raison. Ce caractère typiquement humain se confirme dans le processus de connaissance par et dans l'essence de l'esprit, c'est-à-dire la conscience. L'âme ou l'esprit ont alors une essence distincte de celle de la nature; la nature est d'abord matière, et l'esprit dans le monde est conscience. La nature est principe de nécessité et l'âme principe d'intelligibilité.

En conséquence de quoi, la conception de la nature ainsi que l'épistémologie balancent sans cesse entre une emphase sur l'inorganique ou sur l'organique. Dans l'École d'Ionie ce balancement est présent chez chacun des penseurs, puis, après que Socrate eut ramené l'objet de connaissance à l'homme, il se présente entre penseurs (les pensées de Platon et d'Aristote en témoignent). Quoi qu'il en soit, globalement tiraillée par ce balancement, la pensée grecque

cherchera à le surmonter en essayant de réconcilier le sensible et l'intelligible, tout autant que le corps et l'esprit. Or, on le sait, le problème de la réconciliation de l'âme et du corps a constamment hanté la réflexion grecque, sans toutefois que celle-ci résolve définitivement le problème. Ceci parce que les attributs de la conscience, raison et intelligibilité, sont forts différents des attributs de la corporalité, nécessité et substance. En fait, ils correspondent à des modes différents de l'être en dualité. Voilà qui est fondamental, car si l'âme ou l'intelligibilité s'exprime sous le mode d'une raison distincte du sensible, cela suppose une projection des attributs de la conscience lors de la saisie ou l'expérimentation du sensible. Ce qui fait de la nature un espèce de miroir de l'âme. Cependant les Grecs ne peuvent vraiment fonder le fait que le monde sensible soit imbibé de vie ou d'esprit; le problème consiste à relier la matière du monde avec un principe différent qui ne fonctionne pas sous le mode de l'étendue dans l'espace et le temps. En conséquence de quoi il devient impossible fonder l'être du monde sensible sur le principe de vie ou d'intelligibilité. Le monde demeure donc foncièrement en dualité.

En outre un monde vivant impliquerait que son mouvement soit vital. Or on l'a vu, dans la pensée grecque ce qui se meut est distinct de ce qui est mu. Même chez Aristote, qui

tente de lier vie et matière en affirmant l'immanence de l'intelligibilité, nous avons soulevé la difficulté qui surgit lorsqu'il essaie de relier Dieu, le vivant, au monde sensible. Comment le premier moteur doué d'un mouvement circulaire transmet-il le mouvement à la substance, qui est douée d'un mouvement linéaire? Ce qui se meut et ce qui est mû ont des modes d'être qui diffèrent radicalement. De sorte que lorsqu'il tente d'expliquer leur relation, le principe vital attribué à Dieu, constitue le principe actif de la relation. Le monde sensible ne peut alors être considéré que comme l'élément passif, principe d'où il ne peut tirer aucune vie dans la mesure où ce qui est vivant doit l'être activement. Rien n'est passif en vertu d'une vitalité! Le monde sensible doit alors être considéré comme non vivant ou simplement comme organique. On pourrait certes arguer que le moteur et le mû s'identifient, mais cette identité implique que le mouvement soit alors autonome, c'est-à-dire qu'il ne soit causé par rien d'autre que lui-même. Or, ce n'est manifestement pas le cas chez Platon et Aristote.

Pourtant, le mouvement des cieux et l'importance que les Grecs accordent à la cosmologie, ont commandé de poser la question de l'inorganique. En effet, l'autonomie du mouvement du ciel témoignait de son principe vital. L'univers est un organisme vivant, c'est-à-dire qu'il possède un principe fort différent de sa nature corporelle.

Ce qui implique que l'esprit qui parcourt la matière existe sous un mode différent; mode parce qu'il n'est pas stable, ne pouvant être saisi par la conscience. En effet, depuis les grandes découvertes de l'École d'Ionie, n'est considéré connaissable que ce qui est stable ou éternel. Il en découle l'impossibilité de saisir la structure de l'inorganique ou de l'esprit ou encore de la raison. En fait, ceux-ci sont donnés comme tels et s'expriment que par et dans une incessante activité ou vie. Il est donc impossible de penser l'esprit ou la raison; c'est-à-dire la vie. D'essence divine elle imbibe la matière par et dans une relation que les Grecs n'arriveront jamais à expliquer, autrement que par le recours à des métaphores (d'où la persistance du mythe). Cependant si celles-ci traduisent ce qui doit être pour qu'il y ait vie, jamais ne parviennent-elles à dégager ses éléments constitutifs.

La relation vie et matière est donc postulée dans la conception ontologique de l'univers. Cependant jamais n'est-elle démontrée. Si elle intervient implicitement dans leur conception de la nature, ce n'est que secondement, après avoir déclaré première la chosité de la nature, ou encore des êtres corporels qui en émergent. (46)

Il nous faut conclure, que bien que les Grecs empruntent les avenues de la réflexion philosophique (qui pose alors les problèmes physiques et métaphysiques dans un

seul et même questionnement), ils n'arrivent pas à élaborer une épistémologie qui conjugue l'organique et l'inorganique. Le domaine de la vie reste sacré et il est repoussé dans le monde des dieux. Quant à la nature, elle est conçue par et dans une science physique qui balance entre une interprétation mécanique et dynamique. Procédant à la fois d'un effort scientifique et d'une projection de la conscience humaine, la conception de la nature balance alors entre une nature-chose et une nature-animée. Cependant il nous faut dire que leur conception de la nature est fondamentalement conditionnée et déterminée par les notions de nécessité et de substance.

Notes de renvoi

1. Bien qu'une pensée constituée s'était fait jour avant que la pensée grecque prenne son envol, il nous faut la considérer comme un point de départ. C'est en effet, cette pensée qui constitue l'humus nourricier de la pensée occidentale.
2. Nous suivons ici l'interprétation de Charles Werner in La philosophie grecque, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.
3. Cette union persiste après Socrate, mais d'une manière très différente. Cependant pour faciliter l'analyse et parce qu'une division plus poussée ne servirait en rien notre propos, nous nous contenterons de cette division en retenant ce qu'elle recèle d'essentiel.
4. Ici nous choisissons l'interprétation selon laquelle il n'y a pas de césure radicale entre la pensée magique et l'avènement de la pensée rationnelle. Cela, parce que l'homme dès qu'il interprète et cherche à s'approprier le monde, que ce soit par la magie ou par la technique, est un être de pensée. Or la pensée s'exerce non par bond, mais dans une progression continue; la pensée humaine se développe en franchissant diverses étapes qu'elle assimile. De plus, toute pensée implique une projection du sujet sur l'objet, l'effort de la raison consiste justement dans le travail d'endiguement de cette projection. En ce sens, la raison humaine n'est pas soudainement apparue, mais a plutôt émergé par et dans un lent travail de compréhension et d'explication du monde. Remarquons quand même qu'en ce qui concerne l'évolution de la pensée humaine, en particulier en ce qui touche le passage du mystique au mythique, deux thèses s'opposent. Quelques-uns comme Pradines (L'esprit de la religion, Paris, 1941) affirment qu'il y a une identité foncière entre les deux attitudes et que leur séparation est due à une mutation brusque. D'autres comme Lévy-Bruhl (La mentalité primitive, Paris, 1922) soutiennent qu'il existe une mentalité pré-logique aucunement liée à l'émergence d'une pensée rationnelle. Cependant les études anthropologiques montrent qu'une distinction aussi tranchée est difficilement soutenable car la pensée de participation et la pensée rationnelle construisent toutes deux un ordre de l'univers qui porte sur un seul et même monde. Loin d'être étrangères, ces pensées sont liées par une base commune et constituent deux moments du

développement humain. Sinon un hiatus énorme, qui suppose quasiment l'existence de deux mondes, serait la source de notre civilisation. D'ailleurs, comme le souligne Gilles Gaston Granger (La raison, Paris, P.U.F., 1955, p. 31) "La raison se distingue de la mythologie non point tant par le contenu de la connaissance qu'elle institue, que par son propre mouvement critique. L'attitude mystique est un achèvement, l'attitude rationnelle un cheminement."

5. Georges Gusdorf, Les sciences Humaines et la pensée occidentale, Tome II, Les origines des sciences humaines, Paris, Payot, 1967, p. 41.
6. Léon Robin, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, ed. Albin Michel; pp. 43 à 52.
7. G. Gusdorf, op. cit., p. 72.
8. Robert Lenoble, Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature, Paris, ed. Albin Michel, 1969; p. 57.
9. Léon Robin, op.cit., p. 58.
10. Robert Lenoble, op.cit., p. 45.
11. Ibidem, p. 59.
12. Léon Robin, op.cit., p. 45.
13. Ibidem, p. 46.
14. P. Vidal-Naquet, Temps des Dieux temps des hommes, Revue de l'histoire des religions, 1960; p. 59, in Gusdorf, op.cit., p. 72.
15. Hésiode, Les travaux et les jours.
16. Jean-Pierre Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique, Paris, ed. Maspero, 1965; p. 292.
17. Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, Tome I, L'antiquité et le Moyen-Âge, Paris, P.U.F., 1967; p. 34
18. Lire à ce sujet le texte de Clémence Rammoux in L'histoire de la philosophie, Tome I, Encyclopédie de la Pléiade, Bruges, ed. Gallimard, 1969, p. 415. Elle fait remarquer que si les "noms de la Terre, de la Mer,

du ciel et de l'Ether ne désignaient plus des dieux, mais des choses (...) la cosmologie de l'école d'Ionie conserve pourtant un aspect de théologie".

19. L'idée de création ex nihilo vient de la pensée juive et ne fera son apparition qu'avec l'avènement d'une pensée judéo-chrétienne. Quant à la notion d'intelligence première elle ne parut dans l'École d'Ionie que chez Héraclyte et Anaxagore, qui ne lui prêtèrent d'ailleurs qu'un rôle très restreint.
20. Remarquons au passage, que le phénomène d'auto-existence, de nos jours généralement associé à la vie, donc à un caractère inorganique, ne le sera pas dans cette pensée. Chez les ioniens, l'auto-existence sera entendue en tant que substance éternelle et substance-matière. L'inorganique aura tendance à être expliqué à l'aide d'une théogonie, par conséquent la vie sera plutôt associée aux dieux.
21. C. Brehier, op.cit., p. 39 à 43.
22. J.P. Vernant, op.cit., p. 293.
23. Cité par Charles Werner, op.cit., p. 18.
24. Voir à ce sujet, Histoire universelle, Encyclopédie de la Pléiade, Tome I, Des origines à l'Islam, p. 565 à 608.
25. J. Chevalier, op.cit., p. 95.
26. Ibidem, p. 95.
27. Ibid., p. 124.
28. L. Robin, op.cit., p. 162.
29. Histoire universelle, op.cit., p. 631 à 654.
30. L. Robin, op.cit., p. 166.
31. J. Chevalier, op.cit., p. 135.
32. Platon, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1950; Tome I, p. 1368 à 1383.
33. C. Werner, op.cit., p. 47.
34. Ibidem, p. 52.

35. L. Robin, op.cit., p. 190.
36. Platon, op.cit., Tome II, p. 1438.
37. Ibidem, N.B. Fait important le Timée contient la thèse d'un Dieu créateur du monde. Or, cette conception est tout à fait inusitée chez les Grecs et ne sera d'ailleurs reprise qu'à l'époque de l'avènement du christianisme. Voir Platon, op.cit., Tome II, p. 1464.
38. D'ailleurs, dans La République, Platon s'exprime très clairement en donnant l'exemple d'un menuisier qui faisant un lit représente par quelque chose, le réel, mais ce quelque chose ne peut être le réel lui-même (le menuisier fait tel lit, il ne fait pas le lit). in Platon, op.cit., Tome I, La République.
39. Jean-Marie Aubert, Philosophie de la nature, Propédeutique à la vision chrétienne du monde, Paris, ed. Beauchesnes et ses Fils, 1965; p. 40.
40. J. P. Vernant, op.cit., p. 291.
41. J. P. Vernant, op.cit., pp. 304-305.
42. Georges Gusdorf, Signification humaine de la liberté, Paris, Payot, 1962; p. 70.
43. Cité in C. Werner, op.cit., p. 182.
44. Ibidem, p. 184.
45. Ibidem, p. 194.
46. Ici nous opposons aux thèses de R. G. Collingwood qui soutient que pour les Grecs des premiers temps la nature est un vaste organisme vivant; bien qu'il demeure vrai que les Grecs soient hantés par l'idée de vie, nous croyons avoir démontré que ce n'est pas dans la nature du monde qu'ils la mettent, mais qu'il la projettent plutôt dans le domaine des dieux. En effet, jamais les Grecs n'identifieront le moteur et le mû; jamais ils n'ont prétendu que le mouvement était auto-articulé. De plus, la spéculation grecque se pose à partir de la reconnaissance d'une nature corporelle qui diffère du principe de vitalité, en témoigne tout l'effort qu'ils ont mis à instaurer une relation entre l'âme et le corps. cf. R. G. Collingwood, The Idea of Nature, Oxford, 1945; p. 111.

CHAPITRE II

De l'époque médiévale à la pensée moderne

L'époque médiévale est marquée par une pensée déterminée par la religion chrétienne. Or, le christianisme s'adresse d'abord et avant tout à l'homme, non pas en tant qu'être de raison ou de réflexion, mais en tant qu'être indigent. De plus, s'il s'adresse à l'homme, ce n'est pas pour lui livrer ce qui'il est, ou de quoi il est fait, mais pour le soulager de l'état de misère et de péché dans lequel il se trouve. En montrant le remède susceptible de sauver l'homme, le christianisme se présente d'abord et avant tout comme une doctrine de salut. Pourtant, la rencontre de la pensée chrétienne, strictement orientée sur la foi en Jésus-Christ et le salut, et de la philosophie, c'est-à-dire une pensée orientée sur la raison, aura lieu. Cette rencontre aura, d'ailleurs, de formidables conséquences sur la conception du monde qui est prônée par l'occident chrétien autant que sur la structure socio-politique de ce même monde.

Au début du christianisme, après le message du fils de

Dieu, seul comptait la pureté du message chrétien qui était transmis à travers le monde païen. Jacques Chevalier fait entre autre remarquer qu'il s'agit au début

d'une doctrine qui répudie la sagesse des philosophes, qui s'abstient de toute spéculation sur la nature des choses, qui rejette les concepts et les systèmes pour ne parler qu'en images en paraboles, de la manière la plus simple et la plus dépouillée d'artifice. (1)

Aussi se consacre-t-on, alors, exclusivement à l'enseignement des Évangiles. Tournée essentiellement vers la rénovation morale et religieuse, la foi chrétienne se consacre d'abord et avant tout à l'idée de rédemption. D'ailleurs, les premiers auteurs chrétiens seront davantage attirés par une morale stoïcienne posant un certain désengagement vis-à-vis des choses matérielles, que par une pensée comme celle d'Aristote qui commandait une activité et un effort de connaissance, donc, une relation voulue entre l'homme et le monde sensible.

Bien qu'elle ne fut pas élaborée sous une forme systématique, la vision du monde que comportait le christianisme du début de l'époque médiévale tranchait radicalement de la philosophie hellénique. On se souviendra que ce qui fit l'originalité et la grandeur de cette pensée, est l'indépendance du monde par rapport aux dieux. Le monde sensible était alors doté d'une nature nécessaire et substantielle. Or, la Révélation des Saintes-Écritures, qui

perpétuaient le message du fils de Dieu, apportait un changement de perspective fondamental. Le monde sensible était désormais entendu et expliqué comme la créature d'un Dieu unique qui en était à la fois la cause suprême, le moteur et le substrat nécessaire. D'incrédulité qu'il était chez les Grecs, le monde se présentait maintenant dans une nécessaire relation avec son créateur. Le dogme de la création institué en fondement ontologique et épistémologique constituait d'ailleurs l'apport le plus original de la pensée chrétienne. L'être et le vrai prenaient leur source dans la création du monde par un Dieu libre omniprésent et omnipuissant. Cependant, comme seule s'imposait la foi en Jésus-Christ et la rectitude du message évangélique livré par les missionnaires, les Pères de l'Eglise furent peu portés à questionner le monde sensible et à édifier une réflexion sur la nature. Ils s'affairèrent plutôt à

dégager les principaux éléments d'une métaphysique naturelle (...) sans en tirer toutes les conséquences. D'ailleurs le platonisme, plus ou moins sous-jacent à ces premières tentatives, n'encourageait guère un effort vers une valorisation des réalités terrestres; la problématique des Pères de l'Eglise, bien différente de la nôtre, n'allait pas dans le sens d'une séparation tranchée entre réflexion naturelle et réflexion religieuse. (2)

Néanmoins, les médiévaux posèrent peu à peu le problème de la relation des dogmes prêchés avec le monde concret. Déjà, au XIII^{ème} siècle, l'Ecole de Chartres, Pierre Abélard

et la mystique spéculative préparent l'avènement d'une conception nouvelle. Même si les philosophes arabes et la métaphysique d'Aristote n'ont pas encore pénétré les grandes écoles d'alors, il demeure que les principales positions à partir desquelles la pensée chrétienne se laissera pénétrer par des conceptions qui bouleversent à la fois sa tradition et son enseignement sont déjà bien implantées. En effet,

grâce à la théologie de saint Anselme, des Victorins et de Gilbert de la Porée, il existe déjà, selon Gilson, un platonisme plus abstrait et d'une technicité plus sèche que celui d'Augustin lui-même, mais ouvert à toutes les suggestions nouvelles qui lui viendront de Proclus et d'Avicenne, inconscient du danger qui le menace d'être complètement séduit par elles, mais déjà capable de les accueillir sans y céder. (3)

Gilson remarque, entre autre, que les conclusions d'Abélard concernant la querelle des Universaux présageaient déjà les succès prochains de la philosophie d'Aristote. Il souligne que pour Abélard

l'idée que le christianisme puisse se trouver en opposition avec des penseurs et des poètes qu'il admire profondément lui est insupportable. Il a besoin de sentir une continuité réelle entre la vérité sous sa forme antique et la vérité sous sa forme chrétienne; aussi, ne pouvant paganiser le christianisme, il a christianisé l'antiquité. (4)

La résurgence de l'antiquité semble assurée; toutefois, elle se fait dans un effort de combiner la foi chrétienne à la philosophie hellénique, au profit des dogmes chrétiens. Tout devra entrer sous le couvert des dogmes de la création,

de l'incarnation et de la résurrection. La pénétration de l'hellénisme fera malgré tout son oeuvre en suscitant, de profonds bouleversements quant à la conception chrétienne du monde. Gilson fait d'ailleurs remarquer que beaucoup de penseurs, artisans de cet amalgame, se mettent à célébrer la nature; ce fait est neuf et dénote une attitude différente vis-à-vis du monde sensible. Soulignons toutefois que cette célébration est de nature contemplative, on ne songe, en effet, pas encore à l'observer ou à s'en abreuver. Quoiqu'il en soit, le pas est énorme. Le monde sensible est parvenu à receler une réalité voire une identité, qui est d'ailleurs si noble, si belle que la chanter devient un moyen de rendre grâce au Dieu créateur de ce monde. Bien que beau, le monde n'a pas encore de réalité pleinement propre et concrète; il n'est que le symbole, le signe sensible d'une réalité plus profonde et plus vraie.

Ce qui manque au XIIe siècle pour poser une réalité concrète sous ce monde de symboles, c'est la conception d'une nature ayant une structure en soi et une intelligibilité pour soi, si faible soit-elle. Nous sommes à la veille du jour où cette conception va se former, et c'est à la physique aristotélicienne que le XIIIe siècle la devra. (5)

Lorsqu'au XIIIe siècle, saint Thomas consacrera la reprise de l'aristotélisme, la situation était loin d'être facile. D'abord le renouement avec la Grèce était déjà consacré; Platon semblait occuper définitivement la place.

Ensuite, la redécouverte d'Aristote passait par la voie "peu sûre" des Arabes et de l'Islam. Ce qui, dans le contexte chrétien de l'époque, était perçu comme un réel danger, voire une incompatibilité insurmontable. Du moins telle était l'opinion répandue et partagée par les Docteurs et Théologiens. On comprend, dès lors, l'audace d'un Albert le Grand et de son disciple Thomas d'Aquin, le fameux Docteur angélique.

Même si l'influence d'Aristote avait déjà pénétré les écrits de plusieurs auteurs, dont Roland de Crémone et Richard de Tishacre, elle n'a pas, chez eux, atteint la poigne et la grandeur qu'elle aura chez Albert le Grand. Tous les prédécesseurs pâlisent devant celui qui fut "l'un des plus grands parmi les péripatéticiens chrétiens de l'ordre de son siècle". (6) Sa grandeur émerge de sa tentative originale et hardie de procéder à une synthèse entre la philosophie et la théologie, et cela tout en prenant soin de ne rien sacrifier des domaines respectifs à la raison et à la foi. Selon Jacques Chevalier,

ce qu'il y a de véritablement neuf, ce qui fait la valeur éminente d'une oeuvre ample, riche et variée (...) c'est l'expérience qu'il a du rôle, de la valeur et des limites exactes de la philosophie et des sciences. (7)

Science et philosophie ont, au même titre que la théologie, droit d'assise en ce qui concerne le savoir humain. Aussi,

avec Albert le Grand, entre-t-on dans une conception du monde où il y a, à la fois, place pour une vérité révélée et une vérité conquise par un système de connaissance qu'on peut appeler, science. Cependant, comme le dit le vieil adage, "Qui trop embrasse, mal étreint", l'oeuvre d'Albert le Grand écrase, par son gigantisme, toute possibilité de systématisation. Conséquemment, il est empêché de produire une synthèse solide et efficace entre foi et raison. Ce sera saint Thomas qui achèvera, en le systématisant, le mouvement de pensée lancé par son maître. L'apport du Docteur angélique est tel que, constate Chevalier, par son

Encyclique Léon XIII (Aeterni, Paris, 1897), l'a pris pour son maître et patron en philosophie (...) et a déclaré que saint Thomas et saint Bonaventure sont comme "deux lumières" qui éclairent notre route vers la vérité. (8)

Force est de reconnaître que saint Thomas constitue un des penseurs charnières de la pensée chrétienne. C'est d'ailleurs pourquoi nous concentrerons notre attention sur sa pensée et les conséquences qu'elle a engendrées. Comme la plupart des médiévaux, il cherchera à prouver Dieu à partir de ses créatures, mais plus que tout autre, il cherche à le faire à partir d'une réflexion sur la nature. Cet effort découle de son idée qui veut que

tant que nous essayerons d'exprimer Dieu tel qu'il est en soi, nous ne pourons que répéter avec saint Augustin

le nom divin que nous a enseigné Dieu lui-même; non aliquo modo est, sed est, est. Pour aller plus loin, il faut se résigner à expliciter en jugements dont aucun ne saurait se suffire, ce que cet est, deux fois affirmé, peut avoir pour nous de contenu. (9)

Aussi, à la clarté du message de la Révélation ajoute-t-il une nécessité de faire la distinction entre foi et raison, ainsi que la nécessité de montrer leur accord. L'originalité de sa synthèse sera de poser

deux théologies spécifiquement distinctes qui, si elles ne se continuent pas à la rigueur pour nos esprits finis, peuvent au moins s'accorder et se compléter : la théologie révélée qui part du dogme, et la théologie naturelle qu'élabore la raison. (10)

1. Le thomisme : son apport

D'abord saint Thomas commence par se distancer des thèses d'Aristote qui veulent que Dieu soit le moteur d'un monde qu'il n'a pas créé et que par surcroît il ne connaît pas. (11) En effet, pour un chrétien Dieu est la cause suprême du monde, le créateur ainsi que le conservateur du monde. Dans la synthèse thomiste Dieu conserve ce rôle déterminant et il sera même d'une transcendance absolue. Le monde tire et doit son existence à ce Dieu créateur libre, qui crée par la pure bonté d'un acte de générosité. (12) Les êtres ainsi créés sont les effets d'un acte libre. Ils ont été projetés dans l'existence par un libre décret de la volonté divine ainsi que par un effet de sa toute puissance.

absolue.

Le dogme essentiel et fondamental de la création oblige saint Thomas à chercher ailleurs que dans la relation cause-effet le mode selon lequel le monde existe en lui-même. Certes, le monde existe d'abord et avant tout sous le mode de créature, mais par définition toute créature a un contenu, une identité qui tend, sous certains aspects au moins, à se différencier de son créateur; sinon il y aurait parfaite adéquation entre le créateur et la créature et conséquemment il n'y aurait pas de créature. Alors, si on veut comprendre Dieu par ses oeuvres, il importe donc de saisir les caractères spécifiques et constitutifs des oeuvres divines. Sous l'influence d'Aristote et guidé par le dogme de la perfection, il en arrive à émettre que le monde est d'abord caractérisé par un ensemble de mouvements, "Tout être créé est en action". (13) Le dynamisme intrinsèque à l'être l'est aussi à chaque être individuel et est orienté par une essence, qui est aussi sa finalité, et une forme générale qui le caractérise et le maintient en tant qu'être individuel. Il en découle que, même si le monde possède une aptitude à se mouvoir, conjuguée à une forme qui le caractérise, il ne peut, comme chez les Grecs, de lui-même poser sa propre nécessité. Celle-ci lui provient d'une existence transcendante qui l'a créée d'un acte libre et volontaire. De sorte que, s'il a une nécessité, le monde ne

la tire qu'en tant qu'expression de la substance divine. Seul Dieu est nécessaire; il est l'Être c'est-à-dire la "position absolue, de ce qui, étant par delà tout objet, contient en soi la raison suffisante des objets". (14) En ce cas Dieu est le fondement de toute existence sensible et les caractères de ce monde ne sont que des formes accidentelles, ou non nécessaires, en raison même du fait que "l'Être pur est doté d'une suffisance absolue, en vertu de son actualité même" (15) et n'a donc pas besoin du multiple pour être ni pour se réaliser.

Dieu étant à la fois la substance et le principe nécessaire du monde qui, de rien, a créé toutes les choses, saint Thomas réalise qu'en plus de l'activité, ce qui caractérise un être créé par Dieu c'est la contingence. Cela, d'une part parce que l'essence du monde n'est pas d'exister (d'être), mais d'être la créature d'un Dieu suffisant, déterminant et englobant. D'autre part, parce qu'en introduisant l'identification de Dieu et de l'Être, la pensée chrétienne fait de ce dernier un être total, la substance ou l'être véritable. Conséquemment, les créatures et même la succession des êtres ne peuvent consister qu'en êtres partiels, ayant reçu une forme spécifique ou une nature de l'acte de création de Dieu. Ce qu'ils ont de propre à eux, ils ne l'ont ni en vertu d'une substance intrinsèque ni de caractères spécifiques et nécessaires.

Ainsi leur existence se distingue de leur essence, si bien que les choses sensibles ne sont jamais en parfaite adéquation avec l'essence et la nécessité dont elles procèdent et qui en sont le substrat. Gilson va même jusqu'à dire que "... l'étendue et le mouvement qui nous entourent, (sont) rejetés dans la pénombre de l'apparence et relégués dans la zone inférieure d'une quasi-irréalité". (16)

Autrement dit, les êtres ou la succession des êtres ne sont qu'en vertu d'une essence à laquelle leur existence effective est entièrement suspendue. Puisque cette essence c'est Dieu, cela veut dire qu'ils n'existent qu'en vertu d'une essence qui non seulement ne leur est pas spécifique, mais qui les détermine. En ce cas l'existence des êtres sensibles ne peut être que particulière et partielle, et leur essence qu'universelle et transcendante.

Cependant les êtres créés se présentent dans le monde selon des caractères ou une nature spécifique. Cette nature les détermine à être tel que Dieu les a créés. De sorte que, les êtres créés sont déterminés par une nature, qui malgré sa partialité, procède de Dieu. Puisque cette nature les spécifie en les faisant passer du mode infini à un mode fini, elle limite les êtres. Elle endigue leur capacité d'être dans une forme spécifique. Ainsi, tout en étant limités, les êtres bénéficient d'une nature ou de spécificités qui sont l'expression partielle, mais réelle de

l'essence divine. La nature célèbre la grandeur divine, en la montrant, si on peut dire, sous diverses facettes. Facettes qui, parce qu'elles ne sont pas par elles-mêmes, mais par Dieu, ne tirent pas la nécessité de leur existence de leur forme mais de la manifestation qu'elles sont de Dieu. En d'autres mots, peu importe la forme, les caractères ou la nature d'une chose, qu'elle soit ce qu'elle est ou autre, ce qui importe c'est qu'elle révèle et confirme l'existence de l'essence c'est-à-dire Dieu.

Cela tient à ce que, selon la pensée chrétienne, l'identité ou l'adéquation entre l'essence et l'existence ne peut être attribuée à rien d'autre que Dieu. Autrement, tout pourrait revendiquer le titre d'être total et véritable, ou ce qui est la même chose, de Dieu. De sorte qu'il ne pourrait tout simplement pas y avoir de Dieu. Or, du moment où l'existence des êtres concrets se distingue de leur essence, leur mode d'existence ne peut se présenter que sous la forme de contingence. Dans la pensée chrétienne le monde ne peut plus revendiquer, comme c'était le cas dans la pensée hellénique, une éternité intrinsèque et indépendante qui est en dehors de Dieu. Dieu étant créateur, il est à la fois nécessaire et essence du monde; il est le monde. L'absence de Dieu enlèverait au monde non seulement son essence, mais ses caractères ou sa nature intrinsèque. Ce qui veut dire qu'hormis Dieu tout ce qui est, pourrait ne

pas exister; ce qui veut aussi dire que l'être du monde, qui se résume en sa nature, pourrait être autre, ou ne pas être. N'est-ce pas là la définition de la contingence? Voilà une façon fort différente de celle des Grecs d'envisager la nature dans sa forme globale; elle est ce qui pourrait être autre ou ne pas être. D'ailleurs Gilson fait remarquer que cette

contingence radicale imprime au monde qu'elle frappe un caractère de nouveauté métaphysique très important et dont la nature apparaît à plein lorsqu'on pose le problème de son origine. (17)

L'identité de l'essence et de l'existence de Dieu amena la contingence aristotélicienne, qui portait sur le contenu en substance des êtres selon leur degré participation à l'intelligible, à la contingence de l'être et de l'essence des êtres eux-mêmes. Le Dieu créateur dans lequel se confond essence et existence est la source nécessaire et absolue de la contingence du monde. L'existence du monde, autant que son essence, est suspendue à Dieu, si Dieu disparaît, ainsi en est-il de l'être du monde.

2. La conception de la nature

Du dogme de la création découle une détermination du monde par une cause, voire une raison suprême, qui lui est à la fois substrat extérieur et intérieur, donc nécessaire. De

sorte que la nature ne peut plus être entendue comme une substance nécessaire qui possède une indépendance à l'égard du divin. Au contraire elle dépend de Dieu tout autant pour son origine, sa finalité que pour son mode et son ordre. Il s'ensuit que la nature ne peut plus être indéterminée, laissée au hasard du processus de déploiement de ses propres modalités d'être.

Bien plus, de dire Gilson, le monde physique lui-même, créé par Dieu pour sa gloire, est travaillé du dedans par une sorte d'amour aveugle qui le meut vers son auteur, et chaque être, chaque opération de chaque être, dépend à tout moment dans son efficacité comme dans son existence d'une volonté toute-puissante qui le conserve. (18)

De sorte que l'ordre et la cohérence de la nature s'expriment par une activité des êtres créés qui les pousse à actualiser leur essence, qui à toute fin pratique est Dieu. Les êtres sont par leur essence intérieurement amenés à s'achever en tant que créature divine. Ainsi, l'activité ne peut plus simplement signifier, comme chez Aristote, la nature d'une chose, elle est aussi sa finalité, son essence. L'activité est alors cet acte fondamental par et dans lequel les êtres sursumment leur contingence (quelque-chose) afin de rejoindre et de réaliser leur essence (principe actif). L'activité meut la nature des êtres par et dans une finalité, à la fois intérieure et transcendante, qui les amène vers leur principe de

nécessité. En ce sens l'activité procède du nécessaire et permet la réalisation de la transcendance qui habite chacun des êtres. En d'autres mots, l'existence de la nature est contingente; son activité, quant à elle, est nécessaire en ce qu'elle pousse les êtres vers leur essence, ou leur principe de nécessité Dieu. La nature se dédouble alors en extériorité, existence sensible (quelque-chose), et en intériorité, essence (principe actif), principe de nécessité.

Aussi, rencontre-t-on chez saint Thomas une difficulté à bien saisir ce qu'il entend par nature. En tant que créature, donc être déterminé par une essence transcendante, elle est contingente; mais en tant qu'activité, elle est un principe nécessaire qui pousse la créature à rejoindre et actualiser son essence. De sorte que le thomisme balance entre une nature quelque-chose (ici entendue comme l'ensemble ou succession d'êtres individuels doués de caractères différents et particuliers qui chacun, à leur manière, reflète Dieu), et une nature activité ou principe actif ou inorganique (principe essentiel qui caractérise les créatures divines appelées à actualiser leur capacité d'être afin de rejoindre leur créateur).

La nature exprime alors, cette dualité, cette scission entre existence et essence, qui marque toutes les créatures divines. En se scindant en chose et en principe, elle désarticule son être de son principe, c'est-à-dire qu'elle

est contingente dans son être et nécessaire dans son principe. Cependant il faut dire que son être entier dépend de l'effectivité de son principe ou de sa finalité intrinsèque qui est de tendre vers Dieu. Ce qui implique que la scission ne soit pas irrémédiable, car c'est la contingence même de son existence qui pousse la nature à réaliser son essence. Par son principe d'activité, chaque être créé réalise alors sa nature contingente et son essence nécessaire. L'activité devient alors le mode nécessaire de la nature, grâce auquel elle s'auto-articule en un processus de réalisation de son être et de son essence, donc de la volonté divine.

Comme nous l'avons précédemment remarqué, l'ordre et la cohérence de la nature chrétienne lui provenant de Dieu, elle ne peut donc, en tant que nature quelque-chose, rationnellement contenir sa propre nécessité; c'est donc dire qu'elle ne peut substantiellement être, hormis Dieu. D'où d'ailleurs la nature tire son caractère contingent. Cependant, le fait demeure qu'en tant que créature de l'Être véritable, la nature a reçu de l'être de Dieu; être qui, en s'individualisant, la caractérise et la détermine. En effet comme le souligne Gilson :

il n'y a rien qui soit, rien qui ne se fasse, sans que son existence, son devenir et son efficence ne soit emprunté à la substance immobile de l'Être infini. Le monde chrétien ne raconte pas seulement la gloire de

Dieu par le spectacle de sa magnificence, il l'atteste du fait même qu'il existe. (19)

Étant donné que tout tombe sous le coup de l'acte créateur, même la matière, il faut donc admettre que Dieu est la cause même de la nature. Or, le Dieu chrétien s'il est la substance du monde, est avant tout infinie liberté, c'est-à-dire à la fois nécessité, substance, infinité, omnipotence, omniprésence donc libre de ses créatures. En fait, il est la liberté absolue. De sorte qu'en créant l'être, c'est-à-dire en séparant l'existence de l'essence tout en transmettant aux corporalités une essence qui lui appartient, Dieu transmet aussi de sa liberté. Dieu crée des êtres à son image, c'est donc dire libre et volontaire. Aussi, même s'il faut admettre que Dieu est cause de la nature, celle-ci ne possède pas son propre principe de nécessité. Il faut-il admettre qu'en recevant de l'être de Dieu, elle jouit spontanément d'une autonomie qu'elle tire de son caractère de créature divine. En effet, son principe de nécessité qui lui provient de l'acte de création, lui provient en fait sous le mode d'une création libre et volontaire. De sorte que le principe de nécessité de la nature contient intrinsèquement un principe de liberté.

Ainsi, tout en acceptant un principe actif comme principe de la matière et de la nature, saint Thomas ne pourra, à l'instar d'Aristote, lui faire suivre les voies du hasard. Ce dernier se trouve d'ailleurs éliminé par le

principe de raison divine qui gouverne toutes les créatures. Tous les êtres, y compris la nature, sont déterminés par une activité qui s'articule sous le mode de la liberté. Cependant, cette liberté n'enraie en rien la contingence de la nature; au contraire, elle la définit et la précise. Cela parce que cette liberté, en constituant l'activité de la nature, c'est-à-dire son mode d'être conformément à son essence, détermine à la fois son être et sa finalité. Ainsi, sans cette liberté, la nature ne peut parvenir à actualiser son être et donc à rejoindre son créateur. L'être de la nature n'est réel que par et dans la liberté. Ce qui implique que la nature soit d'abord et avant tout caractérisée par un principe inorganique, un principe-actif.

Si cette liberté est suspendue à celle de l'acte divin de création, elle ne s'y identifie cependant pas entièrement. La liberté de la nature se présente sous le mode de l'autonomie, c'est-à-dire sous le mode de la capacité à réaliser par soi-même la volonté divine (les chrétiens diraient, la capacité aussi de ne pas réaliser cette volonté). Aussi la nature est-elle d'abord et avant tout, puissance et acte, c'est-à-dire activité. Cela signifie que toutes les créatures divines sont habitées par une capacité inhérente à leur essence, à être selon leur essence. Ce qui veut dire que provenant d'une dualité

être/essence, chaque créature est mue par une finalité à réconcilier cette dualité. Ainsi l'autonomie de la nature vise l'articulation du caractère organique et inorganique de la nature c'est-à-dire qu'elle cherche à surmonter la contingence afin de l'intégrer à l'essence sous le mode du principe de nécessité : la liberté.

Remarquons cependant que ce principe actif, ou cette liberté, n'est pas autre chose que le souffle d'une vie divine qui appelle inlassablement les êtres créés vers leur créateur. Ainsi, la nature, en tant que principe actif, est entièrement suspendue à une vie qui la transcende et la détermine tout en la rendant apte à se développer et à tendre vers son principe de nécessité. La vie (ou l'autonomie ou l'inorganique) dont recèle la nature est un "cadeau" de Dieu qui lui prête vie afin de développer pleinement la volonté divine. D'où il s'ensuit qu'avec le thomisme, la pensée chrétienne, transpose la vie dans la substance transcendant le monde, c'est-à-dire Dieu. La vie, ou la liberté, caractère inorganique de la nature, conserve ainsi le caractère sacré et divin qu'elle avait dans la pensée grecque.

À la fois chose et vie, la nature se trouve aussi bien à l'intérieur (principe de vie, activité) qu'à l'extérieur (quelque-chose) des êtres qu'elle détermine. Ainsi la nature permet la relation entre Dieu et le monde sensible en ce

qu'elle appartient à la fois à l'être et à l'essence du monde. Rappelons-nous toutefois que ce chevauchement ne fait pas d'elle une totalité; si tel était le cas elle s'identifierait pleinement à Dieu. Contingente, son être se pose en vertu de Dieu et n'est qu'une particularité de la totalité. C'est d'ailleurs pourquoi on trouve dans la pensée de saint Thomas un balancement quant à la conception de la nature. Tantôt, il la relie plutôt à l'être en la définissant comme "les natures", c'est-à-dire une multiplicité de choses. Tantôt, il la relie à l'essence en la définissant en un principe d'activité, c'est-à-dire comme un caractère déterminant des êtres créés qui amène les créatures vers la perfection. On remarque encore une fois la dualité, la présence de cette oscillation entre nature quelque-chose et nature-principe-actif. L'inorganique et l'organique se disputent toujours la place prépondérante quant à la signification de la nature; leur réconciliation n'est pas encore achevée.

3. Conséquences de la synthèse thomiste

Les conséquences épistémologiques d'une telle conception seront énormes et même déterminantes pour la pensée occidentale moderne. D'abord, à la différence d'Aristote qui avait estimé que seul le nécessaire était

intelligible, le contingent sera désormais susceptible de révéler des vérités, ou en d'autres mots, de concourir à l'édification de la connaissance. En effet, puisque tout en rompant avec le platonisme la doctrine thomiste se réclame sérieusement d'Aristote, il lui faut donc poser que les êtres concrets recèlent une intelligibilité foncière. Ce qui veut dire que tout être, même s'il est marqué d'une nature contingente, permet une certitude sensible. La pensée chrétienne doit, dès lors, soutenir que les objets naturels (la matière), ou en langage de théologien, que les causes secondes ont, malgré leur contingence, une consistance ainsi qu'une réelle effectivité. Cette consistance des causes secondes est précisément ce par quoi la nature du monde (donc le monde lui-même) est intelligible à l'homme. Ce qui veut dire que la nature du monde et l'homme constituent deux entités différentes ayant à la fois un élément de différenciation et d'identité. L'homme et la nature sont tous deux des créatures divines contingentes et la nature (principe-actif) est dans l'homme autant que dans les choses; voilà pour leur identité. Cependant l'homme est doué d'une activité différente qui lui permet d'aller vers la consistance des causes secondes afin de saisir leur intelligibilité. Ce qui implique que l'homme a la capacité de saisir ce dont recèle la nature quelque-chose. La connaissance n'est alors pas seulement la conscience de la

Révélation, elle est aussi le résultat d'un rapport que l'homme entretient avec le monde sensible et la nature de ce monde. Ainsi, l'homme jouit d'une capacité de construire une connaissance qui origine non du divin en tant que tel, mais de la certitude sensible. La reprise de l'aristotélisme consacre donc le caractère effectif du monde sensible dans l'édification de la connaissance; la conversation entre l'homme et la matière, entamée par Aristote, reprend de plus belle avec le thomisme. D'ailleurs, saint Thomas le confirme lui-même :

si Platon et ses disciples professent l'existence des Idées, c'est qu'ils raisonnent "logiquement", qu'ils transposent directement dans leur interprétation du réel des données de la connaissance : ils posent que les choses qui peuvent être séparées selon l'intellection, sont aussi séparées selon l'être. Ils attribuent l'existence aux genres et aux espèces, qui résultent simplement des lois de la connaissance humaine et n'ont d'être que logique. (20)

Le Docteur angélique reproche ainsi l'intellectualisme à l'outrance de l'École platonicienne et confirme du même coup l'unité de l'Être non seulement comme fondement ontologique, mais comme fondement épistémologique. Puisque l'Être est un et total, et qu'il est le substrat nécessaire et la substance essentielle de toutes existences, ses créatures réfléchissent à la fois l'être et l'essence de cette unité, c'est-à-dire qu'elles renferment le divin. Ainsi, il y a de l'Être dans chaque individu créé par Dieu, aussi bien que

dans la multiplicité des existants. Dieu est partout. De sorte que tout est susceptible de nous révéler Dieu, et que la connaissance de Dieu est possible à partir de la certitude sensible. En conséquence de quoi, il n'est nullement nécessaire d'en appeler au monde transcendant des Idées. Le monde sensible rappelle et exprime l'Être total; si bien que se familiariser avec lui permet de s'en approcher, de le saisir davantage. C'est là une attitude hardie, qui consacrait la rupture de saint Thomas avec la tradition augustinienne et confirmait le dépassement du maître, Albert Le Grand.

Il ne sera désormais plus vain de se pencher sur l'éphémère et l'imparfait car ils contiennent et réfléchissent de l'Être véritable. Leur existence, même partielle, peut mener à la connaissance du fondement, c'est-à-dire la connaissance du Vrai et du nécessaire, ou de Dieu.

Pour saint Thomas, le monde et la nature quelque-chose sont composés d'une multitude d'êtres individuels. C'est d'ailleurs un des caractères de la nature quelque-chose que d'être multiple et diverse. Or, chaque être individuel étant l'expression de Dieu, il possède obligatoirement un contenu rationnel susceptible de permettre à l'homme d'entrevoir la raison et l'ordre divin. La nature concrète des êtres participant d'emblée et nécessairement à l'Être suprême,

elle peut donc, en toute confiance, faire l'objet de la connaissance. En fait, pour saint Thomas, l'Universel et le nécessaire se réfléchissent dans chacune des existences individuelles. Elles tiennent ce lien intime de leur état de créature, qui fait d'elles des existences contingentes dont le noyau essentiel relève d'une substance transcendante.

D'ailleurs, c'est en s'attachant aux principes d'Aristote, que saint Thomas en arrive à affirmer que l'expérience sensible est à même de nous apprendre qu'il existe des êtres, qui tout en existant par eux-mêmes, sont d'abord et avant tout déterminés par l'essence divine. L'expérience enseigne aussi que cette essence, présente dans les êtres, les détermine à être à la fois ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être. Ainsi, la connaissance ne provient plus seulement de la Révélation, elle peut très bien surgir de l'observation de la nature-chose et du saisissement de la nature-principe-actif, c'est-à-dire de l'expérience divine acquise par l'homme qui cherche à les saisir. Cependant, il faut souligner que saint Thomas sort de l'horizon aristotélicien et adopte aussi un principe de connaissance relevant essentiellement de la théologie. Quoi qu'il en soit, le dogme de la création, donc aussi de la contingence de la nature, lui commande de faire dépendre l'existence des êtres de l'essence universelle dont chacun jouit en partie. Ce qui l'oblige à accorder aux êtres créés une participation

à la volonté divine qui se transpose dans le domaine épistémologique, en un incontestable sens ou intelligibilité de la matière. Or, si Dieu a comme essence d'exister, la nature en tant qu'existence a obligatoirement une forme reçue de Dieu qui est de spécifier la matière en une diversité d'individus. Elle est donc Dieu en acte, c'est-à-dire Dieu en existence ou en matière. Cependant Dieu en existence, c'est aussi Dieu en essence, en sens, en finalité, en intelligibilité. De sorte que la nature possède, sous la forme d'un principe d'activité, une intelligibilité foncière à même de nous révéler Dieu.

L'homme, quant à lui, possède une âme qu'il a reçue de Dieu, un intellect, une raison capable de faire passer à l'état de connaissance, l'intelligible exprimé par et dans le sensible. De sorte que l'homme, capable de connaître, doit absolument exercer sa capacité sur quelque chose pour que jaillisse la connaissance. Sans le sensible, sans la nature quelque-chose des êtres, l'intellect humain n'aurait rien sur quoi se porter, donc rien ne serait connaissable. Résultat, la connaissance demeurerait à l'état de potentialité. On note ici un changement important venant d'une nécessaire relation entre l'homme et la nature conçue en tant que matière de connaissance. (21)

Les conséquences se feront aussi sentir dans le domaine de la raison. Alors que la raison grecque est contemplative

et conduit ultimement à un désengagement de l'homme face à la possibilité de transformer le monde, la conception chrétienne d'une nature contingente, qui parce que contingente est mue par une finalité, un principe de vie, qui la pousse vers son essence, donc mue par une raison divine ne peut soutenir la passivité de l'homme. Attribut de Dieu dont bénéficie l'ensemble des êtres créés (la nature-chose), la raison sera entendue comme un caractère appartenant aux êtres créés donc comme se rapportant à la nature même de ces êtres. Dans cette perspective, la raison sera conçue telle un attribut naturel de l'homme. Cependant cet attribut se présentera chez lui sous un mode différent de chez les autres êtres. Alors que dans le monde sensible, la raison n'est que cohérence et ordre, chez l'humain elle s'exprimera par et dans la capacité de connaître, ce qui veut aussi dire la capacité de rationaliser et d'organiser le connu. En outre, l'homme, lui aussi créature divine et à ce titre membre à part entière de cet univers en mouvement vers Dieu, doit lui aussi être membre actif de ce mouvement. D'ailleurs, son caractère d'homme l'assure d'une tâche spéciale au sein de ce monde. D'abord, il doit réaliser le projet que Dieu a insufflé en lui, c'est-à-dire actualiser sa finalité intrinsèque, ce pourquoi il est créé, connaître et aimer Dieu. Or, sa raison étant ce par quoi il participe immédiatement à l'ordre divin, elle constituera le

pilier essentiel par et dans lequel s'articulera l'activité ou la nature-principe actif de l'homme.

Ce que découvre la raison humaine en explorant la nature créée par Dieu, c'est que cette nature est pleinement en mesure de révéler l'existence et surtout l'essence divine. En ce sens l'homme doit se servir de la nature, il ne doit plus simplement la contempler, mais sa raison doit se faire technique, ou du moins transformatrice. Elle doit assimiler l'intelligibilité de la nature pour la transmuier sous le mode de la connaissance. La raison doit en quelque sorte digérer et transformer les informations que lui livre la certitude sensible.

Ce qui permet cette absorption, c'est que tout en se différenciant de la nature des choses l'homme en partage l'ordre, la cohérence rationnelle, voire la finalité. Lui aussi créature divine, il a, avec ces choses, d'indéniables affinités. C'est pourquoi, fondamentalement lié à la nature, l'homme ne peut l'ignorer ou simplement la contempler à la manière des Grecs. Il doit au contraire s'activer à entretenir un rapport avec elle afin d'y déceler l'ordre divin. La nature devient alors un moyen, voire un instrument, qui permet à l'homme de connaître Dieu et de réaliser ainsi son principe actif, c'est-à-dire sa finalité intrinsèque. De sorte que l'activité, principe inorganique des êtres créés qui les pousse vers le créateur, se

subdivise en activité-active (l'homme) et en activité-passive (la nature). Cela vient du fait que saint Thomas, en interprétant Aristote à la lumière de la pensée chrétienne, analysera la catégorie de puissance de façon différente. Tandis qu'Aristote parvient difficilement à détacher la notion de puissance de la catégorie de passivité, saint Thomas distingue "potentia passiva" relevant du domaine de la nature, de la "potentia activa" attribuée à l'Acte pur, Dieu. (22) Ainsi la nature est conçue en tant qu'existence passive dont l'activité consiste en l'expression d'une matière ouverte vers son créateur et qui véhicule l'essence de ce même créateur. La nature exprime alors passivement, elle réfléchit les attributs dont Dieu l'a dotée. En outre, Gilson note qu'en parlant de la nature saint Thomas "nous a souvent dit qu'elle était un instrument de Dieu". (23) Ce qui signifie que Dieu se sert de la nature pour s'exprimer en tant qu'acte dans l'existence, c'est-à-dire qu'il transmet à la nature son essence sous forme d'intelligibilité. Cependant ces formes intelligibles n'y sont seulement contenues qu'en puissance, elles ont, nous l'avons vu, besoin de l'homme pour s'élever à la connaissance et donc aussi à Dieu. Ce qui signifie que la nature et la certitude sensible qu'elle engendre ne peuvent "agir" directement sur l'intelligence spirituelle, mais seulement à titre de condition instrumentale". (24) En d'autres mots, la

nature est une existence passive donc davantage réceptive, qui contient des formes intelligibles que l'homme peut saisir par l'activité de sa raison, la connaissance.

Ce qui signifie que l'être humain jouit de caractères ou plus précisément d'une identité, qui n'est pas assimilable à la nature. En fait, dans le thomisme l'homme possède une personnalité qui lui permet de se différencier de la nature et d'ainsi se servir de l'intelligibilité qu'elle contient à son profit. S'inscrit ainsi une distanciation entre l'homme et la nature qui opère d'une manière différente de chez les Grecs. Ceux-ci s'éloignèrent de la nature afin de la contempler; les chrétiens, de leur côté, partagent avec elle l'état de créature tout en s'en différenciant par une spécificité dont ne jouit pas la nature. De sorte que, homme et nature, tout en étant unis en essence par et dans le Dieu créateur, se séparent dans leur existence par leurs caractères spécifiques.

La nature possédant des formes intelligibles reçues de Dieu, les chrétiens ne peuvent plus, comme c'était le cas chez Aristote la concevoir en tant que miroir de l'homme. (25) Ce dernier doit désormais se soumettre à la vérité exprimée par et dans la nature. Cependant, si cette vérité s'impose à lui, ce n'est qu'à la manière d'un instrument, c'est-à-dire que pour être pleinement effective elle a besoin de l'acte d'intellection de l'homme. La nature

sert l'homme comme un instrument inépuisable qui lui révèle sans cesse l'essence divine. Ainsi l'homme jouit d'une autonomie et d'une place dans la création qui diffère de celle de la nature. Parmi les créatures, il est celui qui peut aller vers les autres créatures pour s'en servir afin d'atteindre Dieu. Épistémologiquement, est impliqué ici que le connu doit, pour être connu, être assimilé et reformulé sous un autre mode par le connaissant. (26) En outre, que l'homme en tant qu'être de raison jouissant d'une âme participe plus étroitement au divin et est, de ce fait, doué de volonté. Conséquemment, Dieu dont la volonté est un attribut ne peut utiliser l'homme comme il utilise la nature. Tout au plus peut-il être un collaborateur privilégié dont le devoir est précisément de collaborer à la réalisation de la volonté divine. Ce qui en termes chrétiens s'appelle : rendre grâce à Dieu.

Est donc aussi impliqué dans cette conception une éthique, c'est-à-dire une ligne de conduite imposée par l'état de créature divine et à laquelle l'homme doit se conformer. La condition passive et l'intériorité intelligible de la nature obligent l'homme à tendre vers elle pour se rapprocher de Dieu. Puisque la certitude sensible est source de connaissance, et que la connaissance rapproche l'homme de son créateur, l'homme a le devoir de pénétrer la nature du monde afin de saisir les formes

intelligibles réfléchissant Dieu. De plus, étant à la fois corps et âme, l'homme est à la fois solidaire et indépendant de la nature, ce qui l'oblige à se conformer à la nature tout en s'en distanciant. De sorte que, tout en faisant partie du monde, l'homme jouit d'une relative autonomie qui l'appelle à dominer le monde, non pas en faisant fi de lui, mais en s'en rendant maître. Il en résulte que la conduite humaine ne peut en aucun moment faire fi de la nature ni moins être passive. Constamment l'homme doit d'une part mâter son autonomie en se soumettant aux formes intelligibles inscrites dans la nature et d'autre part actualiser sa personnalité en étant celui qui actualise l'intelligibilité du monde. Tant et si bien que l'homme est en perpétuelle activité de conquête de lui-même et du monde. Dans ces conditions l'éthique en plus de structurer la conduite humaine vers Dieu, structure le rapport homme/nature par et dans une réalisation humaine des potentialités naturelles.

Remarquons que, dans la pensée thomiste, la maîtrise de la nature ne s'entend pas comme aujourd'hui. Elle demeure guidée par une finalité théologique, qui articule la domination de l'homme en confirmant sa spécificité de créature douée d'âme et faite à l'image de la puissance et de la liberté divines. Il n'en reste pas moins que l'homme doit constamment s'occuper à mettre en valeur et à dégager les

déterminations passives de la nature. "Le but de la vie humaine ne sera plus, comme pour les Grecs la pure contemplation, l'immobilité, l'affranchissement total de toute action" (27), il doit désormais tendre vers le bien en s'activant à le construire et à le réaliser. L'homme est donc appelé à "s'activer", à intervenir de façon pratique et rationnelle dans le monde.

Dès lors, non seulement la tâche de l'homme se trouve-t-elle changée, mais la signification du rapport homme/nature se trouve transformée. La nature se présente davantage comme quelque chose de malléable, de transformable que l'homme a pour mission de changer. Cependant cette activité n'a pas encore le sens de travail, ou d'activité économique, qu'elle aura dans la philosophie libérale. L'activité humaine est plutôt le moyen par lequel l'être humain tente de rejoindre et de connaître Dieu en se mettant en valeur, c'est-à-dire en réalisant les divers "talents" que Dieu lui a donnés, et en mettant en valeur le monde, en extrayant tout ce qu'il contient virtuellement. Mettre le monde en valeur n'est pas encore une tâche technique; il s'agit plutôt de réaliser le bien en rendant le monde conforme à la volonté divine. Le rapport homme/nature prend le sens d'une éthique par et dans laquelle s'actualise la tâche des enfants de Dieu de connaître le vrai en faisant le bien. De sorte que la connaissance du vrai, ou la science,

s'entremêle avec l'éthique; se confondent en un seul et même sens, activité humaine, connaissance, éthique, science, et réalisation du bien. Toutes s'articulent autour de la même finalité intrinsèque : réaliser la volonté divine ou ce qui revient au même, rendre grâce à Dieu. Comme le dirait Chevalier la connaissance du vrai et la réalisation du bien "passent par un connaturalité avec l'objet du jugement". (28) Toutes s'unissent dans une commune tendance ou téléologie, toutes s'articulent en vertu d'un seul et même pivot.

La tâche humaine de réaliser la grâce et, par extension, son salut, passe ainsi par une intégration de la connaissance et de la conduite humaine. L'homme qui connaît Dieu, l'homme qui se sert de la nature du monde pour atteindre Dieu, ne peut que faire le bien et donc sauver son âme. Car, l'homme qui dégage les formes intelligibles contenues dans la nature a le devoir de conformer sa conduite selon ce qu'il a ainsi acquis. De sorte qu'à la Révélation divine et à une morale de chasteté et de l'humilité, s'ajoute une éthique qui s'articule en fonction d'un devoir être. La téléologie chrétienne devient alors la pierre angulaire de la conduite et du devenir humain. Le bien n'est donc pas à contempler, il n'est pas donné a priori en totalité. Il doit s'acquérir par un constant effort de perfectionnement de sa connaissance de Dieu,

c'est-à-dire par une constante pénétration de la nature. Axée sur le parfait, ou le vrai, l'éthique présuppose une perfectibilité de l'homme et du monde donc une constante activité en vue de perfectionner, d'améliorer, de rendre plus vrai, plus conforme à son essence, ce qui est.

La dualité du monde, être/essence, fonde ainsi une éthique de l'activité et de la connaissance; plus l'intellection s'approche de l'essence divine, plus la connaissance sera parfaite et l'activité de l'être sera conforme à son essence, mieux le salut de l'homme sera assuré. C'est dans la nature que l'individu trouve la source et aussi les normes de sa conduite. En puisant dans la nature des formes intelligibles aptes à lui révéler la volonté divine, l'homme ne peut que conformer sa conduite aux enseignements et aux dictats qu'il en reçoit. Puisque les formes intelligibles réfléchissent la raison divine, s'y conformer, c'est aussi se conformer à la raison divine. La nature devient ainsi l'instance médiatrice entre l'homme et Dieu, une instance qui articule la créature à son créateur et qui l'oriente vers son principe de nécessité.

Une autre des conséquences du dogme de la création et de la nature contingente est l'importance que la pensée chrétienne accorde à la notion d'individu. Cette pensée, qui fait de l'homme une créature à part, en le dotant d'une âme, lui attribue aussi une personnalité. L'un, tout autant que

le multiple, se rapporte à Dieu de la même manière, c'est donc dire qu'il y a autant de divin dans l'un que dans le multiple. Par ailleurs, l'homme, doué d'une personnalité, est aussi doué d'un soi et d'une conscience qui fait de lui un être de volonté. Au contraire de la nature, son rapport à Dieu procède d'un acte de volonté. Or, chacun des enfants de Dieu est libre de se rapporter ou non à Dieu, c'est-à-dire que chacun des individus, des membres de la communauté humaine, est libre d'articuler sa conduite en fonction de la finalité divine. Ce qui implique que l'homme, bien que d'emblée enfant de Dieu parce que créature divine, est libre d'assurer son salut. Le salut de l'un n'assure pas le salut de l'autre et l'état de perdition de l'un n'entraîne pas toute la communauté aux enfers. De sorte que le rapport à Dieu et l'éthique du salut s'articulent sous le mode individuel. La notion individuel implique à la fois une liberté et une indépendance de chacun quant à sa conduite. Se conduit en fonction du vrai et du bien celui qui s'oriente vers Dieu, et puisque l'individu porte Dieu de la même manière que le multiple, sa réalisation devient aussi totale. Chaque créature acquiert alors une égalité par finalité, c'est-à-dire une égalité morale ou éthique. Chacun devient, dans une telle conception, également libre devant Dieu d'orienter sa conduite en adéquation avec sa finalité intrinsèque. La notion d'individualité se pose donc comme

une notion éthique, c'est-à-dire une catégorie morale par et dans laquelle l'être humain est appelé à devenir d'une part, responsable de son salut donc de sa conduite, d'autre part un agent de la volonté divine. À ce propos Chevalier remarque :

Cette haute notion de l'individualité, ou mieux de la personne humaine raisonnable et libre, suspendue à Dieu, en quête du souverain bien, commande la remarquable conception que saint Thomas se fait de la morale, considérée sous le triple aspect des fins, des valeurs de l'obligation et de la connaissance. (29)

Tout le domaine conjugué de la morale et de l'épistémologie se résume en l'individu. Alors, il revient à l'oeuvre seule de la personne humaine et de sa raison guidée par la finalité divine de juger, à la lumière des connaissances acquises, ce qui est à faire ou à ne pas faire pour réaliser l'adéquation entre le monde et la volonté divine. On comprend dès lors que le libre arbitre dont jouit l'individu consiste non pas à choisir sa fin mais à choisir les moyens les plus aptes à la réaliser selon notre nature. La substance de l'individu s'identifie alors à la fois à sa finalité intrinsèque et donc à sa liberté de juger. Pour affirmer que l'homme a en lui les lumières nécessaires pour se conduire, il n'y a qu'un pas, que franchira la Renaissance et la philosophie libérale.

4. Les conséquences socio-politiques du thomisme et de sa conception de la nature

Malgré le fait qu'il fut peu porté vers les choses politiques, l'existence irréductible et inconditionnée d'un Dieu libre et créateur avait déjà conduit saint Augustin à distinguer deux cités : une cité terrestre et une cité de Dieu. Ainsi la conception d'une nature contingente morcelait le caractère substantiel de l'antique cité des hellènes, fondé, nous l'avons vu, sur la conception d'une nature-substance. Située dans un monde contingent, la cité terrestre était en effet loin de posséder un caractère substantiel. Son unité et son importance étaient secondes et relatives à une communauté de foi. En effet, la cité augustinienne ne procède pas, comme chez les Grecs et les Romains, d'un droit civil acquis de naissance, dont jouissent tous les membres d'une entité socio-politique. Sans frontière physique, la cité terrestre d'Augustin est ouverte à tous ceux qui s'accordent à reconnaître le seul vrai Dieu. Il en résulte que la cité terrestre n'est qu'une cité contingente (qui pourrait très bien être autre ou ne pas être et dont l'existence est relative), dont l'existence n'est pas essentielle et dont l'ordre doit se soumettre aux normes de la cité véritable et nécessaire que constitue l'assemblée des fidèles chrétiens. Tout comme la nature,

l'existence de la cité terrestre est séparée de son essence : la cité de Dieu.

Sans adopter comme telle la théorie des deux cités, saint Thomas n'en gardera pas moins l'idée charnière, c'est-à-dire le caractère contingent et second de la société civile. Cependant, les choses seront chez lui beaucoup plus complexes que chez saint Augustin. (30)

Saint Thomas considère l'être humain comme une personne c'est-à-dire comme un individu jouissant d'une singularité et d'une volonté. La notion d'individu est déterminante et essentielle. Par ailleurs, la nature, même si elle est composée d'une multiplicité de corps, n'a pas cette forme d'individuation; son identité dépend entièrement des caractères qu'elle contient, elle n'est pas douée de volonté, que d'un mouvement présumé. Ainsi en sera-t-il pour la société. Elle aussi monde contingent, monde suspendu à une volonté transcendante, elle n'est pas une entité. Elle se présente d'abord et avant tout, selon le mot de de Lagarde, comme "une multitude organisée". (31) Ce qui veut dire qu'elle perd de son caractère substantiel, elle perd une identité qui fait d'elle une entité en elle-même. Elle ne possède plus les contours et l'unité qui la définissait dans la pensée grecque; elle est désormais multitude. De sorte que tout comme la nature, elle ne peut accéder à l'individuation, à la particularité. Elle ne réfléchit plus

l'universel pour le focaliser en un moment particulier. Elle s'estompe et s'efface derrière la substance humaine qu'elle n'articule plus.

Puisqu'elle est contingente, la société ne peut, par définition, contenir son propre principe de nécessité. Celui-ci lui provient d'une substance et d'une nécessité qui lui sont extérieures. Or, on le sait la substance et la nécessité ne peuvent que se rattacher à Dieu, l'Être total. De sorte que la cité terrestre trouve son principe de nécessité et sa substance, c'est-à-dire son ultime unité, en Dieu. Dieu constitue la substance autour de laquelle s'articule la multiplicité des rapports humains. Cependant Dieu n'est pas la cause de l'existence de la société. La société n'est pas une créature divine, mais un artefact humain. Comment, alors en étant un produit de l'être humain, la société peut-elle être aussi une créature divine?

Selon Georges de Lagarde (32), saint Thomas affirme que l'homme naît et vit en société. La société est en quelque sorte son milieu naturel. Puisqu'il en est ainsi, c'est donc qu'en plus d'être un milieu continu, la société réfléchit, comme c'est le cas pour l'être de nature, un caractère essentiel de la substance universelle. Or, ce caractère c'est l'ordre; la société réfléchit l'ordre divin. En ce sens, la société trouve un principe de nécessité lié à la raison divine, tout autant qu'à la

finalité humaine. Si bien que, même si elle n'est pas substantielle, la société recèle un principe de nécessité qu'elle détient du divin et qui oblige une certaine dépendance humaine envers elle. L'homme a besoin de la société en vertu d'un principe de nécessité qu'elle tient de Dieu. De sorte que son principe d'ordre, s'il n'empêche pas qu'elle soit secondaire, lui impute une nécessité que même les libéraux auront peine à réfuter.

Cependant, étant donné qu'elle n'est pas substance, la société ne peut s'imposer à l'individu à la manière des Grecs; elle ne peut déterminer la quête humaine du bien. Elle répond plutôt à un besoin humain. Il en résulte que, si elle n'existe pas pour elle-même, la société peut très bien exister pour l'homme. De sorte que son principe de nécessité fait d'elle, à l'instar de la nature, un instrument divin à la mesure de l'homme et dont l'homme peut très bien se servir pour, par exemple, assurer l'ordre terrestre et donc créer un milieu propice à la poursuite de la réalisation de l'humanité ou, ce qui revient au même, de la volonté divine. D'ailleurs comme le remarque de Lagarde, en suivant la pensée de saint Thomas :

Il faut d'innombrable individus humains pour réaliser l'espace humain. L'ordre (social) a pour mission d'orienter vers une unité supérieure cette multiplicité de créatures singulières. (33)

En partie redevable à Dieu, la société, tout comme la nature, se trouve être non-substantielle, mais nécessaire. Ce qui, à l'instar de la nature fait d'elle un instrument au service de l'homme. Ainsi la société se trouve à perdre son caractère d'entité globale et déterminante, qu'elle avait chez les Grecs, au profit d'un caractère instrumental. Elle est le moyen par lequel l'humain se réalise en tant qu'entité et donc qu'il actualise la volonté divine. En ce sens elle est en adéquation avec l'éthique de l'homme qui cherche son vrai bien en orientant sa marche vers Dieu par le libre choix des moyens les plus aptes à l'aider à rejoindre son essence. Tout comme le caractère de créature de l'homme l'oblige à chercher son bien dans une activité impliquant la compréhension de la nature, le caractère social de l'homme l'oblige à modeler sa conduite en fonction de l'ordre social. De la même façon, dans leur domaine respectif, nature et société sont des instruments qui permettent à l'homme d'atteindre Dieu plus près que tout autre créature.

De cette conception axée sur un Dieu créateur et une nature contingente, découle une articulation des rapports humains avec Dieu qui aura d'importantes conséquences en matière sociale. La conception thomiste suppose l'acceptation de la transcendance de Dieu. Toutefois rien n'empêche l'homme, créé à son image, d'entretenir avec Lui

des rapports exclusifs et personnels. (34) Le Dieu chrétien est en effet le créateur et le sauveur d'individus humains jouissant d'une personnalité intrinsèque. Il en découle que "la Providence divine, et par conséquent l'ordre universel, ne saisit pas seulement les individus à travers l'espèce, mais également comme individu". (35) De sorte que la personne humaine peut s'adresser directement à Dieu, sans nécessairement se soumettre à l'ordre social. Encore une fois, ce dernier lui sert davantage d'instrument que de rapport nécessaire. Ainsi, la personne humaine reçoit la confirmation de sa position privilégiée parmi les créatures. N'oublions pas que l'être humain participe à l'attribut divin de substance. Ainsi la société, si elle est une "multitude organisée", c'est une multitude de substances qu'elle regroupe, car, rappelle de Lagarde, "les êtres individuels groupés en société sont doués d'une véritable personnalité". (36) Or, cette personnalité qui les différencie des choses et qui est en quelque sorte le principe de vie chez l'homme, ils la tiennent de la raison qui fait d'eux des êtres capables de connaître Dieu et de se rendre maître à la fois du monde et de leur propre conduite. Aussi faut-il comprendre que dans la société thomiste, les hommes sont autonomes, non pas en tant qu'éléments participant ou adhérant à une loi vraie et universelle, mais parce qu'ils jouissent d'une liberté qui

fait d'eux des personnes c'est-à-dire des êtres de raison, donc des êtres qui véhiculent la cohérence universelle. Non seulement l'homme jouit-il d'une liberté vis-à-vis son créateur, en pouvant choisir les moyens qui le conduisent à celui-ci, mais d'une autonomie, c'est-à-dire d'une singularité qui participe à l'ordre universel donc qui fait de lui un être qui, sans être total, participe intrinsèquement à la totalité. La raison humaine, en quelque sorte réplique de la raison divine, intègre l'homme, plus immédiatement que ne l'est la nature, sous un mode divin. C'est ainsi que l'homme peut très bien faire fi de la société pour atteindre son Dieu. La croyance aux vérités révélées continuent, en effet, de fournir une garantie de salut, qui est une assurance d'ordre et une affaire individuelle dont chacun a la pleine responsabilité. Ce qui entraîne la non nécessité de la société; le social se désarticule en tant que fondement et substance de la recherche du vrai et de la réalisation du bonheur et de la finalité humaine.

5. Conclusion

Avec saint Thomas, la révélation chrétienne s'adapte au cadre rationnel introduit par l'aristotélisme. Cependant, tout en empruntant à la pensée antique, la pensée chrétienne

n'aura pas, de la nature, le même entendement. Tout en continuant d'osciller entre une nature organique (ensemble de choses) et une nature inorganique (principe d'activité), elle ne la cerne pas sous la même catégorie. Oeuvre de Dieu, elle perd son antique attribut de substance et est désormais contingente, c'est-à-dire qu'elle se présente sous le mode exclusif, donc non essentiel, de l'être. La dualité organique/inorganique est accrue par la dualité être/essence qui gouverne le monde chrétien. Celui-ci se voit désormais scindé en monde matériel, monde des choses et en monde spirituel, monde de la vie, de l'éternité et de la vérité.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas parvient, en partie, à nuancer la surdétermination de l'extra-mondanité en matière épistémologique et morale, en accordant à la connaissance rationnelle la capacité d'atteindre le vrai, même si elle demeure à l'échelle humaine. Ce qui implique que la nature cesse d'être conçue exclusivement comme un monde altérable, mobile, voire irréel. Elle devient digne d'observation humaine en ce qu'elle est douée d'intelligibilité et est donc en mesure de fournir un moyen d'atteindre Dieu. Désormais instrument, la nature acquerrait, malgré sa contingence, une réalité dont elle ne bénéficiait pas dans le néo-platonisme augustinien.

Malgré ce remarquable gain, la conception thomiste de la nature n'aura pas de conséquence immédiate sur la pensée.

Cet acquis ne se présente, en effet, pas tout de suite dans sa pleine signification; la liberté qu'il peut engendrer sera beaucoup plus claire pour l'homme d'après Renaissance et pour celui qui entre de plain pied dans une nouvelle vision du monde fondée sur l'homme. Il faudra attendre le XVII^e siècle pour que cette nouvelle conception de la nature produise vraiment ses fruits. En attendant, l'homme se découvre comme centre et essaie de saisir son identité, cette personnalité qui le caractérise. De plus en plus conscient de sa position unique au sein de la création, il cherche à imiter les attributs de son créateur; en particulier la liberté et l'omnipotence.

Car l'idée neuve et déterminante apportée par le thomisme était la place de choix que l'homme et sa personnalité occupaient par rapport à la nature. À cet égard, Lenoble nous rappelle,

L'homme, disait le christianisme n'est pas situé dans la nature comme un élément dans son ensemble; il n'a pas sa place en elle comme les choses ont leur place; il est transcendant au monde physique, il n'appartient pas à la nature, mais à la grâce qui est surnaturelle; et par conséquent si on veut à toute force lui trouver une place, il n'en a qu'une, la première, à condition de préciser aussitôt qu'il n'est pas né de la nature et qu'il n'est pas fait pour y rester. (37)

Cette conception a pour conséquence pratique d'engendrer une vision de la société axée sur sa non essentialité. Autant l'homme n'est pas dans la nature,

autant la société ne constitue pas un ensemble dans lequel l'homme doit nécessairement s'inscrire. La société, en tant qu'entité globale, est plutôt conçue en tant qu'une assemblée de fidèles partageant une même foi et qui se regroupe en vue de réaliser un intérêt bien individuel, leur salut personnel. (38)

Toutefois ce n'est pas la conséquence majeure engendrée par l'idée de transcendance de l'homme. Cette conception fait aussi naître chez l'humain un sentiment d'exclusivité. Ne prenant plus place au sein d'une nature et d'une société substantielles, l'homme sera dès les débuts de la Renaissance en mesure de revendiquer une destinée propre, c'est-à-dire une relative, pour ne pas dire une pleine, indépendance vis-à-vis de la nature et de la société. Si par cette liberté nouvelle, il évite abstraitement les déterminismes de la nature, il ne parvient pas encore à les surmonter concrètement. En d'autres termes l'homme ne pense pas encore à transformer la nature à l'image de sa propre personne. Cependant, le grain est semé, il ne sera plus long que sa raison se fera d'abord et avant tout technicienne et son éthique s'axera sur le travail. En attendant, il est trop occupé à chercher en lui-même l'ordre universel qu'il attribuait autrefois à la nature, En découlera néanmoins l'effritement de la mentalité médiévale. À l'idéal médiéval d'un univers centré sur Dieu, se substituera peu à peu celui

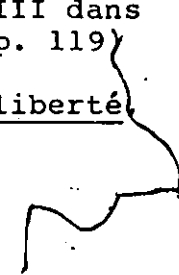
d'un univers centré sur l'homme; un lent mouvement de laïcisation fut ainsi entamé.

L'élément charnière du mouvement est la découverte d'une liberté entendue comme une autonomie, voire une indépendance de l'homme à l'égard de la nature. La révélation chrétienne y a largement contribué en reconnaissant à l'homme une importance capitale. Elle se trouve ainsi à affirmer implicitement le primat de l'anthropologie quant à la constitution de la réalité sensible. L'ordre de la nature du monde ne peut plus être un facteur déterminant. Passive, ensemble de choses données, la nature se pose face à l'homme à la manière d'un décor, d'un arrière fond sur lequel l'être humain se dessine une identité. Cette primauté de l'humain est entièrement inspirée par l'initiative divine de la création. Cette initiative signifie que le monde doit son existence à la volonté d'un Dieu omnipotent et omnipuisant. Or, l'homme fait à l'image de Dieu ne peut qu'être fait à l'image de cette liberté infinie. Comme dit Gusdorf : "la liberté de l'homme fait écho à la liberté de Dieu". (39) Cependant, cette liberté sera pour l'homme plus qu'un attribut; substrat éthique (elle fonde la liberté du choix des moyens conduisant à Dieu), elle sera alors vue comme une vertu essentielle grâce à laquelle l'homme peut structurer sa conduite en vue de la réalisation du bien. La liberté prend alors une signification que le libéralisme conduira à des frontières inégalées.

Notes de renvoi

1. Jacques Chevalier, Histoire de la pensée, Tome II, Pensée chrétienne, Paris, éd. Flammarion, 1955; p. 16.
2. Jean-Marie Aubert, Philosophie de la nature, propédeutique à la vision chrétienne du monde, Paris, éd. Beauchesnes et ses fils, 1965; p. 72-73.
3. Etienne Gilson, La philosophie au moyen-âge, Tome I, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976; p. 337.
4. Ibidem, p. 342.
5. Ibid, p. 343.
6. J. Chevalier, op. cit., p. 306.
7. Ibidem, p. 309.
8. Ibid, p. 288.
9. Etienne Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1932; Tome I, p. 57.
10. E. Gilson, La philo au M.A., op. cit.; Tome II, p. 529.
11. Gilson souligne que "lorsqu'on parle du Dieu d'Aristote pour le comparer au Dieu chrétien, on entend parler du moteur immobile, séparé, acte pur, pensée de la pensée, qu'il a décrit dans un texte célèbre de la Physique (...) le premier moteur immobile est loin d'occuper, dans le monde d'Aristote, la place unique réservée au Dieu de la Bible dans le monde judéo-chrétien" in L'esprit de la philo. méd., op. cit., Tome I, pp. 46 à 50
12. L'idée de création est une idée spécifiquement juive que la pensée chrétienne emprunte par l'entremise des textes de la Bible. Cette idée est fondamentale et même déterminante dans la pensée chrétienne. Cette idée de création différencie essentiellement et nécessairement la pensée chrétienne de la pensée grecque, et produit une conception de la nature et du monde sensible radicalement différente. Lire à ce sujet : Claude Tremontant, Essai sur la pensée hébraïque, éd. du Cerf, 1953.
13. Georges de Lagarde, La naissance de l'esprit laïc au

- déclin du moyen-âge, Tome II, secteur social de la scolastique, Louvain, éd. Nouwelaerts; p. 53.
14. Gilson, l'Esprit (...), Tome I, op. cit., p. 56.
 15. Ibidem, p. 57.
 16. Ibid, p. 67.
 17. Ibid., p. 71.
 18. Ibid., p. 345.
 19. Ibid., p. 75.
 20. Cité in Histoire de la philosophie, Tome I, Encyclopédie de la Pléiade, Bruges, Gallimard, 1969; p. 1416.
 21. D'ailleurs même dans sa manière de prouver Dieu, saint Thomas "partira de constatations empiriques d'êtres incapables de se fonder eux-mêmes pour passer à un être absolu, seul capable d'en rendre raison". Pléiade, Tome II 1419; Il en découle l'importance fondamentale du principe de causalité et de la catégorie de relation dans la logique. Voir De ente et essentia, et les Sommes.
 22. Voir à ce sujet l'analyse de Jacques Chevalier, op. cit., Tome II, p. 335-338.
 23. Gilson, op. cit., p. 364.
 24. J. Chevalier, op. cit., p. 347.
 25. Voir à ce sujet : Jean-Marie Aubert, op. cit. pp. 23 à 69.
 26. J. Chevalier, op. cit., p. 320 à 338.
 27. Ibidem, p. 339.
 28. Ibid.
 29. Ibid., p. 350.
 30. En ce qui concerne la sociologie thomiste, nous nous basons essentiellement sur le texte de Georges de Lagarde, op. cit., pp. 51 à 85.

31. Ibidem, p. 52.
 32. Ibid.
 33. Ibid., p. 59.
 34. Saint Thomas, Summa contra gentiles.
 35. G. de Lagarde, op. cit., p. 55.
 36. Ibidem, p. 74.
 37. Robert Lenoble, Esquisse d'une histoire d'une idée de Nature, Paris, ed. Albin Michel, 1969; p. 21.
 38. Cette position est beaucoup plus forte et claire chez saint Bonaventure que chez saint Thomas; il est bon de se souvenir que la pensée de Bonaventure est aussi déterminante en matière de chrétienté que celle de saint Thomas. Rappelons-nous le mot de Léon XIII dans son Encyclique. (À ce sujet voir notre texte p. 119)
 39. Georges Gusdorf, Signification humaine de la liberté, Paris, ed. Payot, 1962; p. 84.
- 
- 

CHAPITRE III

L'apport de la Renaissance

Le mécanisme et ses suites (1)

Le dogme de la création, associé à la philosophie aristotélicienne, a donc des conséquences fondamentales pour la pensée humaine. D'abord, il donne une nature contingente, dont l'existence n'est pas soutenue par un principe de nécessité qui lui soit propre. Au contraire, celle-ci ne fait que réfléchir ou contenir (passivement) le principe de nécessité qui transcende le monde tout en lui servant de substrat. Cette conception d'une nature contingente a pour conséquence immédiate la relative existence du monde sensible autant que la non-fixité de sa forme d'être. Ce qui d'une part le suppose perfectible donc riche de potentialités et ce qui, d'autre part implique que "Pour un chrétien, la nature n'est pas éternelle : Dieu l'a jetée quand il a voulu et il l'escamotera au dernier jour comme un immense décor." (2) Cependant la contingence de la nature a aussi des conséquences épistémologiques. Elle suppose en effet que le monde sensible soit connaissable, parce que riche du divin. La nature du monde sensible sert alors

d'instrument de connaissance, de moyen propice pour atteindre Dieu. Elle fait ainsi l'objet d'une observation attentive de l'homme qui veut assurer son salut et rendre grâce à Dieu. Le rapport homme/nature ne s'établit donc plus, comme c'était le cas dans la pensée hellénique, dans des spéculations abstraites par et dans lesquelles l'homme tente de dégager les causes premières de l'existence du monde. Le rapport est en quelque sorte beaucoup plus direct, il s'établit grâce à la certitude sensible acquise par et dans l'observation des phénomènes concrets. Cependant là ne s'arrêtent pas les conséquences de la synthèse thomiste. En fondant le monde sur l'existence d'un Dieu créateur et en redonnant au sensible sa part de réel, elle se trouve, par voies de conséquences, à doter l'homme d'une liberté nouvelle. Nouvelle parce qu'elle ne sera plus définie à la manière grecque, soit en termes d'appartenance et d'adhésion à la substance universelle. Elle sera plutôt définie comme la consistance humaine, c'est-à-dire en termes d'autonomie relative et de capacité. Aussi, la philosophie de la Renaissance, qui suit la philosophie médiévale, affirme-t-elle la prédominance humaine. (3)

1. La liberté découverte

Homme foncièrement religieux, l'homme médiéval commence

par conquérir sa liberté par rapport à Dieu et aux institutions religieuses. D'abord des penseurs tels Boèce de Dacie, Siger de Brabant et Marsile de Padoue tentent d'affranchir le pouvoir matériel de l'empire du spirituel et surtout de l'Eglise. Puis on trouve chez des auteurs tels Nicolas de Cues, une affirmation de la spécificité du domaine humain ainsi que de la pensée humaine elle-même. Il en découle que "dans les bornes d'un domaine restreint, l'homme est l'ouvrier d'une certitude qui lui appartient et qu'il contrôle parfaitement". (4) En outre, la Réforme, qui consiste en une critique de l'institution religieuse, met l'accent sur le rapport individuel et personnel que l'homme doit entretenir avec Dieu. S'il est libre de son salut, il devrait aussi l'être des moyens de l'obtenir. En conséquence de quoi, l'institution religieuse (l'Eglise) voit son importance et son pouvoir décroître. De cette façon l'homme a acquis une liberté de conscience qui s'exprime par une possibilité de libre examen et donc du droit de juger soi-même du bien fondé de ses propres actions. Chacun pouvant désormais lire seul les Saintes Ecritures, le rôle du clergé se fait moins déterminant. Si bien que seules la Parole divine et la droite raison de l'individu se posent en tant que guides de sa conduite. Ainsi, l'homme a acquis une liberté de conscience qui s'exprime par une possibilité de juger soi-même du bien-fondé de ses propres actions. La

Liberté se pose dès lors en tant qu'exigence fondamentale de la vie religieuse ainsi que de l'éthique en général.

Au plan de la vérité, le courant inspiré par l'averroïsme met en lumière la distinction des domaines sur lesquelles se posent la foi et la raison. La thèse de la double vérité permettra l'élaboration d'une doctrine spirituelle basée sur la Révélation et d'une pensée recelant une vérité strictement humaine, fondée sur la liberté et la raison de l'homme. Le fait est non négligeable car

à partir du moment où l'on se permet de confronter la Révélation chrétienne avec un autre enseignement, il est clair que l'on a échappé à l'affirmation absolue d'une seule vérité faisant autorité à tout jamais. (5)

L'homme se voit désormais en mesure de construire une connaissance et une vérité qui lui appartiennent en propre et qui ne sont redevables qu'à son intelligence et son effort de comprendre le monde.

C'est ainsi que, peu à peu, la pensée "renaissante" dissout la conception qui figeait l'univers médiéval dans une subordination au Dieu créateur. Alors qu'au Moyen Âge toute lumière provenait de Dieu, la liberté, découverte en tant qu'attribut humain, montre à l'homme qu'il peut lui-même éclairer le monde par son entendement et sa raison. L'homme porte en lui une capacité à se réaliser, à élaborer un environnement conforme à son identité. Il porte, tout comme le divin, une vérité; sa vérité. À la manière de

Gusdorf on peut dire que "la vérité ne doit pas être cherchée dans l'affairement extérieur; elle siège dans l'intimité de l'homme". (6) Ainsi l'homme trouve en lui-même une identité, une vérité qui est aussi une liberté. La liberté constitue, dès lors, la vérité de l'homme; l'homme vrai est celui qui est libre. Comme la vérité est encore une valeur, voire une finalité, mais que cette valeur est désormais la définition même du contenu humain, l'homme devient une valeur, une finalité. Il se pose comme ce qui doit être d'abord et avant tout actualisé, réalisé, affirmé. Il trouve en lui-même une réalité qui constitue la vérité de l'homme. À ce sujet Gusdorf parle longuement de Pétrarque racontant l'expérience de l'ascension du Mont Ventoux. "Son histoire, nous dit-il, au lieu de s'ordonner en fonction de l'histoire sainte, est l'histoire d'un homme qui s'efforce de faire face humainement à l'aventure humaine." (7) Ainsi, tout en continuant d'être suspendue à un Dieu créateur, la personne s'appartient à elle-même, elle a un devenir et une finalité qui lui sont propres. De ce fait, la personne, le contenu humain, se trouve laïcisé, c'est-à-dire qu'elle a une réalité dégagée et extérieure au constant contrôle divin. Libéré, l'homme se retrouve seul, face à lui-même et devient une fin pour lui-même mais surtout le moteur de cette fin. Il n'a plus besoin, à l'instar du lys des champs, d'être pris en charge par Dieu.

La tâche lui incombe de voir à son propre accomplissement. Sa finalité intrinsèque (la liberté) l'appelle à la responsabilité de sa personne, de sa vie et de son bonheur. La liberté le pousse désormais à agir, à faire, à organiser le monde.

Cette émancipation sera vécue dans un anthropomorphisme où l'homme se pose comme la figure centrale d'un monde fait à sa mesure. C'est pourquoi cette découverte d'un soi différent et libre n'entraîne pas un repli de l'homme sur lui-même; il ne devient donc pas un être passif occupé à s'introspecter. Bien au contraire. Le dogme de la création l'ayant doté d'une nature particulière le rendant apte à réaliser les finalités que Dieu a inscrites en lui et dans le monde, l'homme est d'abord et avant tout un être d'activité. Il est celui qui peut, celui qui connaît, celui qui transforme le monde de telle sorte qu'il soit pour lui un instrument de réalisation. Certes cette activité a d'abord une finalité spirituelle qui peut sembler en contradiction avec ce nouvel homme essentiellement situé dans le temps et l'espace. Cependant l'autonomie découverte trouvera en ce principe d'activité la médiation qui lui permettra de s'actualiser. Liberté et activité se conjuguent alors dans la commune finalité de réalisation de l'homme en tant qu'homme: De sorte que l'autonomie ou la liberté qui définit l'homme de la Renaissance est une liberté d'action,

c'est-à-dire une liberté éthique à l'égard du monde sensible et du Dieu transcendant. L'être humain peut désormais modeler sa conduite en fonction de ses propres aspirations et surtout en fonction de son caractère essentiel : la liberté. L'homme de l'époque médiévale qui était une créature privilégiée parmi les créatures devait se rendre maître du monde; or la Renaissance entendra cette maîtrise et ce privilège d'une façon nouvelle. Situé dans le temps et l'espace d'un univers matériel, l'homme doit donc matérialiser sa liberté ou sa capacité à se rendre maître du monde. Aussi la liberté découverte s'ouvre-t-elle sur une activité concrète par et dans laquelle l'homme actualise son identité en s'affairant à marquer le monde de son empreinte. En d'autres mots, comme le dit admirablement Gusdorf : "Cette liberté de soi à soi est liberté d'"essai" et d'entreprise. L'homme est désormais ce qu'il devient, ce qu'il se fait." (8)

Cependant cette activité de liberté ne se fera pas à l'exclusion totale de Dieu. L'homme en se découvrant libre et en se posant comme maître du monde sensible ne devient pas pour autant d'emblée un athée. En fait c'est le rapport de l'homme à Dieu qui se transforme. Ce rapport change en ce sens que le déploiement de la vertu de liberté s'articule dans la perspective d'une coopération à l'oeuvre divine. Dieu continue de servir de référence à l'homme, mais au lieu

de le poser seulement en terme de finalité, Dieu devient un modèle dont l'homme cherche à imiter l'initiative première : la création. Aussi la liberté de l'homme de la Renaissance émerge-t-elle en activité axée sur le faire, le construire et le produire. L'homme cherche par et dans l'action et la réalisation de choses concrètes à se rendre maître du monde en actualisant ses caractères spécifiques.

En fait,

tout se passe comme si l'homme ayant conquis sur le droit théorique à la liberté se trouvait aussitôt contraint de mettre cette liberté en pratique et d'en faire un principe d'ordre dans le monde. (9)

2.1. Nouvelle relation à la nature

En modifiant sa relation à Dieu par la conquête d'une personnalité libre, l'homme modifie du même coup sa relation à la nature. Fort des préceptes chrétiens et surtout d'une conscience de soi, il cherchera désormais à marquer le monde de son empreinte en considérant la nature du monde sensible comme quelque chose de tangible qui se pose devant lui. Prenant appui sur lui-même, l'homme se lance dans une observation, voire une conquête de la nature du monde sensible. C'est là l'expression d'un esprit nouveau qui conditionnera toute l'époque moderne; l'homme et la nature entreprennent un nouveau type de dialogue. Complètement désacralisée, la nature sera envisagée sous l'angle nouveau

d'une compréhension de ses propriétés mathématiques. Par la médiation de la quantité ou de la mathématisation des caractères constitutifs du monde sensible, l'homme tente d'objectiver la nature, de prendre du recul par rapport à elle, et par là trouver une affirmation de sa liberté découverte. L'épistémologie devient un moyen de se rendre à la fois libre et maître de la nature. Ce qui veut dire que seulement posée devant l'homme depuis l'époque médiévale, la nature fera, à la Renaissance, partie d'un rapport par et dans lequel l'homme s'affirme en connaissant le monde. De sorte que, les grandes découvertes en géographie, en astronomie et en technologie suivent l'éveil de la liberté humaine et la transformation du rapport homme/nature qui passe désormais par la quantité (au lieu de l'ancestrale qualité aristotélicienne).

Après les théologiens et les pères de l'Eglise, un nouveau type d'homme se fait jour : le savant. Celui-ci est uniquement préoccupé de connaître le monde qui l'entoure et de systématiser cette connaissance. Il faut cependant remarquer que ce savant n'est pas encore le détenteur d'une connaissance positive comparable à celle qui verra le jour aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

Un mot, mieux que tous les autres, caractérise le savoir renaissant, le mot magie. Le savant est celui qui détient un secret de sagesse et de puissance ce qui lui permet de dominer la nature et de s'affirmer parmi les hommes. (10)

Quoi qu'il en soit, une science est en formation et plus que jamais la raison humaine est considérée apte à livrer les "secrets" de la nature. La science conjuguée à la raison permettra à l'homme de comprendre le monde selon sa subjectivité tout en se rendant aux lois et au mécanisme intrinsèque à l'ordre naturel.

Désormais délivré de la spéculation aristotélicienne qui interprétait la nature en catégories qualitatives, l'homme doit articuler sa subjectivité et sa raison aux lois et à l'espace-temps du monde sensible. La nature n'est donc plus le miroir de l'homme; elle possède une structure, un ordre qui lui sont propres et avec lesquels l'intelligence et la liberté humaines doivent composer. Tout en se découvrant une liberté, l'homme découvre aussi l'autonomie du monde sensible qui recèle une structure qu'il doit connaître s'il veut vraiment faire de la nature de ce monde un instrument approprié à sa propre personnalité.

Ainsi l'homme et la nature entrent dans un rapport où la nature, loin d'être piécée, prend place devant l'homme tel un objet nécessaire à la connaissance et à l'actualisation de la liberté humaine. La nature devient dès lors le point de focalisation des efforts humains autant dans le domaine de la connaissance et le domaine des réalisations pratiques et socio-culturelles. L'homme trouve dans la nature l'objet, par et dans lequel il peut actualiser ses propres

déterminations, ses caractères spécifiques.

De sorte que du point de vue de l'épistémologie l'homme entretient avec la nature un rapport médiatisé par la mathématique ou la quantité. Quant au point de vue éthique, c'est-à-dire au point de vue de la réalisation de soi, la nature devient la médiation entre l'homme virtuel et l'homme achevé. C'est en effet par et dans la nature que l'homme en arrive à se repousser de soi, c'est-à-dire à se délivrer de son immédiate présence à lui-même et à épanouir sa personnalité ou sa liberté. Ainsi, le rapport à la nature devient-il essentiel; en particulier la connaissance de la nature car c'est grâce à elle que l'homme en arrive à sortir de lui-même et à se soumettre le monde. Toute la conduite humaine et la réalisation de l'être humain seront stimulées, conditionnées et marquées par la nécessité de ce rapport. L'homme ne peut plus faire fi de la nature; l'expression de sa propre liberté se rattache à l'existence de la nature.

La liberté d'être, la liberté de culte s'ouvrent ainsi sur une capacité et une volonté d'être et de faire qui passent par un rapport à la nature médiatisé par et dans une connaissance de celle-ci. La transformation du monde ne s'opère désormais plus en fonction de la finalité divine, mais selon l'identité proprement humaine qui émerge du rapport à la nature.

2.2. Nouvel esprit scientifique

Il n'est donc pas excessif de dire que la vision renaissante de la nature dépend de la liberté découverte en tant qu'identité proprement humaine et qu'elle est jumelée à l'élaboration d'une pensée scientifique marquée par un morcellement de la vérité (conséquence de l'averroïsme latin). Cependant là ne s'arrête pas le morcellement; marquée par la mathématique, l'observation de la nature s'opère par et dans une science qui désintègre la totalité du monde en une infinité de parties dont chacune est en elle-même un élément de vérité. Ce sera d'abord le domaine de l'astronomie qui sera tributaire de cette nouvelle attitude. (11)

Cette science sera une des premières à rejeter les thèses aristotéliciennes concernant la perfection du mouvement des astres et l'hétérogénéité des mondes céleste et terrestre. Dès le XVIème siècle, Nicolas de Cues s'attaque à l'antique représentation du monde, il substitue au cosmos fini d'Aristote un univers illimité. (12) Un peu plus tard, Nicolas Copernic (13) ébranle fortement la vision aristotélicienne d'un monde divisé en une partie céleste et une partie terrestre, en posant une fois pour toutes l'homogénéité du monde. Le monde terrestre n'est plus opposé au monde céleste, tous deux font partie d'un seul et même univers.

Cette thèse le conduit à reviser le mouvement des astres; le soleil devient le centre, et la terre est ramenée au rang de planète tournant à la fois sur elle-même et autour du soleil. Cependant, bien que son système accusait une désinvolture par rapport à la tradition

il bousculait les traditions en s'appuyant sur ces mêmes traditions; il invoquait des précédents antiques et d'ailleurs ne fournissait pas de véritables preuves de ce qu'il avançait. (14)

Malgré tout Copernic fut un galon marquant de la pensée moderne. Chevalier résume ainsi son apport essentiel :

l'oeuvre géniale de Copernic consiste dans la démonstration mathématique qu'avec son hypothèse les phénomènes nous apparaissent absolument tels que la perception nous les montre, mais que l'hypothèse donne de cette apparence une explication beaucoup plus simple que l'on admet (comme dans le système des sphères et des épicycles) que les objets de la perception se meuvent réellement. (De revolutionibus, I, 5, 8)
Discernement du signe et de la chose, de l'apparence sensible et de l'existence réelle qui est à la base de toute connaissance scientifique vraie, et que reprendra Galilée en montrant que, ce que nous connaissons péniblement par le discours (con discorsi) la Divinité le connaît par simple intuition. (15)

Ainsi, avec Copernic, la connaissance scientifique doit viser la chose mais par et dans l'élaboration d'un savoir et d'un discours érigés grâce aux signes que nous livre la chose. La science moderne est alors appelée à se fonder sur l'élaboration d'un discours et d'un savoir qui à force de précision et d'approfondissement, est à même de faire

émerger la connaissance. De sorte que la connaissance doit désormais venir au prix d'efforts, d'accumulations d'observations et d'hypothèses; elle ne peut plus surgir d'une intuition de l'intelligence qu'organise ensuite une raison spéculative. Cependant malgré ce gigantesque apport, Copernic n'était pas véritablement parvenu à désacraliser le cosmos et à rompre avec la vision astobiologique.

Quant à Tycho Brahé qui eut le mérite d'une observation attentive de la lumière et du mouvement des astres, il n'eut pas celui de remettre en question l'ordonnance général du cosmos tel que conçu dans la connaissance antique. Même Kepler, qui étudia le mouvement des planètes jusqu'à en expliquer mathématiquement le mécanisme, ne rompit jamais vraiment avec la mentalité astrobiologique. Toutefois, sa découverte du mouvement elliptique des orbites planétaires sapa à jamais l'antique thèse d'un mouvement circulaire et parfait, le seul qui pouvait convenir à un monde céleste incorruptible. Cette découverte affermit l'idée d'un univers homogène et muable.

Francis Bacon, de son côté, chercha manifestement à rompre une fois pour toute avec la tradition aristotélicienne et la scolastique en proposant une classification des êtres, basée sur la distinction des facultés de l'âme. Il mit aussi au point une méthode inductive expérimentale qui refusait l'empirisme spontané et le rationalisme

abstrait. Selon lui, la connaissance se définit plutôt par la recherche des causes naturelles des faits. Avec lui la science atteint un autre point culminant dans la réforme des anciennes structures de pensée. Les nouvelles structures doivent désormais correspondre avec le nouvel espace mental que l'homme s'est découvert en se découvrant libre. L'homme, grâce à la connaissance et au savoir scientifique qui la sous-tend, doit s'imposer sur la nature afin de fonder concrètement sa liberté. À l'espace mental découvert, devra répondre un espace physique édifié au sein même du monde sensible.

De tous les pères de la pensée moderne, Galilée fut celui qui formula ses découvertes avec le plus de rigueur. D'abord, puisque l'observation était le substrat de la science et par conséquent de la connaissance véritable, il introduisit l'emploi d'instruments d'observation standards; ce qui acheva définitivement les prétentions de la raison spéculative. Ensuite, il a montré que les astres étaient capables de se mouvoir d'eux-mêmes et que leur mouvement était pas la cause d'un souffle divin qui les traversait et les animait. Pour Galilée, le mouvement

était un état des corps aussi naturel que le repos. Ce n'était donc plus la passage de la puissance à l'acte exigeant une cause efficiente et au bout de la chaîne, un Premier moteur. (16)

Comme le relate Gusdorf dans les trois tomes qu'il consacre à la révolution galiléenne (17), Galilée constitue l'un des remparts essentiels dénotant le changement de l'attitude humaine et de la réforme épistémologique qui marquent la Renaissance. Son grand mérite est d'avoir été le premier à entrer de plain pied dans l'ère moderne. Alors que Copernic, Tycho Brahé et Kepler font progresser le savoir, Galilée est celui qui s'émancipe pleinement des traditions en abandonnant, une fois pour toute, le domaine des hypothèses mythiques. Le monde qu'il étudie n'est pas tiré d'un songe, mais d'une observation éveillée, consciente, et quantifiée, donc vérifiable. Ses thèses procèdent d'une démythification (du cosmos et du monde matériel) un peu analogue à celle opérée par la pensée ionienne, mais qui va beaucoup plus loin en ce qu'elle désacralise les assises du domaine épistémologique ainsi que le mode de la raison. (18) Le champ de connaissance de l'homme est désormais celui que délimite l'observation et qu'organise le savoir ou la science.

Galilée a le mérite immense d'avoir eu le courage d'utiliser un artefact humain (on lui doit l'invention de la lunette astronomique) pour scruter l'insondable et parfaite voûte céleste. Le geste est d'ailleurs si hardi, que la lecture du ciel qu'il en tire impose aussitôt un nouveau mode de connaissance, une nouvelle vision de la nature et

surtout, une nouvelle vérité. L'évidence sensible tant prônée par saint Thomas reçoit ses lettres de noblesse, mais se voit aussitôt soumise et passée au crible de l'implacabilité de la mathématique.

Alors que l'astronomie était considérée, depuis Aristote et Ptolémée, une des voies privilégiées menant à l'acquisition de vérités parce qu'elle conduisait à la contemplation des choses célestes donc du parfait, attitude dont s'était pleinement inspiré le christianisme, les découvertes de Copernic et Galilée allaient à jamais altérer la suprématie de cette science. Leurs découvertes démontrent d'abord que l'ordre céleste est loin d'être parfait, ensuite que tout comme le monde terrestre, le cosmos est corruptible ou non immuable. Ainsi, comme n'importe quelle autre science, l'astronomie se trouve vouée à l'imperfection, au relatif, à l'éphémère, à la mobilité et à la corruptibilité. Conséquemment, l'astronomie se substitue à l'astrologie en tant que science des astres et disparaît à jamais la vision de l'univers conditionnée par la supériorité du haut sur le bas. L'univers devient, une fois pour toutes, un tout homogène ayant un caractère uniforme donc défini par une même nature. Comme toute autre science, la science céleste subit l'application d'hypothèses et de lois mathématiques.

L'originalité de Galilée fut de faire descendre le

ciel sur la terre; du même coup il a désacralisé le ciel et humanisé la science". (19) La vie et l'inorganique qui se retranchaient dans le domaine céleste des dieux, doivent désormais être partie inhérente de la nature donc du monde matériel. Petit à petit, au fil des découvertes scientifiques, la vie fera d'ailleurs elle-même, au même titre que les autres phénomènes physiques, l'objet d'études et d'hypothèses. En fait l'inorganique sera complètement absorbé par l'organique et la nature sera principalement conçue en tant qu'une chose animée d'un mouvement mécanique. Les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles portent bien la marque d'une telle conception de la vie ou de l'inorganique soit en présentant des récits romanesques portant sur la fabrication d'un homme par un autre homme (20), soit en permettant les manipulations génétiques destinées à conditionner et endiguer organiquement et mécaniquement la vie.

Puisqu'elle suppose une attitude nouvelle vis-à-vis la conception du sacré, du monde, de l'homme et de ses possibilités, ainsi que de l'organique et de l'inorganique, on comprend l'ampleur de la révolution galiléenne. L'enjeu du procès de Galilée est en fait l'enjeu d'une nouvelle attitude humaine, d'une nouvelle morale, d'une nouvelle conception du monde. De sorte que l'affaire ne se confîne pas exclusivement au domaine des sciences, mais englobe le

statut de la vérité, de la morale, et le caractère même de l'être. L'enjeu est donc de taille; c'est d'ailleurs pourquoi l'affaire Galilée ne peut être considérée comme un malentendu ou un lamentable entêtement causés par l'étroitesse d'esprit des têtes couronnées de l'époque. Comme le souligne Rupert Hall, "la révolution scientifique des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles est dans un même souffle une révolution métaphysique." (21)

Au point de vue de la connaissance, Galilée est persuadé que ce sont les certitudes rationnelles fondées sur l'observation, l'expérience et le calcul rigoureux (toutes des activités proprement humaines) qui doivent faire autorité. Les démonstrations scientifiques, c'est-à-dire les démonstrations issues de la méthode expérimentale, doivent suffire à expliquer le monde, la nature et l'homme. Il n'est plus question que le savoir soit accroché et déterminé par des normes transcendantes, exprimées en dogmes rigides. La coupure que trace Galilée est profonde et comme l'affirme Gusdorf :

on voit l'enjeu du débat : pour que la raison scientifique et expérimentale puisse prévaloir, il fallait que les interlocuteurs fussent d'accord sur le même sens de la vérité. Or la vérité de Galilée n'est celle de ses juges. (22)

3. Nouveau cadre de la connaissance : Le mécanisme

Il n'en demeure pas moins que malgré la condamnation de Galilée, toutes les sciences divines et humaines vont se trouver remises en question. La révolution galiléenne ne transforme pas seulement telle ou telle manière de penser, elle transforme la pensée de la pensée. Comme dit Guédon citant saint Evremond : "Tout est changé". Ce qui change ce n'est pas le système du monde, mais le monde comme système. Qu'il ait ou non parachevé l'étude de l'inertie et du mouvement, la chose qui importe est que Galilée et sa démarche, basée sur l'observation vérifiable, ont institué un nouveau cadre de connaissance à partir duquel les structures de la nature étaient dégagées puis organisées selon l'ordre du discours et de la raison, en un savoir scientifique. Ce nouveau cadre est le mécanisme. Son postulat fondamental est le caractère organique de la nature et son mode essentiel est l'expérience ou l'observation. En fait le mécanisme en tant que cadre de connaissance impose une nouvelle conception de la nature. Celle-ci est désormais saisie comme la structure de fonctionnement du monde. L'observation et l'expérience ont montré que le monde n'était pas stable, qu'il était habité d'un caractère intrinsèque qui n'est pas autre chose qu'un vaste processus d'associations et de combinaisons de mouvements physiques.

La représentation du monde ne s'établit alors pas sous forme de qualités, mais sous forme de figures géométriques permettant d'abstraire la forme du mécanisme de la chose. La pensée se fait alors positive et la réalité se résume en une somme et une diversité de formes.

Si la philosophie, écrit Galilée à un aristotélicien impénitent, était celle qui est contenue dans les traités d'Aristote, vous seriez à mon sens le plus grand des philosophes (...) Pour moi, à vrai dire, j'estime que le livre de la philosophie est celui qui est perpétuellement ouvert devant nos yeux; mais comme il est écrit en caractère différents de ceux de notre alphabet, il ne peut être lu de tout le monde; les caractères de ce livre ne sont autres que triangles, carrés, cercles, sphères, cônes et autres figures mathématiques, parfaitement appropriées à de telles lectures. (23)

Ainsi, le mécanisme, en essayant de dégager la forme du mouvement des choses par des figures géométriques, établit la jonction entre la conception organique et physique de la nature et l'intelligibilité dont recèle les mathématiques.

Il devient alors impossible de concevoir la nature en tant que principe actif ou vie. L'idée de nature balançant jusque là entre chose et vie, se sépare désormais de la vie. En effet, le mouvement, auquel on attribuait une essence vitale, devient un phénomène purement matériel, mécanique. Le monde est alors une énorme machine dont il s'agit de saisir et d'expliquer les rouages. Les lois de la nature trouvent leur cohérence générale dans une mathématique servant aussi de fondement à l'expérience.

L'épistémologie est alors en parfaite adéquation avec l'être; le réel incarne les mathématiques, les mathématiques expliquent le réel. Les questions qu'on adresse à la nature du monde ne sont alors posées qu'en langage mathématique "parce que, comme le dit Gursdorf, la nature est le règne de la mesure et de l'ordre. (24)

Aussi n'y a-t-il pas chez Galilée, et les mécanistes en général, d'écart entre l'expérience et la théorie. La raison ne peut plus laisser libre cours à des spéculations abstraites, elle doit soumettre sa faculté d'abstraire et de théoriser à l'implacabilité de la mathématique. C'est d'ailleurs pourquoi l'expérience, non la spéculation, doit guider le raisonnement. La vérité repose désormais sur la rigueur mathématique, et la raison tient le monde à distance afin de le déchiffrer.

Cependant le mécanisme implique encore plus; la raison tient aussi la perception sensible à distance car l'évidence des sens se trouve souvent démenti par la rigueur mathématique. La pensée dérive ainsi vers un intellectualisme que le mécanisme exprimera par un mot d'ordre : désolidariser l'esprit des sens. (25) En d'autres mots, dès que quelque chose est saisi lors de l'observation sensible, la raison pousse le processus de connaissance à transposer ce qui est saisi sous forme de figure afin de le dégager de l'affectation des sens. La connaissance passe

alors par l'élaboration de figures abstraites et géométriques, cela parce qu'elle cherche à distinguer entre ce qui est premier et intelligible et ce qui est second, c'est-à-dire ce qui vient de nos sens.

L'apport de Galilée, résume Gursdorf, fut de définir par delà les données illusives du sens commun, l'espace intelligible d'une science mathématisée, au sein duquel s'affirme le modèle épistémologique de l'objet quelconque. Un sens neuf du phénomène scientifique apparaît ainsi, le phénomène n'étant plus ce qui se montre, mais ce qui se conçoit. Rendre la raison des phénomènes, ce sera les relier entre eux selon les normes du calcul; car les choses sont nombres, comme l'avaient prononcé les pythagoriciens et platoniciens, mais les nombres du physicien moderne ne sont plus des entités transcendentes, ce sont des facteurs opératoires, grâce auxquels on peut espérer parvenir à une mise en équation de la réalité. (26)

En plus de la mathématique, ce qui caractérise le mécanisme, c'est sa méthode. Elle est expérimentale certes, mais le schéma de la machine lui sert de présupposé général pour l'investigation de la réalité. Toute explication se consacrera à démontrer et à définir les parties constituantes d'une chose et à transmettre le jeu de l'action réciproque entre ces mêmes parties. La nature d'une chose est alors le mécanisme de cette chose, c'est-à-dire que l'action réciproque des éléments constitutifs de la chose est l'élément déterminant qui caractérise une chose. Étant donné qu'il se présente à la fois comme le schéma universel de la nature et comme la méthode générale de connaissance, le mécanisme implique une matière unifiée ayant partout la

même nature, la même constitution intrinsèque, ainsi qu'une homogénéisation du mode par lequel l'esprit en prend possession. "L'unification de la matière entraîne l'unification des procédures à mettre en oeuvre pour mener à bien la tâche de connaître". (27) La méthode devient alors la totalité du mode épistémologique; pour entrer en rapport avec la nature et connaître, l'homme doit suivre la méthode reconnue et éprouvée. Ce qui veut dire que le déploiement des activités de l'esprit et de la raison ne suit pas le libre cours d'une imagination vagabonde. Il est endigué et guidé par une voie qu'il doit suivre sous peine de ne jamais parvenir à la vérité.

La préoccupation de la méthode devient fondamentale, souligne Gursdorf, à partir du moment où il apparaît que la vérité ne peut être trouvée par hasard, ou par la grâce d'une révélation. Dans ce nouvel espace mental, la méthode est cette pensée de la pensée, préalable à toute pensée, et elle est une préconception de la vérité interposée entre l'esprit et le réel. (28)

La méthode, puisqu'elle concorde a priori avec la nature du réel (méthode et nature sont mécanistes), permet un rapport d'adéquation entre le connaissant et le connu. La connaissance est conforme à ce qui est. Si bien que l'homme peut se lancer dans une conquête pratique du monde; puisqu'il en connaît le mécanisme, il peut viser, intervenir, concrètement dans le monde. "Une bonne méthodologie doit permettre non seulement la vérification de

la connaissance acquise, mais même l'invention". (29)

Avec la Renaissance, la méthode devient la pierre angulaire qui permet à l'homme d'établir une relation entre lui et le monde. En effet, la découverte du soi et de la liberté implique que l'homme soit doué d'une personnalité ou d'une intériorité différente du monde extérieur. Ainsi l'homme n'est plus le simple prolongement du monde ou de Dieu. Au contraire, l'homme et le monde sont présumés comme étant essentiellement différents. Dans cette perspective, une méthode adéquate fournit une voie d'accès par laquelle l'homme peut entrer en rapport de connaissance avec l'extérieur ou le différent. Basée sur la mathématique, la géométrie et la physique mécaniste, la méthode affine le caractère contingent de la nature (caractère qu'elle a déjà depuis la pensée chrétienne) en décomposant son être en éléments ou en propositions diverses, unies par une influence réciproque. La nature n'est alors pas une entité en tant que telle. Elle est somme d'éléments, somme de choses animées d'un mécanisme universel. Considérée d'abord et avant tout comme le mécanisme des choses, la nature se confond avec une multiplicité de lois physiques vérifiables et de faits observables.

La connaissance est dès lors orientée par une question tout à fait différente; on cherche maintenant le comment au lieu du pourquoi. En effet, la possibilité d'étudier la

nature des corps en quantifiant leurs formes et leurs transformations commande les questions : comment se passent les choses? comment sont-elles faites? En délaissant le pourquoi, la pensée humaine accomplit une de ses plus grandes révolutions. Elle indique que l'homme est désormais capable de cerner en faits et en équations vérifiables et modifiables, la situation pour ne pas dire l'environnement, dans laquelle il se trouve plongée.

4.1. Conséquences globales

Toutes ces observations, découvertes et cette épistémologie nouvelle, qui ont pour présupposé la méthode et pour finalité l'édification de la vérité par l'homme, ne vont pas sans conséquences: Elles donnent une matérialité nouvelle à la nature (émerge une nouvelle définition de la nature quelque-chose) et bouleversent les conditions d'existences. En effet, toute innovation appelle d'emblée une réorganisation du milieu une restructuration des conceptions et des capacités humaines. En fait, Galilée, Copernic et leurs pairs n'ont pas seulement émis de nouvelles hypothèses ou inventé de nouveaux instruments, ils ont mis à jour un savoir-faire, une méthode de connaissance universelle et reproductible. La vérité n'est donc plus donnée dans un dogme ou par une quelconque révélation, elle

est à conquérir.

Le nouveau ciel de l'astronomie n'intervient pas dans l'histoire de la pensée, à la suite d'une simple réfection du plafond du domaine humain. La réorganisation de la voûte céleste détermine une nouvelle sensibilité intellectuelle : c'est le rapport au monde qui est modifié, c'est-à-dire la place de l'homme et de l'humanité dans la totalité du réel. (30)

La mutation scientifique et épistémologique issue du nouveau rapport à la nature, commande une mutation de l'ensemble. La sphère entière de l'être subit une transformation quant à son sens; il n'est plus question de chercher pourquoi l'être et le monde, mais comment est l'être, comment est le monde. Dès lors la question des caractères de l'être et de la connaissance de cet être est une question de structure, voire de mécanisme.

L'homogénéité du monde, affirmée par les découvertes de Kepler et de Galilée, implique une homogénéité de la nature des choses. Les choses, les corps, les objets sont constitués par des caractères analogues que la méthode universelle de connaissance est à même de dégager et d'expliquer. Dans cette perspective la nature devient à la fois une totalité homogène et une chose décomposable en particularités détachables et isolables. Pour fin d'observation et de démonstration, chaque élément constitutif d'une chose est isolé afin de servir à l'explication du mécanisme de la chose. La méthode sert

alors à faire éclater l'apparence de la chose, tout autant que de structure universelle de connaissance, permettant ainsi d'établir une comparaison entre la constitution des diverses choses observées. Ce qui signifie, qu'en plus de permettre une connaissance des divers éléments constitutifs d'une chose et leurs fonctions spécifiques et réciproques, la méthode permet aussi de mettre les diverses choses en rapport les unes aux autres. La méthode sert alors aussi à reconstituer le tout. Ce dernier est donc saisi grâce à une observation de ses parties, qui une fois analysées, sont réorganisées, replacées dans la totalité selon la cohérence de la méthode mécaniste.

Ainsi la connaissance humaine s'érige selon le mode d'une compatibilité entre la méthode du savoir et la nature de l'être. La nature est pour l'essentiel conçue soit comme le mécanisme général du monde, soit comme le mécanisme particulier d'une chose (qui présente globalement une analogie avec le mécanisme général). Quant au savoir, il devient technique, c'est-à-dire qu'il est entendu comme un savoir-faire se résumant en une bonne compréhension et une utilisation correcte de la méthode. D'ailleurs les penseurs de la Renaissance furent des savants, des ingénieurs et des fabricants d'instruments; "...peu de grands génies de cette magnifique époque peuvent être classés parmi les philosophes de profession...", remarque Serge Moscovici. (31)

La destruction du cosmos aristotélicien signifie donc que la cohérence du monde ne peut plus se rattacher ultimement à une cause première ou à un souffle divin qui le traverse et le vivifie. En effet, le cosmos grec, rempli de la vie des dieux, servait autrefois de principe actif à la matière et de fondement ontologique à la raison. Or, la désacralisation du cosmos empêche le recours à une telle spiritualité en tant que substrat épistémologique et ontologique. L'idée de nature jusque là, dans ses substrats épistémologiques et ontologiques, indissociable de l'idée de vie, en est désormais séparée. S'esquisse un dualisme qui permettra peu à peu l'affirmation de la distinction entre le domaine organique et le domaine inorganique. Cette distinction trouve d'ailleurs sa possibilité dans la séparation que la révolution galiléenne établit entre la science et la philosophie.

La conception galiléenne du monde, en tant que monde homogène, implique donc un retrait du spirituel et du divin autant dans le monde de la nature que dans la conception de l'entendement et de la connaissance humaine. En effet, l'entendement et la connaissance humaine, qui autrefois étaient inhérents à l'âme humaine donc liés au divin ou à la vie, sont désormais conçus en tant qu'un mécanisme articulé en une suite d'opérations discursives. La pensée se trouve dès lors apparentée à l'intelligence, c'est-à-dire qu'elle

est conçue comme une faculté apte à saisir la réalité extérieure selon les normes rigoureuses des mathématiques et les lois de la méthode mécaniste.

Nature, vie, connaissance, toutes se définissent en fonction du présupposé général et fondamental : le mécanisme. Alors que l'intelligibilité traditionnelle absorbait la nature et le monde dans la représentation d'un organisme vivant, avec Galilée, le monde et la nature étant conçus par et dans une physique mécaniste, l'épistémologie se voit obligée de réduire son système de représentations aux déterminismes de la nature matérielle. En d'autres mots, l'inorganique est entièrement absorbé par les lois organiques d'une nature matière dont le mode de déploiement est mécanique. À ce propos Gusdorf donne l'exemple du professeur Santorio, contemporain de Galilée dont l'oeuvre "L'Ars de Statica medicina", manifeste de la médecine mécaniste, prétend devenir une science exacte, s'appuyer sur des appareils précis et mettre en oeuvre une méthodologie rigoureuse". (32) L'organisme humain, autrefois siège de l'âme, donc de la pensée et de la raison, est désormais considéré comme un corps dans le monde des corps. L'homme est partie inhérente de la nature parce que son organisme tout comme son intellect opère à la manière mécaniste. Fini un cosmos ou une nature aux formes anthropomorphiques, tout est conçu selon les formes mathématiques et les lois mécanistes.

L'intelligibilité mécaniste en expurgeant l'inorganique du modèle épistémologique l'expurge aussi du modèle ontologique. L'être n'est plus fondé ou causé par une substance divine et totale, d'où il tire à la fois son existence et son essence. L'être trouve sa nécessité dans une physique mécaniste qui lui assure à la fois existence et permanence. La nature exprime alors le principe d'existence du monde, en lui assurant un mode particulier et universel tout en étant matériel. En d'autres mots, la conception d'un monde mécanique veut dire que l'être a comme attribut son propre principe de nécessité. Le mécanisme est donc ce principe nécessaire qui caractérise le monde et toutes les corporalités; il est la nature du monde et des corporalités qui le constituent.

4.2. Conséquences sur la conception du rapport homme/nature

Cependant, la conscience du "Je" rendue possible par la découverte de la liberté en tant qu'essence de la personnalité (ou de l'identité) humaine, empêche l'homme d'intégrer en entier sa personne à cette nature mécaniste. La conscience de soi et la découverte de la subjectivité en tant que fondement ontologique et épistémologique de l'homme (l'homme est et connaît par et dans le "Je"; théorie qui trouvera un certain achèvement chez Descartes et en partie

dans la philosophie allemande du XIX^{ème} siècle) poussent ce dernier à concevoir que la nature n'existe pas que par elle-même de manière absolue, mais qu'elle se pose dans l'existence par rapport à lui. Dès lors le problème de la connaissance se complexifie. Car en généralisant cette découverte, l'homme en arrive peu à peu à discréditer, ou du moins à accorder moins de solidité, à la valeur de l'expérience. Ce qui suppose que le vrai soit déplacé du concret (du perçu par les sens) à l'abstrait, ou que, ce qui est observé n'est qu'apparence, le vrai étant ce que l'esprit humain redresse à l'aide des mathématiques et de la méthode mécaniste. Ainsi, le vrai s'éclaire à la lumière de la science physique parce qu'elle permet de mettre en équations objectives et universelles ce qui est observé lors de l'expérience. Le mécanisme est donc bien une épistémologie en ce qu'il impose non seulement une vision du monde et de la nature, mais une conception de la vérité elle-même.

Toutefois, remarquons que la vérité s'établit certes en fonction de l'épistémologie mécaniste, mais par un espèce de dépassement intellectuel de la chose observée dans l'expérience. Ce qui implique que l'être humain, même s'il est un corps parmi les corps, possède une particularité qui le situe hors du monde sensible. L'homme ferait donc partie du monde sensible en raison du mécanisme inhérent de son

organisme (analogue de nature) et se situerait hors de lui en raison d'une différence essentielle (différent en essence). Le mécanisme établit donc une césure, une dualité au sein même de la nature du monde. L'homme et le monde ont une nature commune, en ce qu'il partage un mode commun, mais l'homme a une particularité que ne recèle pas le mécanisme du monde sensible, la capacité d'abstraire. Ce qui implique que l'homme se définisse non seulement par le mécanisme, / mais aussi par un principe d'intelligibilité qui le rend apte à saisir (et probablement prendre en charge) la réalité extérieure.

N'oublions pas que la pensée mécaniste est encore fortement marquée par les conceptions thomistes de l'homme et de la nature. Or, dans le thomisme l'homme est un être qui jouit d'une particularité qu'il ne partage avec aucune créature. Il est une personne c'est-à-dire un être à la fois matériel et spirituel. Quant à la nature, le thomisme en fait, dans sa forme quelque-chose, un instrument dont l'homme doit se servir pour achever la volonté divine et réaliser sa propre essence. Se situant dans cette foulée, la pensée mécaniste considèrera, elle aussi l'homme comme une personne (une spiritualité, un esprit) et la nature comme un instrument. Sauf que pour elle, la notion d'instrument aura la signification d'une matière sur laquelle l'homme peut exercer son savoir-faire. Ce qui implique que la nature est

neutralisée c'est-à-dire qu'y sont bannies les influences occultes ou l'animisme d'un dieu. En tant que matière de la connaissance, la nature se pose dès lors en tant d'objet vide de toute vie et se livrant en proie à l'intelligence humaine.

Cependant son épistémologie l'empêche de considérer la particularité humaine seulement en tant que spiritualité. Les procédures de la connaissance scientifique impliquant que l'homme jouisse d'un droit de regard sur la totalité du réel, la personne humaine est dès lors davantage caractérisée par une capacité à prendre du recul par rapport au monde et à le questionner. L'homme voit le monde comme une vaste matérialité qui s'offre à l'inspection de son esprit. Il se caractérise donc essentiellement par une capacité d'abstraire, de l'expérience et de l'observation, la vérité. En fait, l'homme est un être de réflexion, c'est-à-dire qu'il peut transposer sur un autre mode, un mode abstrait, ce qui est saisi dans le concret. Ainsi, pour le mécanisme, ce qui caractérise l'homme c'est sa capacité de réfléchir les choses, sans se confondre avec ces mêmes choses. Il est donc d'abord et avant tout un sujet. Puisque la nature constitue le noyau épistémologique de la pensée mécaniste, elle sera désormais considérée en tant objet, c'est-à-dire comme étant ce sur quoi se porte et se focalise la réflexion humaine. L'idée de nature se fait donc objet.

L'épistémologie mécaniste suppose donc que la connaissance et l'être soient marqués par la dualité sujet/objet. L'objet ne recèle alors aucune vie, il se réduit, pour l'essentiel à un mécanisme qui peut être restitué sous le mode abstrait grâce à une démonstration et une analyse. Ainsi la nature-objet se présente avant tout comme une nature quelque-chose. Son processus de développement et sa permanence sont reliés à la persistance d'un mécanisme intrinsèque et universel, pouvant être abstrait, chiffré et même prévu. La nature-objet traduit dès lors l'existence d'un univers-machine dont l'homme peut connaître les moindres aspects. De sorte qu'il peut se prêter aussi bien à l'action humaine qu'à la connaissance.

Avec la pensée mécaniste commence donc une nouvelle morale, une nouvelle manière d'être homme qui consiste à prendre possession de soi-même par et dans une réalisation effective de ses capacités. Cette actualisation s'effectue dans une éthique du faire fondée sur une conception d'un monde physique dont l'espace et le temps sont à la fois mesurables et utilisables, et d'un homme sujet doué de réflexion.

4.3. Conséquences sociales

Cette nouvelle façon de concevoir la nature en tant que

mécanisme n'a pas que des répercussions sur les théories et les idées maîtresses qui guident les savants. Tous les rapports sociaux et politiques se voient bouleversés dès le début de la Renaissance et de la science moderne.

Parallèlement à l'émergence du mécanisme les Empires s'écroulent et se morcellent en États qu'on tente le plus possible d'unifier et d'homogénéiser (unité de langues, de cultures...). L'espace européen se modifie et surtout se diversifie en ce qu'on peut appeler des nations. À l'homogénéisation du cosmos répond celui des entités politiques. Les frontières géographiques s'affirment et la souveraineté des États se précise. Ainsi, se forment des

sous-ensembles nationaux (...) qui portent la marque des particularismes ethniques, religieux et linguistiques. C'est la diversité qui désormais est donnée au départ; l'unité doit être conquise. (33)

Pour l'âge mécaniste, à l'instar d'une connaissance et d'une vérité qui ne sont pas données d'avance, les entités politiques et les sociétés sont à construire. En fait, toutes les unités ou les totalités sont les résultats d'un effort de la pensée et de la volonté humaine. Plus, elles sont le résultat d'une addition et d'une mise en relation d'éléments divers. Car la forme et le mode de la pensée étant marqués par les mathématiques et la géométrie, tout ce

que la pensée humaine analyse, démontre et construit, est donc aussi marqué par la quantité et par tous les raisonnements qui en découlent. La mathématique ne sert pas qu'au raisonnement pur et simple, elle sert de fondement à toute science et à tout artefact humain. De sorte qu'on peut affirmer que la mathématique et la catégorie de quantité servent autant de fondement à la pensée qu'à l'activité humaine. Aussi, peut-on dire que la méthode résume les mœurs de l'époque et que l'extrapolation mathématique est un phénomène de mentalité qui a autant contribué à morceler les Empires, qu'à construire la science et la culture nouvelles. Ce qui suppose que la société, voire la culture entière, soit déterminée par la conception mécaniste et quantitative de la nature. Tout est quantifiable, démontrable et surtout doit d'abord avoir pour source l'homme. Alors si nous désirons connaître la société en relation avec la nature mécaniste, la nature-objet, la question se pose à savoir quel est le contenu de cet homme-sujet.

La pensée chrétienne avait déjà dessiné une anthropologie où l'homme se voyait défini par une particularité inorganique : sa spiritualité. Être complet, l'homme exprimait à lui seul la dualité du monde; il était corps et esprit. Comme le montre la philosophie cartésienne, la pensée mécaniste restera fortement marquée par cette vision de l'homme.

Pour Descartes, en effet, le monde est constitué de deux substances créées, mais différentes : celle qui pense et celle qui est étendue. L'homme reçoit dès lors la confirmation à la fois de son être et de son identité par l'expérience immédiate de sa différence grâce au doute méthodique. La méthode du doute radical, en vidant l'esprit de tous éléments existants, établit un clivage entre l'esprit humain et les objets extérieurs. Descartes creuse, en fait, la dualité sujet/objet, entamée par le mécanisme, en renforçant, sous le mode de la subjectivité, la personnalité dont la pensée chrétienne avait dotée l'homme. L'homme qui doute est en effet contraint d'affirmer sa particularité. Il est un être de pensée, un être de subjectivité capable d'individuation. "Je pense, donc je suis". De sorte que le monde est essentiellement marqué par une dualité sujet/objet ou esprit/matière.

Cette dualité ne se confine cependant pas au domaine épistémologique. Elle se confirme aussi dans le domaine sociologique. En effet, depuis l'ère chrétienne l'homme est responsable de son destin. Ce qui veut dire que son bonheur et sa bonne conduite ne dépendent que de sa volonté à réaliser ses déterminations. L'homme, en tant que personne, est donc source de son propre bonheur et substrat de sa conduite. Ainsi, l'homme n'a pas besoin d'adhérer a priori à une réalité sociale, pour se réaliser. Lui-même constitue

une réalité à part entière. La réalité sociale ne se pose donc pas d'emblée. Elle n'est pas une nécessité première; au contraire elle dépend de la volonté qu'ont les individus à vivre en société.

Tout comme la nature et la connaissance, les ensembles sociaux auront pour base la diversité des éléments qui les composent. La société de la Renaissance approfondit ainsi l'éclatement social entamé par la vision chrétienne du monde. L'entité sociale disparaît en tant que globalité ou totalité. Empreinte de la mentalité mathématique conjuguée à une éthique individuelle, la société a dès lors pour base la somme des individus autonomes et suffisants qui l'édifient. À l'image de la nature mécaniste, la société devient décomposable en une diversité d'éléments isolables et démontrables. Ainsi l'individu est le socle, le fondement essentiel de l'ensemble social. S'instaure dès lors une dualité individu/société qui est la réplique sociologique de la dualité esprit/matière ou sujet/objet. Tout comme la nature, la société ne contient aucun caractère inorganique. Elle est un organisme, un mécanisme qui fonctionne en raison du bon vouloir des individus et des besoins humains.

4.4. Conséquences éthiques

La nouvelle anthropologie et la méthode du savant sont

donc solidaires d'une sociologie où l'individu se pose en tant que fondement et finalité de la société. L'âge mécaniste est ainsi caractérisé par une autonomie de l'homme aussi bien dans la sphère épistémologique et sociologique. Cependant, l'individu de cette époque n'est pas qu'un savant. Délivré de l'emprise de la foi, il cherche non seulement à connaître, mais aussi à mettre en pratique les connaissances que lui procurent la méthode mécaniste. Car une bonne méthodologie doit non seulement permettre la vérification de la connaissance acquise, mais aussi l'invention. En fait, la méthode consacre l'avènement d'une raison nouvelle qui, parce qu'elle multiplie les pouvoirs de l'intelligence humaine, fonde aussi une activité voire une éthique nouvelle. En cherchant à connaître l'homme cherche donc aussi à conquérir le monde.

L'utilisation, ou la mise en valeur du monde, n'est pas une chose nouvelle. Déjà saint Thomas avait consacré le statut privilégié de l'homme, au sein de la création, en tant qu'essence-active dont le rôle était de rendre grâce à Dieu en actualisant au maximum les déterminations des autres créatures divines. En conséquence de quoi, la nature servait déjà d'instrument à l'homme. Dans cette foulée, et fort d'une conception mécaniste ainsi que d'une méthode simple et éprouvée, l'individu se met à inventer, à reproduire le mécanisme de la nature dans des horloges, des

gouvernails ou toutes autres choses qui produisent un mouvement effectif. Toutes ces découvertes contribuent à accroître son emprise sur l'espace et le temps. Il peut quantifier le temps, diviser ses journées, rationaliser le travail. Bref, il a sur le temps une emprise nouvelle qui lui permet de prévoir, donc de s'affranchir du rythme "naturel". En outre, la découverte de moyens de transport plus fonctionnels, plus efficaces, permet à l'homme de conquérir des espaces nouveaux.

Grâce aux mathématiques, aux représentations géométriques du monde et à la méthode, l'éthique de l'activité entendue dans le sens du faire et du conquérir, se confirme. L'homme est dès lors engagé dans une conduite qui s'organise en fonction d'une finalité orientée par la transformation de la nature. Ce qui veut dire, qu'en plus de pouvoir cerner le mécanisme de la nature, l'homme peut aussi méthodiquement organiser et rationaliser son action sur le monde. Être différent, il est désormais en mesure de marquer le monde de cette différence par et dans une activité entièrement mue par ses propres déterminations. Conditionnée par la notion de quantité, l'action humaine cherche désormais à tirer le maximum de l'environnement, qui est alors perçu comme un inépuisable domaine de richesses. L'activité se fait donc économique en ce qu'elle cherche à produire des biens afin d'accroître la richesse humaine qui

est alors entendue comme un élément fondamental de bonheur et de bien-être. Les rapports humains ne sont plus d'abord et avant tout comme chez les Grecs, des rapports politiques. Eux aussi marqués par la quantité et la mathématique, ils deviennent des rapports basés sur l'échange de biens. Se développe simultanément toute une catégorie sociale dont la principale tâche est d'échanger et de faire circuler les biens produits : les marchands. Ils ont comme activité essentielle, d'échanger, fait nouveau, des produits qui n'ont pas été fabriqués pour satisfaire immédiatement le besoin, mais pour être commercés.

La vision mécaniste de la nature, si elle n'est pas source directe de l'économie de marché, favorise cependant l'émergence, d'une part, d'une conception quantitative des biens (ce qui favorise le passage d'une économie familiale à une économie de marché), d'autre part, d'une conception mécanique des rapports sociaux qui deviennent essentiellement fondés sur le jeu de l'offre et de la demande.

La valeur de liberté et l'activité de mise en valeur de la nature, héritées de la conception chrétienne de la nature, se conjuguent dès lors en une éthique de la production et de l'échange. Ainsi la finalité humaine, le but de l'être humain est d'actualiser sa liberté par et dans un réseau d'activités qui supposent l'utilisation de la

nature, c'est-à-dire des mécanismes du monde sensible, pour son propre intérêt. De plus, la société, qui n'est plus une entité substantielle, mais une somme d'individus, concoure, en créant un milieu propice à l'activité humaine, à actualiser la liberté humaine.

5. Conclusion

La révolution galiléenne joua donc un rôle déterminant dans l'élaboration d'une connaissance fondée sur l'objectivité. En engendrant une conception mécaniste de la nature, elle la désacralisa entièrement et rompit de façon définitive avec les sens que les anciens accordaient à la nature, et qui était alors inséparable d'un cosmos vivant et habité par les dieux. La révolution galiléenne est aussi une révolution culturelle c'est-à-dire qu'elle fonde une nouvelle mentalité et une nouvelle éthique. Il n'y a pas que la science et la nature qui prennent de nouveaux contenus et sens, l'homme ainsi que les rapports qu'il entretient avec le monde sont eux aussi définis d'une manière nouvelle. Ainsi en va-t-il de la société qui perd son caractère englobant et total. Les hommes, les choses de la nature et Dieu ne sont plus d'emblée solidaires d'un devenir unique. L'univers éclate en particularités diverses à l'instar de la science qui va bientôt se multiplier en techniques et

disciplines elles aussi diverses. Marqués par la catégorie de quantité et par la mathématique, le monde, la société et la nature perdent leur caractère d'entités globales et universelles pour ne représenter désormais que la somme des éléments isolables qui les constituent. L'idée d'une nature mécanique et quantifiable détermine ainsi la conception de l'homme du monde et de la société.

Le principal apport de cette épistémologie nouvelle consiste en une volonté de désacraliser, c'est-à-dire d'expurger tout caractère inorganique du monde matériel, autant dans ses fondements que dans le mode de son existence. Le monde doit son existence à une physique quantitative et organique dont la réalité est facilement saisissable grâce à une méthode universelle et exprimable en équations mathématiques ou en figures géométriques. Dès lors, la nature se présente d'abord et avant tout comme une matérialité, un quelque-chose qui se pose face à l'homme en tant qu'objet de connaissance et d'activité.

Quant à l'homme, bien que libéré du déterminisme divin, il restera pourtant habité de la dimension inorganique. Ce qui implique que le balancement inorganique/organique, vie/quelque-chose, qui se trouvait, jusque là, au sein même de la conception de la nature, se transmue en une polarisation de chacune des dimensions dans deux entités différentes soit : l'homme (inorganique) et la nature

(organique). Voici en gros pourquoi. L'homme de la Renaissance et du début de la pensée moderne, même s'il est libre à l'égard de Dieu, reste pour l'essentiel, une créature divine. Doué d'une âme, il est aussi doué d'une raison, d'un caractère inorganique qui à la fois le définit et le différencie tout en lui permettant de prendre du recul par rapport à la nature. C'est d'ailleurs cette possibilité de se distancier, liée au caractère inorganique de l'homme donc à sa différence essentielle face à une nature organique, qui lui permet de connaître la nature, de l'expliquer tout en s'affirmant dans le monde. La connaissance devient l'activité par et dans laquelle l'homme actualise et réalise son caractère inorganique en transposant sous son propre mode ce qui est saisi dans l'expérience.



La pensée moderne tranche ici radicalement d'avec la pensée traditionnelle qui n'accordait pas de réflexivité à l'homme. Au contraire, la connaissance était en quelque sorte fondée sur un rapport d'adéquation entre l'être et l'intelligence humaine. Une espèce d'intuition que l'intelligence humaine avait spontanément de l'être constituait la modalité du savoir. En ce sens, la vérité était alors entendue en termes de conformité de l'intellect avec ce qui est. La pensée moderne élabore, quant à elle un schème de pensée centré sur la réflexivité, c'est-à-dire sur

la capacité humaine de transposer sur un mode objectif et universel ce qui est saisi par les sens lors de l'observation. Tout devenait alors explicable et démontrable parce que possiblement reconstituable sur un mode propre à la raison humaine. Par et dans l'acte de connaître l'homme affirmait son caractère inorganique, c'est-à-dire qu'il affirmait concrètement le fait qu'il était un être de raison et de réflexivité.

L'être présentait dès lors une dualité profonde parce que fondée sur la polarisation de ses dimensions organique et inorganique, nature/homme. La dualité homme/nature avait pour forme générale la dualité sujet/objet, connaissant/connu. En désacralisant la nature et le cosmos, les dieux ou Dieu ne pouvaient plus être l'explication ni la cause du principe inorganique au sein de l'être. Doué de réflexivité, l'homme allait se trouver l'être par excellence pour porter ce caractère inorganique. La pensée allait dès lors constituer le fondement inorganique du monde, fondement qui allait résider en entier dans l'homme.

Il faut dire, que suivant l'opinion commune du temps, la philosophie, science de la pensée, recouvrait l'ensemble des savoirs humains fondés sur la raison. Elle ne se distinguait donc pas comme telle de la science; être et pensée s'articulaient par et dans le processus de pensée que constituait la réflexivité humaine. Ainsi, science de l'être

fondée sur le caractère inorganique de l'homme, la philosophie, en tant que science des sciences, assurait des racines métaphysiques à la fois à l'être et au savoir humain. En effet, pour Descartes, par exemple, la philosophie était comparable à un arbre dont les racines étaient la métaphysique (Dieu, l'âme et le monde), le tronc la physique et les branches représentaient la floraison des disciplines engendrées par la moisson de la pensée moderne. L'inorganique se posait en tant que substrat de l'être et de la connaissance, mais la science demeurait, quant à elle, rivée au caractère organique du monde.

Ainsi, tout en prétendant imposer une nouvelle épistémologie, basée pour l'essentiel sur l'idée d'un monde objectif (défini par un mécanisme intrinsèque) et d'un homme sujet (doué de raison et de réflexivité), les mécanistes restaient pourtant ontologiquement rattachés à l'idée d'un fondement métaphysique de l'être. Cette idée, si elle ne changeait pas la conception d'une nature-chose, semblait contradictoire au sein d'une épistémologie qui se vouait à une vérité objective, édifiée sous le mode de l'intellectualisme de la raison. Ce qui allait engendrer des problèmes que relèveront les empiristes.

Jusqu'au XVII^e siècle, l'étude de la nature supposait que ne soit jamais remis en question l'ordre présupposé. L'homme est solidaire de la réalité, c'est-à-dire qu'elle se

présente de la même manière dans la conscience de l'homme que dans l'ordre des choses. Le rapport entre l'homme et les choses est immédiat. Or, la science moderne implique que l'esprit connaissant prenne ses distances par rapport à un monde de choses, un monde matériel, bref, à un monde objectivé. C'est ainsi que l'homme-sujet (capable de réflexivité) affirme sa juridiction sur l'objet; parce qu'il est être de pensée, être inorganique, sa différence le rend apte à organiser, par et dans le mode de la réflexivité, la réalité. L'ordre du monde n'est donc plus donné comme tel, l'homme a le pouvoir de le construire selon le mode de sa pensée. Ainsi, la nouvelle épistémologie prétend désacraliser aussi l'homme, en affirmant son pouvoir de restituer la réalité et l'ordre du monde, non plus en s'appuyant à la raison divine, mais selon les modalités de sa propre pensée. Pourtant celui-là même, qui tenta de constituer un système du monde (nature, science, philosophie et connaissance) selon une méthode objective et la certitude des mathématiques, continue d'affirmer que le substrat de la pensée est d'essence divine.

Descartes, puisque c'est de lui dont il s'agit, fera en effet reposer l'édifice du savoir sur la raison détachée de l'expérience sensorielle. Il se trouve donc ainsi à minimiser à l'extrême le rôle de l'objet dans le processus de connaissance. En fait, par son rationalisme, Descartes

radicalise l'intellectualisme engendré par la conception mécaniste de la connaissance et creuse la dualité sujet/objet. Car en critiquant la scolastique aristotélicienne, parce qu'elle opérait à l'aide d'une raison en continuité avec les sens et puisque ceux-ci étant source d'erreur, une telle conjugaison ne pouvait donc mener à la certitude, il émet donc que seul est vrai ce qui est clair et distinct, c'est-à-dire ce que révèle la raison pure et ses idées innées. Or, ces idées innées, si elles expliquent le caractère inorganique de l'homme, demeurent appuyées au divin. En effet, des trois idées innées qui composaient la raison humaine (idée de Dieu (idée de l'infini), idée de l'âme (idée de substance pensante), idée du monde et du corps (idée de substance étendue)), deux restaient d'essence divine. Une en particulier nous intéresse, celle de substance pensante (Je, l'homme) qui en tant qu'âme reste substantiellement et nécessairement rattaché au divin. Ainsi, l'homme, en tant que sujet (être de réflexivité) ou substance pensante se différencie du monde par et dans un caractère inorganique et une raison marqués par le divin.

Puisque l'inorganique se rattachait toujours au divin et que le dynamisme du monde était toujours causé par une espèce de présence divine au sein de la matière, la désacralisation ne semblait, de toutes évidences, pas être

achevée. De plus, la théorie cartésienne de la connaissance, qui reposait en entier sur la thèse de l'innéisme des idées fondé sur une ontologie d'essence divine, faisait de la raison humaine le siège du divin et dotait l'homme d'une indépendance à l'égard de l'objet. Les apports spécifiques de l'homme et de sa raison restaient ultimement reliés à Dieu. De plus, en ramenant l'être à Dieu et la raison aux idées innées, le critère de vérité et l'intelligence ne tenaient pas dans l'expérience sensible. Ainsi la raison pouvait-elle très bien être saisie comme une substance autonome ne tenant qu'à ses idées innées et organisant l'ordre et la réalité selon ses propres déterminations. Ce qui aggravait la dualité sujet/objet et empêchait l'épistémologie de se fonder sur un rapport fécond entre le sujet et l'objet. Comble de tout, l'esprit humain et la raison risquaient une schizophrénie irrévocable.

Aussi, certains, comme Hume et Locke, contesteront-ils la thèse des idées innées chez Descartes. Pour eux, un esprit prisonnier de sa subjectivité ne pourrait jamais parvenir à saisir la nature du monde. C'est d'ailleurs pourquoi ils chercheront à faire reposer tout l'édifice de la connaissance sur l'expérience sensorielle, au détriment même des apports spécifiques de la raison. Ils poussent en quelque sorte la désacralisation entamée par le mécanisme en expurgeant de l'homme, le divin. Pour ce faire, ils nieront

la théorie des idées innées émise par Descartes et rejetteront la conception qui veut que l'âme soit la forme de l'esprit humain. Rattaché au sensible, même si telle n'est pas leur formulation, l'homme est un être de nature, c'est-à-dire d'abord et avant tout une corporalité matérielle. Placée, dans une nature sensible et matérielle, la pensée de l'homme se forge et émerge par et dans l'expérience et l'observation de cette nature.

Sans nous lancer dans une étude approfondie de la pensée empiriste, essayons de dégager l'apport essentiel de leur pensée en ce qui touche la désacralisation de l'homme et de la nature.

Elle aussi caractérisée par sa réaction contre la scolastique, aristotélicienne, l'école empiriste émerge dans les écrits de Francis Bacon, Thomas Hobbes et atteint un achèvement dans les doctrines de Locke, Hume et Berkeley. D'une façon générale on peut dire que l'empirisme s'éloigne du rationalisme cartésien (et d'une certaine conception inorganique de l'humain) en ce qu'il exclu la raison comme source de la connaissance. D'un côté, on peut dire qu'il s'approche de la pensée mécaniste en ce qu'il fonde la connaissance sur l'observation et l'expérience sensorielle. Ajoutons que cette pensée est fortement marquée par la conception de la nature et la méthode expérimentale amenées par Newton. Enfin, précisons qu'elle marque, en science,

l'abandon définitif des notions d'essence et de causes finales. Elle se consacre plutôt à une explication des phénomènes par l'efficience du rapport cause/effet et par une conception quantitative du changement. Par exemple, la mesure des forces en jeu dans la nature devient le mode d'explication du changement et les mathématiques acquièrent le statut de forme générale de la connaissance. Dans la perspective empiriste, la nature est considérée comme un quelque-chose, c'est-à-dire un composé organique de forces mécaniques et de corps matériels.

En abandonnant la thèse des idées innées de Descartes, l'empirisme, en particulier chez Hume et Locke, (34) fonde sa philosophie sur le postulat selon lequel notre connaissance est constituée par ce qui advient dans l'esprit humain lors de l'expérience. Alors, les idées sont plutôt les effets, sur notre esprit, des choses existant séparément de notre pensée. Les idées sont en fait des représentations qui nous proviennent par le truchement de notre organisation corporelle. Originellement, l'esprit humain est vide et vierge; c'est donc dire qu'il constitue un espèce de réceptacle recevant les représentations reçues des sensations. Ainsi, l'esprit humain ne serait pas de source divine, mais causé par le flot des sensations et par l'expérience. Notons que le caractère organique se pose comme la source et la forme de la connaissance humaine.

Puisque l'homme n'est plus d'abord et avant tout caractérisé par l'inorganique, mais par l'organique, certains, comme Hume, associeront ce caractère organique à la nature et se mettront à examiner une prétendue nature humaine. Dénudé de tout caractère inorganique, l'entendement humain est, à l'instar de la nature, considéré essentiellement comme un mécanisme dont le fonctionnement et les particularités peuvent très bien être démontrés et expliqués. Aussi, l'esprit humain, au lieu d'être considéré selon les critères d'une science de la pensée, le sera par l'entremise d'une science des phénomènes de l'esprit : la psychologie. Celle-ci avait l'avantage de permettre à l'instar de la physique pour la nature, le dégagement de l'origine et du mécanisme de la connaissance sans passer par l'abstraction métaphysique. Une telle position amena Hume, par exemple, à scinder l'édifice épistémologique en "relations of ideas" se rapportant aux sciences abstraites des mathématiques. Ce qui fonde leur immuabilité et leur universalité. Puis en "matters of facts" se rapportant aux impressions reçues lors de l'expérience. Ainsi Hume, en extrapolant la nature organique à l'entendement humain, réussit-il à vider la raison de son caractère inorganique. Le problème est qu'il transpose la dualité sujet/objet dans l'édifice de connaissance lui-même ce qui conduisit logiquement au scepticisme. De sorte qu'en expurgeant

l'inorganique de la connaissance et du sujet connaissant, l'empirisme anglais n'avait réussi qu'à engendrer un scepticisme à l'égard de la valeur objective des sciences elles-mêmes et à proclamer l'impossibilité pour l'esprit humain de rejoindre à jamais le monde dans son objectivité pleine et entière. Conséquemment la dualité sujet/objet ne se trouvait qu'approfondie et tous les fondements de la science s'en trouvaient détruits. Par voie de conséquences, l'idée de nature telle que la concevait la pensée moderne, fut elle-même remise en cause.

6.

Notes de renvoi

1. Dans ce chapitre nous concentrerons notre attention sur le mécanisme du XVII^e au XVIII^e siècles. Non pas que d'autres formes de philosophie, tout aussi déterminantes et importantes pour le développement de la pensée humaine, ne se soient fait jour. Au contraire des pensées comme celle de Spinoza restent essentielles et déterminantes. Cependant le mécanisme porte plus directement sur la question du rapport homme/nature. En s'adressant davantage à l'épistémologie, elle présente, pour nous, mieux et plus clairement le problème qui nous occupe.
2. Robert Lenoble, Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature, Paris, ed. Albin Michel, 1969; p. 227.
3. La peinture de la Renaissance (Vinci, Giotto, Raphaël, Fra Angilico) est à cet égard un révélateur par excellence. Comme le souligne Lionello Venturi "Le but de l'enseignement de Théophile (maître en peinture à l'époque médiévale) était la décoration de la maison de Dieu; le but de Cennini (qui à la fin du XIV^e siècle a rédigé son Livre sur l'Art où il s'oppose aux conceptions médiévales) était d'enseigner à devenir peintre" in Histoire de la critique d'Art, ed. de la connaissance, Bruxelles, 1938; p. 89.
4. Georges Gursdorf, Signification humaine de la liberté, Paris, Payot, 1962; p. 109.
5. Ibidem, p. 117.
6. Ibid., p. 122.
7. Ibid., p. 123.
8. Ibid., p. 128.
9. Ibid., p. 121.
10. Ibid., p. 135.
11. Ici, nous nous inspirons largement d'Alexandre Koyré Études d'histoire de la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1973, et de La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli, Paris, Ilberman, 1961.
12. Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Science,

- Paris, Gallimard, 1957; p. 477 à 530, sur Nicolas de Cues p. 715 à 719.
13. Nicolas Copernic, Des Révolutions des orbes célestes (traduit par A. Koyré), Paris, Blanchard, 1970.
 14. Georges Gursdorf, Les sciences humaines et la pensée occidentale, Tome III, La révolution Galiléenne, Tome premier, Paris, Payot, 1969; p. 91.
 15. Jacques Chévalier, Histoire de la pensée, Tome III, Paris, ed. Flammarion, 1955, p. 20.
 16. Jean-Marie Aubert, Philosophie de la nature, Propédeutique à la vision chrétienne du monde, Paris, ed. Beauchesnes et ses fils, 1965; p. 98.
 17. G. Gursdorf, op. cit., Tome I, II, III.
 18. Au plan politique, social et moral, son homologue et compatriote sera Machiavel qui opère un véritable dégrossissement moral de l'activité du Prince et du politique. La politique, la conduite de l'ensemble, devient une affaire amoral qui procède de calcul et de stratégies, bref de technique.
 19. G. Gursdorf, op. cit., p. 78.
 20. Voir Mary Godwin Shelley, Frankenstein or the Modern Prometheus.
 21. Alfred Rupert Hall, The Scientific Revolution, 1500-1800, London, Longmans Green (2ième ed), 1959; p. 372.
 22. G. Gursdorf, op. cit., p. 81.
 23. Lettre à Fortunio Liceti, janvier 1614; cité par G. Gursdorf, op. cit., p. 94.
 24. Ibidem, p. 95.
 25. Thème repris par Descartes dans sa parabole du morceau de cire in Méditations métaphysiques (deuxième méditation).
 26. G. Gursdorf, op. cit., p. 97.
 27. Ibidem, p. 236.

28. Ibid., p. 240.
 29. Ibid., p. 241.
 30. Ibid., p. 71.
 31. Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature, Paris, ed. Flammarion, 1977; p. 176.
 32. G. Gursdorf, op. cit., p. 100.
 33. Ibid., p. 62.
 34. David Hume, A treatise of human nature, London, J.M. Dent and Sons Limited, 1934, 2 vol. Enquête sur l'entendement humain, (traduction André Leroy), Paris ed. Aubier-Montaigne, 1947
- John Locke, Essai Philosophique concernant l'entendement humain, Paris, La Renaissance du Livre, 1940. Préface de Gonzague Truc.

CHAPITRE IV

L'apport de la pensée critique

1. Le contexte d'une conception du monde en transition

En cherchant à constituer une épistémologie qui vidait la raison humaine de tout caractère inorganique, Hume et les empiristes aboutissaient paradoxalement au désaveu de la valeur objective des sciences fondées sur l'expérience et l'observation. Dans cette perspective, même l'organique, qui constituait l'être du monde, de l'homme et de la nature, résistait à une connaissance véritable. En voulant rejeter la valeur de la métaphysique ainsi que supprimer tout fondement réel et effectif à l'inorganique, l'empirisme en arrive à un scepticisme universel. En fait, tous les fondements, autant en science qu'en métaphysique, se trouvaient détruits. Au lieu de surmonter le dualisme engendré par la pensée mécaniste, il creusait un fossé immense, pour ne pas dire insurmontable, entre le connaissant et le connu; le connaissant n'avait comme arme de connaissance que des impressions laissées par les sensations. Et puisqu'elles étaient de caractère subjectif,

il s'avérerait une erreur monumentale de leur demander d'être source d'une connaissance de la réalité objective des choses. L'idée d'une nature-objet, fondement de la connaissance et de l'activité pratique du sujet, s'en trouvait elle-même remise en cause. Non seulement l'objet perdait-il son contenu et sa valeur, mais le sujet lui-même, à qui on cherchait vainement une nature, se trouvait affecté par le scepticisme des empiristes.

1.1. Immanuel Kant : son apport épistémologique

Kant (1) ne l'entendra pas ainsi. Il tentera d'éponger les abus du rationalisme cartésien et du scepticisme de l'empirisme, en affirmant que la science était possible et qu'elle se fondait à la fois sur l'expérience et la raison humaine. Pour Kant, la réussite de la science témoigne de son existence et surtout de sa valeur de vérité. C'est pourquoi il considère que le problème de la connaissance ne consiste pas à se demander si la science existe -- ce à quoi aboutissait le scepticisme --, mais plutôt si la métaphysique avait une valeur objective et à quelles conditions la physique et les mathématiques étaient possibles.

Il n'entre pas dans notre propos de discuter en profondeur de la philosophie kantienne. Si nous référons à

cette pensée, c'est uniquement pour monter que son effort de conjuguer l'organique à l'inorganique, ou la philosophie à une science de la nature (car il fait partie de cette école allemande qui eut le mérite d'opérer une synthèse entre la science et la philosophie), aboutit à creuser la dualité sujet/objet en phénomènes et en noumène et à affirmer une primauté de l'inorganique dans le processus de connaissance. Contre cette affirmation de la primauté de l'esprit, le marxisme prônera la primauté de la matière. Ainsi, ce n'est que parce qu'il contribue à fonder la problématique marxiste de la nature, que le kantisme nous intéresse. Nous n'effleurons que ses grandes avenues épistémologiques.

D'une manière globale on peut dire que Kant amplifie les dichotomies existantes et continue d'affirmer l'impossibilité pour l'esprit humain de rejoindre le monde en son objectivité intrinsèque. C'est d'ailleurs dans cette affirmation que surgit la thèse kantienne d'un noumène inconnaissable. Bien qu'il redonne un caractère inorganique à la raison humaine, une valeur déterminante à la réflexivité ainsi qu'un rôle à l'expérience sensible dans le processus de connaissance, il ne parvient pas à réconcilier en un tout cohérent les sphères organiques et inorganiques du monde. En fait, pour Kant, l'homme est en quelque sorte enfermé dans une conscience de lui-même, c'est-à-dire dans une subjectivité, qui certes le différencie de l'objet, mais

qui crée un fossé irrémédiable entre la chose en soi et le sujet connaissant.

Voici pourquoi. Jusqu'à Kant, le sujet connaissant tournait autour de l'objet, en dépendait et laissait déterminer sa connaissance par les caractères intrinsèques de l'objet. Or, Kant enclanche une véritable révolution épistémologique; il propose de considérer l'objet (ou l'objectivité) comme entièrement dépendant du sujet connaissant. La conséquence est de taille, car est impliqué que la chose connue reçoive son intelligibilité et son objectivité du sujet. Ainsi, les facultés et les catégories du sujet deviennent-elles déterminantes dans le processus de connaissance. De sorte que la subjectivité se trouve à recevoir la confirmation de son apport voire de sa détermination, dans le processus de connaissance.

Cependant, Kant va encore plus loin et ce faisant il rétablit la dichotomie entre l'inorganique et l'organique. Selon lui, la raison s'illusionne en se croyant apte à connaître le réel à l'aide de ses formes à priori. En fait, son mode (caractère inorganique) est exclusivement logique. Ce qui implique que la raison n'est apte qu'à penser au moyen des formes à priori qui appartiennent à son caractère logique. De sorte que, même en acceptant l'apport du sensible dans le processus de connaissance, Kant n'arrive pas à conjuguer le sujet et l'objet dans un réel rapport de

connaissance. Au contraire, celui-ci est impossible car la raison et l'expérience ont chacune un mode particulier. En paraphrasant sa pensée, on pourrait dire si toute connaissance débute avec l'expérience, elle ne dérive pourtant pas en entier de l'expérience. Alors que la science (qui émerge de la raison) se trouve à formuler des jugements universels et nécessaires, l'expérience sensorielle ne livre que le singulier et le contingent. Malgré son indéniable apport, l'expérience ne peut donc manifestement suffire.

D'un autre côté, Kant croit que la raison met du sien dans la connaissance, mais de telle sorte qu'elle apporte dans ce processus un quelque chose qui lui soit propre. En effet, la raison est définie par des nécessités logiques (non-sensibles, non-psychologiques), analogues à celles qui sont impliquées dans les énoncés scientifiques. Ces nécessités logiques, qui sont à la fois propres à la raison et à la connaissance scientifique et qui témoignent de l'apport effectif de la raison dans la connaissance, ne sont cependant pour Kant que des fonctions logiques. En d'autres mots, elles ne permettent que d'unifier les phénomènes donnés en vrac; en aucun moment ne peuvent-elles opérer une trouée dans le monde nouménal de l'objet. Certes elles permettent l'édification de principes universels donc d'une science, mais en demeurant intrinsèques à la raison, elles ne peuvent engendrer qu'une connaissance articulée selon le

mode exclusif de la raison ou de la pensée. De sorte qu'en plus de creuser la dualité sujet/objet, Kant instaure une dichotomie entre pensée et être.

Ainsi, lors du processus de connaissance, la raison, dissociée de l'être, se résume en un pouvoir de conférer à priori un caractère universel et nécessaire à ce qui est connu. Dans cette perspective, l'objectivité kantienne ne peut renvoyer à quelque chose qui serait passivement donnée à l'esprit; elle est au contraire, conférée par l'esprit. En fait, pour Kant, la connaissance objective est une connaissance qui, d'une part, vient d'un contact indirect avec le monde extérieur (d'ailleurs scindé en noumène et en phénomène) et d'autre part, confère aux phénomènes les formes à priori détenues par la sensibilité et l'entendement. C'est par et dans ce processus formel que le donné et le perceptible se constituent en objet. Là prend sa source, la science objective et véritable.

On pourrait croire que Kant est parvenu à concilier la matière donnée à la forme de l'esprit, mais n'oublions pas que la raison et l'esprit ne peuvent que logiquement, c'est-à-dire abstraitement, utiliser les formes à priori. De sorte qu'ultimement la raison n'est que formelle; elle n'est que le lieu de fonctions logiques, c'est-à-dire, un lieu où se préfabrique l'unité ou l'universalité qui sera conférée aux phénomènes. Ainsi la raison se voit affirmée sans tomber.

dans l'illusion métaphysique ou empirique; mais la théorie kantienne de la connaissance repose, à sa manière, sur un subjectivisme radical fondé sur la dualité de l'être et de la pensée, ainsi que sur une dualité intrinsèque au monde sensible (phénomène/noumène).

1.2. G.W.F. Hegel, la réconciliation du sujet et de l'objet; la vie comme fondement

Hegel tentera de sursumer la dualité laissée par le kantisme en conjuguant la pensée à l'être par et dans une articulation de l'inorganique à la structure onto-logique de l'être. La composition contradictoire, organique/inorganique, de l'être se résout dans l'unité des différences et dans la reconnaissance mutuelle de l'autre comme soi-même. En d'autres mots, la structure ontologique de l'être est fondamentalement vivante, c'est-à-dire qu'elle jouit d'une capacité à s'auto-articuler vers, en quelque sorte, sa propre mise au monde. C'est ainsi, qu'au terme du processus d'auto-articulation de l'être, émerge la vie. Elle se révèle alors dans sa forme immédiate, c'est-à-dire sous forme de nature ou d'esprit-en-soi. En aucun moment Hegel ne sépare irrémédiablement l'inorganique et l'organique, l'un et l'autre s'inter-pénètrent et s'inter-déterminent par et dans un processus dialectique qui pousse l'être à actualiser ses virtualités.

L'entreprise hégélienne de lier l'organique à l'inorganique se fonde sur une philosophie de l'identité. Ce qui veut dire qu'à la place de la séparation du sujet et de l'objet, Hegel propose une épistémologie fondée sur la structure dialectique du réel. Aussi entreprend-il de lier les conditions universelles de la rationalité au processus d'auto-articulation et d'auto-déploiement de l'être.

Ontologie et épistémologie s'unissent par et dans la structure dialectique intrinsèque à la totalité du réel.

Cette conception émerge de la critique hégélienne envers la science positive ainsi que la philosophie kantienne; parce qu'elles se fondent sur une dualité ontologique et épistémologique, ces dernières ne parviendraient pas à saisir la vie ou l'activité concrète de l'être. Conséquemment, pour Hegel, la vie (ce qu'il nomme dans la logique de l'essence : réflexion et dans la logique du concept : idée (2)) est le fondement de l'être tout autant que le socle épistémologique. Ce qui implique que l'être, le réel et la pensée ne soient pas fixes, c'est-à-dire donnés une fois pour toute. Ils sont au contraire mêlés et articulés (donc définis) par un mouvement d'auto-réalisation. La totalité du réel est définie par une capacité à se repousser de soi, c'est-à-dire de se réfléchir en soi-même, ou de se nier, afin de tendre vers la réalisation de son être. Il en découle que la réflexion,

autrefois, chez Descartes et Kant, catégorie propre au sujet, devient un élément constitutif voire déterminant de la totalité du réel. La raison est dès lors intrinsèque à la totalité du réel, mais il s'agit d'une raison non achevée, qui entraîne l'être, le réel, et donc aussi l'expérience humaine dans un processus dialectique.

En associant la réflexion à l'essence de l'être (voir la logique de l'essence) plutôt qu'au connaissant, Hegel se trouve dans un même souffle à réévaluer la notion de vérité. L'être, étant déterminé par une auto-négation qui le pousse à dépasser la fixité des apparences qui bloque son mouvement de réalisation, est habité d'une tendance à réaliser pleinement ses potentialités. De sorte que l'être vrai est celui qui a surmonté toutes les formes de l'existence afin de rejoindre sa réalité, sa vérité. Celle-ci est alors conçue comme l'être qui s'est pleinement actualisé ou concrétisé, c'est-à-dire vivant. Ainsi la vérité ne signifie plus véracité, mais plénitude, concrétude ou actualisation achevée. L'être vrai est celui qui, sorti de lui-même (de l'en-soi), a opéré un retour en lui-même, en passant par une reconnaissance de l'autre, sans dévier de sa finalité. Il est alors réalisé, c'est-à-dire qu'il est en-et-pour-soi.

En liant l'objet de la philosophie à l'être, Hegel fait de la philosophie la science des sciences et la raison le substrat de la vérité, de la connaissance et du réel. Ce qui

implique que le monde dans sa réalité ne soit pas tel qu'il apparaît, mais tel qu'il est compris par et dans la science philosophique. De cette façon le système hégélien s'oppose au système hypothético-déductif instauré par les sciences modernes. Il le remplace par une épistémologie qui articule en une seule et même finalité, l'ex-position de l'être, l'édification de la connaissance et la formation d'une raison consciente de sa liberté au sein de la dialectique du réel. Il en découle que le processus d'auto-articulation de l'être s'actualise en un processus qui lie la raison, la conscience et l'expérience humaine en ce que Hegel nomme histoire. La connaissance s'articule dès lors selon le savoir d'une raison, qui ayant traversé l'expérience historique se sait en tant qu'à la fois vérité de l'être vivant et vérité de l'histoire.

1.2.1. Les retombées du système hégélien

Les conséquences engendrées par l'entreprise du système hégélien laissent les jeunes intellectuels allemands passablement divisés. On connaît la traditionnelle typologie qui range les successeurs de Hegel en hégéliens soit de droite, soit de gauche. On associe à la droite hégélienne ceux qui ont davantage retenu l'oeuvre encyclopédique, le système, en l'exploitant au profit du statu quo. Quant à la

gauche, on l'associe à une conception de la dialectique exploitée dans un sens révolutionnaire. Pour ces derniers, la méthode dialectique devenait une doctrine de l'action socio-politique. En somme, la droite retenait la notion de système, quant à la gauche, habitée d'un esprit plus pratique, elle retenait l'aspect méthodologique qui permettait de comprendre les significations de la réalité pratique concrète (société, État, individu, etc.). Selon leur perspective, le réel ne devait plus être compris comme le développement de l'Idée ou comme la vérité du concept. Il devrait, au contraire, permettre de comprendre que ce sont les conditions socio-politiques qui influent sur l'Idée (ce qui plus tard allait prendre le sens de conscience chez Marx). Comme le souligne Jean-Yves Calvez : "On peut dire d'eux qu'ils sont le véritable milieu dans lequel Marx a trouvé sa voie originale." (3)

Un des membres importants de ce mouvement demeure Feuerbach qui, bien qu'il mit beaucoup d'efforts à fustiger l'aliénation religieuse (4), tenta d'édifier une philosophie cohérente qui soit à la fois humaniste et matérialiste. En fait, il est le premier qui est parvenu à renverser le rapport pensée/réel tel que le concevait le système hégélien. Il affirme entre autre que : "La vérité, c'est l'homme, et non la raison in abstracto, c'est la vie, et non la pensée qui reste sur le papier et y trouve son existence

pleine et adéquate." (5) Ainsi, il entend la vie d'une manière différenté de Hegel; déjà on sent que chez lui le vivant et le concret s'expriment par et dans ce qui est actuel et humain et non par ce qui émerge au terme du processus ontologique d'auto-articulation du concept, c'est-à-dire l'Idée-vie qui s'actualise en nature. (6)

Au nom de cette conception, il critiquera la religion parce que justement elle dépouille l'homme de sa vie, en le retranchant de sa propre espèce. Aussi en arrive-t-il à émettre dès l'introduction de l'Essence du christianisme (7) que l'essence humaine est la conscience que l'homme a d'être un être générique et donc un être vrai et total. En se fondant ainsi sur le primat de l'homme et de la réalité humaine, Feuerbach transforme les fondements de la logique hégélienne en anthropologie. Cependant, il a le désavantage d'écarter l'organique de l'inorganique et refuse de faire jaillir la vie de l'identité du sujet et de l'objet.

L'identité du sujet et de l'objet, qui n'est qu'une pensée abstraite au niveau de la conscience de soi, n'est vérité et réalité que dans l'intuition sensible de l'homme par l'homme (...) L'unité du sujet et de l'objet n'a de sens que si l'homme est saisi comme le fondement, le sujet de cette unité. (8)

Pour lui, la réconciliation du sujet et de l'objet ne s'achève pas dans l'émergence de la vie, mais a plutôt comme substrat et finalité l'homme.

C'est ainsi, que non satisfait de refuser de faire émerger la vie de la structure ontologique de l'être, il la refuse aussi à la matière. C'est pourquoi, entre autre, son matérialisme ne pourra jamais être véritable et pourra-t-il, au mieux, revendiquer d'être appelé un humanisme. Ce que veut Feuerbach, c'est l'émancipation concrète de l'homme dans une existence où la liberté a un véritable sens humain et non pas le sens abstrait de l'esprit pleinement réalisé que lui affuble le système hégélien. Aussi affirme-t-il que sa philosophie est tout à fait à l'opposé de l'idéalisme. Cependant, pour des raisons que nous expliciterons en retraçant la critique que Marx lui adresse, son humanisme et son matérialisme ne parviennent pas à sortir véritablement de l'abstraction.

2. Karl Marx, l'humus de sa pensée

Il ne faut pas chercher ici une étude approfondie de la pensée marxiste. Nous abordons cet auteur parce qu'il constitue un moment charnière dans l'élaboration d'une épistémologie dont les fondements diffèrent de l'épistémologie traditionnelle mécaniste ou positive. Sa conception de l'homme, de la nature et de la société a dégagé de nouvelles perspectives éthiques et a aussi engendré un courant critique en matière de science et de connaissance.

C'est dans cet esprit que nous abordons Marx; nous souhaitons retracer les fondements de sa pensée afin de montrer ce qu'elle apporte d'original et en quoi elle contribue, par sa manière d'articuler l'organique à l'inorganique, à l'histoire de l'idée de nature.

2.1. La critique du matérialisme de Feuerbach

D'abord Marx accepte de l'entreprise feuerbachienne "le retour au réel" qui avait permis de distancer l'épistémologie et le sens de l'activité humaine de l'aliénation philosophique dans laquelle les avait plongés l'idéalisme hégélien. D'une manière générale on peut dire que Marx accepte la perspective d'un humanisme réel qu'avaient amené les positions critiques de Feuerbach. Du moins semble-t-il s'y rallier dans La Sainte-Famille. (9)

Cette perspective générale Auguste Cornu la résume ainsi :

Par réaction contre Hegel qui ne donnait à la matière, à la réalité concrète, qu'une existence illusoire, et aussi contre B. Bauer, qui n'avait fait qu'aggraver l'idéalisme hégélien en dissociant l'idée de toute substance, pour la réduire à la conscience, Feuerbach se proposait de réaliser l'unité dynamique de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet, en partant non pas de l'idée, mais de la réalité, en intégrant l'esprit dans la matière et non la matière dans l'esprit, et en faisant de l'homme concret avec sa sensibilité et ses besoins, l'expression organique de cette synthèse. (10)

Là se trouve d'ailleurs selon Marx le grand mérite de Feuerbach car celui-ci a l'avantage d'"une attitude sérieuse, critique envers la dialectique hégélienne". (11)
Sa grande contribution étant :

d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée; qu'elle n'est qu'une autre forme et autre mode d'existence de l'aliénation de l'homme; d'avoir fondé le vrai matérialisme et la science réelle en faisant également du rapport social "de l'homme à l'homme" le principe de base de la théorie. (12)

Ainsi donc la critique que Feuerbach adresse à la philosophie et à la religion se trouvait-elle à tracer les avenues du "matérialisme vrai" tout autant qu'à instaurer le primat de l'homme et de la réalité immédiate. Ce faisant, il opérait une véritable révolution théorique; il remplaçait le primat de la pensée par celui de la réalité. C'est d'ailleurs cet apport fondamental que Marx retiendra.

Toutefois Marx ne suivra pas l'expression ni surtout les implications du matérialisme de Feuerbach. Car la critique que ce dernier adresse à Hegel n'est pas toujours juste. Bien qu'elle ait l'avantage d'éliminer les transcendances, elle a le désavantage de supprimer la dialectique elle-même car elle se trouve à prétendre que le véritable fondement est le réel sensible, lequel équivaut à une positivité pure, qui donc se suffit à elle-même. En fait la conception feuerbachienne du fondement du réel repose sur

la suppression de la négation de la négation en tant que substrat de la positivité. Il se trouve ainsi à fonder l'homme et le réel sur l'affirmation d'une positivité irréductible dont la vérité émerge par et dans la certitude sensible. L'humain se fonde dès lors sur rien d'autre que la certitude sensible qu'il a de lui-même et n'entretient de ce fait aucun rapport dialectique. Les conséquences sont immenses car en supprimant la négation de la négation Feuerbach se trouve à affirmer que la connaissance devrait s'appuyer à la fois sur la certitude sensible et la conscience immédiate que l'homme a de lui-même et du monde. Tout le processus d'articulation du réel se trouve éliminé au profit de la conscience sensible qui, en étant première et positive, constitue la totalité de l'expérience.

Feuerbach, qui considère que la méprise hégélienne est d'avoir conçu d'emblée l'être comme pensée, est amené à reconsidérer le fondement du réel et de la connaissance. En fait, il affirme que l'être doit être considéré comme un fait au lieu d'un concept abstrait mû par une pensée abstraite. Aussi se lance-t-il dans une analyse de la pensée et de la connaissance en partant d'un fait réel indubitable comme fondement de l'être. Ce fait il le trouvera dans la nature qui serait selon lui une réalité première, donc une pure positivité. Puisque le réel, la connaissance et l'expérience humaine découlent de la certitude sensible,

c'est-à-dire de l'expérience indubitable du fait, la pensée devient alors seconde. De sorte qu'au lieu d'être dialectiquement reliée à l'être, la pensée se présente désormais en tant qu'attribut de l'être. Comme le dit Feuerbach lui-même "Le véritable rapport entre la pensée et l'être est le suivant : l'être est sujet, la pensée prédicat. La pensée naît de l'être mais l'être ne naît pas de la pensée." (13) C'est d'ailleurs pourquoi Feuerbach refuse de partir, comme l'a fait Hegel, de l'être-en-soi; il soutient donc qu'au lieu de partir du processus d'articulation de l'être et de la pensée, il faut plutôt commencer par un être concret, c'est-à-dire la nature.

En quoi consiste cette nature dont parle Feuerbach. Disons d'abord que puisqu'elle est un fait, son principe d'identité est indifférencié, c'est-à-dire qu'elle est une totalité donnée dont l'existence ne se fonde pas sur la négation ou sur la réconciliation de termes opposés. Ce qui nous fait retomber à une épistémologie positive, c'est-à-dire une identité de type formel où A est égal à A parce qu'il est A, et non pas B ou non pas non A. Cependant, tout en étant rattachée à la certitude sensible, donc à une connaissance fondée sur l'immédiat, cette positivité suppose l'existence d'un sujet capable de certitudes ainsi que d'un monde sensible. Ainsi, cette positivité implique malgré tout deux termes, soit l'homme et la nature. Toutefois, étant

donné que le fait premier, total et positif est la nature, la totalité du rapport homme/nature s'établit selon la positivité, c'est-à-dire selon la nature. Il en découle que les deux termes ne sont que dans un rapport formel, voire abstrait. C'est d'ailleurs pourquoi Marx parle d'idéalisme feuerbachien.

En s'appuyant sur la notion de la certitude sensible ainsi que sur une conception positive de la nature, Feuerbach entraîne non seulement l'épistémologie dans une attitude positive, mais il mine toute possibilité d'établir une dialectique du réel dans laquelle l'homme et la nature fonderaient mutuellement l'expérience humaine. Son matérialisme, en se fondant sur la positivité de la nature, empêche l'activité du sujet de jouer un rôle déterminant dans la constitution du réel. Il se trouve ainsi à bloquer le fondement de liberté sur lequel devrait s'appuyer l'activité humaine. (14) En fait Feuerbach sépare à la fois l'épistémologie et l'être de l'activité propre à l'homme. Comme le souligne Herbert Marcuse, cela implique que selon Feuerbach le sujet soit "primordialement réceptivité, déterminé et non auto-déterminant : sujet passif de la perception et non actif de la pensée". (15) Se fondant sur la positivité d'une nature-chose, le matérialisme de Feuerbach a pour substrat l'affirmation que la perception, la sensation sont les organes de la véritable connaissance

philosophique. Ainsi son refus de la négation de la négation bloque l'émergence de tout rapport dialectique entre le sujet et l'objet, et annihile d'emblée l'existence d'un véritable sujet (16) (parce qu'il perd sa force de négativité et de réflexion) et donc, conséquemment d'un objet véritable. L'idée de nature perd son caractère d'objet pour se voir ramener à la notion beaucoup moins riche de donné sensible.

Ainsi, bien qu'il pose que le rapport social soit le principe de la théorie, il fait de l'homme et de tout ce qui est humain une passivité entièrement déterminée par les impressions reçues du milieu et/ou de la nature (la réalité fondamentale). L'expérience humaine n'est dès lors qu'un reflet déterminé par les sensations engendrées par le fait essentiel, la réalité première : la nature.

Il en découle que si l'expérience humaine ou l'histoire ont un sens, ce n'est pas celui de l'homme car ce dernier est entièrement déterminé de l'extérieur. Sa passivité épistémologique l'empêche de mettre du sien dans l'édification de la société ou dans le processus historique. De plus, en posant comme socle de la vérité et de l'expérience humaine la certitude sensible, Feuerbach nous ramène au problème aristotélicien de l'intelligibilité immanente au sensible que la pensée moderne semblait avoir remplacé par une épistémologie plutôt fondée sur la raison. Cependant le

pire est que son épistémologie et sa conception de l'être nous ramène au point de départ de la logique hégélienne (logique de l'être) et aux premiers chapitres de la Phénoménologie de l'esprit (discussion sur la certitude sensible et le Ici et le Maintenant).

C'est d'ailleurs là que la critique de Marx à l'égard de Feuerbach se fait virulente. Fondé sur la positivité de la nature et sur le rejet de la négation, son matérialisme ne conçoit le réel que sous la forme sensible de l'objet. La réalité n'est alors considérée que selon les déterminations de l'objet. De sorte qu'il esquivé la subjectivité humaine et la mobilité de l'être. En cela, Marx considère que le matérialisme de Feuerbach ne sort pas de la sphère et des conceptions du matérialisme traditionnel. (17) De plus son matérialisme se trouve à nier l'apport de l'activité humaine dans la constitution de la réalité. Vide de toute négation, l'activité humaine procède d'un rapport immédiat à la nature. Ce qui implique qu'elle soit abstraite donc sans substrat ni réelle effectivité.

De sorte que Marx ne peut se rallier entièrement à la critique que Feuerbach adresse à Hegel; en particulier en ce qui concerne l'articulation ou l'essence de la dialectique hégélienne, soit la négation de la négation. D'accord avec la critique que Hegel adresse à la conception qui veut que la certitude sensible soit à la fois le fondement de la

théorie et de la pratique humaine, il se rallie à une conception dialectique du réel. La certitude sensible ne peut être entendue comme l'ultime critère de vérité ou le référentiel universel qui fonde la réalité (épistémologie, histoire et société); car, pour Marx, la vérité ne peut trouver son accomplissement que dans un processus historique au cours duquel s'articule et se développe la conscience humaine. Ainsi, il ne peut accepter le socle sensible ou la conception d'une réalité concrète telle qu'entendue par Feuerbach.

Tout comme Hegel, Marx pense que le réel est un processus historique articulé par la pratique collective des hommes. De sorte que nature et certitude sensible ne peuvent être des positivités objectives, fixes et irrémédiables. Au contraire, la pratique humaine (nous reviendrons plus loin sur la conception marxiste de la praxis humaine; disons pour le moment qu'elle est jonction de la théorie et de l'activité) entraîne la certitude sensible et la nature (cela grâce à l'activité de travail) dans le mouvement de l'histoire. Il en découle que leur positivité n'est pas auto-fondée, mais relative à un processus et surtout intimement liée à la pratique humaine.

Hegel a montré que c'est le travail humain qui enclenche l'historicité du rapport homme/nature et fonde la dialectique du réel. Ce à quoi Marx se rallie, et ce qu'il

oppose au matérialiste stérile et positif de Feuerbach. Pour Hegel et Marx, le travail acquiert le caractère de substrat de la réalité concrète, parce qu'il est cette activité par et dans laquelle les conditions matérielles se transforment en conditions sociales. Or, en négligeant cet aspect, Feuerbach n'a pas réussi à fonder un matérialisme véritable. Comme le souligne Marcuse, il "a négligé le facteur décisif par lequel la nature pourrait devenir le moyen de la liberté." (18)

En renonçant à la pensée abstraite Feuerbach tente de fonder l'épistémologie sur l'intuition (se référer à la cinquième thèse); ce faisant il nie la dialectique ainsi que l'activité propre au sujet. En fait, son matérialisme ne parvient pas à dépasser l'opposition sujet/objet. C'est d'ailleurs pourquoi Marx termine sa critique par une onzième thèse dans laquelle il affirme qu'il faut cesser d'interpréter le monde, mais qu'il faut plutôt le transformer. Ainsi Marx précise déjà sa position épistémologique qui passe d'une critique purement intellectuelle à une activité pratique. Marx rompt donc définitivement avec l'ancestrale tradition d'une attitude contemplative. Cette rupture l'empêche aussi de se rallier à l'abstraction que suppose l'idéalisme hégélien malgré l'importance déterminante qu'il accorde à l'activité humaine et à l'histoire.

2.2. La critique de l'idéalisme hégélien

Marx qui croit que Hegel a compris le mouvement du réel (19), veut garder les fondements d'une philosophie de l'identité. Aussi affirme-t-il, à la manière de Hegel, que l'histoire, le réel et l'expérience humaine s'articulent en un processus de négations successives. Cependant, il lui reproche de l'avoir conçu de manière abstraite et spéculative.

....Hegel n'a trouvé que l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme en tant que sujet donné d'avance, mais qui est seulement l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance de l'homme. (20)

Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. (21)

En somme, selon Marx, la philosophie hégélienne ne se confronte pas directement à la réalité; elle la contourne plutôt par et dans des formes abstraites qui ne parviennent pas à rendre compte de la réalité humaine. En fait, cette philosophie ne fait que traduire l'image que le réel réfléchit dans la pensée humaine, ce qui explique qu'elle ne peut à aucun moment parvenir à traduire le réel lui-même. Ceci ne veut toutefois pas dire que Marx prétende que Hegel

ait érigé un instrument logique tout à fait formel. Sa critique porte plutôt sur le fait que Hegel rejette le principe du mouvement hors de l'expérience humaine. En ce sens, la finalité de l'activité humaine n'aurait pas comme point d'aboutissement la réalisation d'un être humain concrètement libre. Tout se passe, selon Marx, comme si Hegel cherchait à libérer davantage la pensée de l'homme concret engagé dans une activité concrète, plutôt que de libérer cet homme concret tout autant que son activité par et dans laquelle il s'auto-réalise.

En effet, chez Hegel le terme du mouvement étant l'Idée-vie (dans La logique) ou le Savoir absolu (dans la P.E.), c'est donc dire que la réalisation de l'homme concret s'achève dans la vérité du concept, l'esprit en-et-pour-soi. Or pour Marx ni l'Idée, ni le Savoir absolu, ni l'esprit ne peuvent constituer la finalité de l'homme concret; ces catégories ne sont en fait que des transpositions abstraites du monde matériel. En d'autres termes, Hegel aurait découvert le fondement de la réalité, le sens de l'histoire et de l'expérience humaine du seul point de vue de la pensée.

Marx ne conteste donc pas la conception qui veut que le réel soit avant tout mouvement, c'est-à-dire qu'il accepte que le réel soit un processus de négations et de sursumptions des déterminations posées; ce processus de négation

étant le fondement substantiel de la réalité. (22) Cependant afin d'éviter l'écueil idéaliste, Marx va s'efforcer de mettre à jour une totalité qui soit une expérience historique concrète, alliant l'activité humaine à la constitution du réel concret. Alors que Hegel présupposait un sujet (une substance sujet; voir La logique) à l'histoire humaine, Marx essaiera plutôt de saisir la genèse, c'est-à-dire le fondement concret du réel par et dans lequel émerge la subjectivité ainsi que l'objectivité. Afin de ne pas retomber dans le spéculatif, l'histoire sera alors conçue non comme l'achèvement de l'Esprit, mais comme l'édification de l'humain par et dans une praxis humaine.

Dans les Manuscrits de 1844, Marx se lance dans un examen de la Phénoménologie de l'Esprit et de La Logique. Il fustige d'abord la logique hégélienne qu'il qualifie de "valeur pensée de l'homme et de la nature" et donc de pensée abstraite témoignant d'une aliénation de la science philosophique parce que faisant abstraction de la nature et des hommes réels. Le problème de l'hégélianisme est donc que sa structure et sa finalité font perdre à l'homme tout ce qu'il avait de réel.

Quant à la P.E., Marx considère qu'elle traite des situations existentielles de l'être humain fondées sur l'activité de la production de l'homme. Cependant, il constate que ces dernières ne sont envisagées que comme

moment de la pensée. Voici comment il explique le problème :

...l'appropriation des forces essentielles de l'homme, devenues des objets, et des objets étrangers, est en premier lieu une appropriation qui se passe dans la conscience, dans la pensée pure, c'est-à-dire dans l'abstraction, elle est l'appropriation de ces objets en qualité de pensées et de mouvements de pensée; c'est pourquoi dans la Phénoménologie -- malgré son aspect tout à fait négatif et critique et malgré la critique qu'elle contient et qui souvent anticipe largement le développement ultérieur -- on voit déjà l'état latent, existant en germe, en puissance, et comme mystère, le positivisme non critique et l'idéalisme pareillement non critique des productions ultérieures de Hegel. (23)

Ainsi tous les acquis du mouvement du devenir de l'homme sont envisagés sous un mode abstrait; ceci implique aussi que l'homme et la réalité elle-même soient conçus sous ce mode. En fait le problème réside en ce que tout ce qui devrait se présenter comme un développement réel et effectif de l'homme et de la réalité n'est, au terme du processus d'enrichissement (Aufheben) (24), qu'enrichissement de l'Esprit et non de l'être réel. Empêtré dans un monde sensible, l'être humain s'approprie, par sa relation avec ce même monde, une essence spirituelle. Alors que dans la P.E., les situations humaines devraient se présenter dans leur réalité concrète, elles ne sont traitées que comme des moments de la pensée ou de la réalisation de l'Esprit. Il y a là un hiatus que Marx peut difficilement éviter de remarquer.

Cette discontinuité, Marx l'explique par le fait que

Hegel examine l'histoire comme si elle était la manifestation d'une réalité placée, non seulement au point de départ de l'histoire, mais en dehors d'elle. Ceci suppose l'existence d'un absolu-repère, qui constitue un lieu désincarné à partir duquel le philosophe pourrait contempler la réalité. Conséquemment la philosophie hégélienne traite et résout des phénomènes concrets, tels que l'aliénation, par et dans la pensée abstraite du philosophe. Ainsi un problème aussi fondamental et déterminant que l'aliénation (le devenir étranger à soi-même) n'est perçu que comme un phénomène (manifestation de l'Idée qui cherchant à se concrétiser, se perd dans une existence qui n'est pas conforme à son essence, mais qui cependant renferme une effectivité apte à permettre une objectivation de l'Idée, un détachement du soi dans-soi, et ce faisant lui permet de réaliser ce qu'elle est en-et-pour-soi), plutôt que comme une réalité conditionnant l'existence et le devenir de l'homme réel. Il s'ensuit que l'aliénation se présente davantage comme un moment médiateur de la réalité et de la pensée du philosophe, moment qui sera abstraitement surmonté par et dans la pensée du philosophe, que comme le lot de l'humanité en quête de sa propre identité par et dans le réel. Ceci parce que

...ce qui se passe pour l'essence posée et à supprimer de l'aliénation, ce n'est pas que l'être humain

s'objective de façon inhumaine, en opposition à lui-même, mais qu'il s'objective en se différenciant de la pensée abstraite et en opposition à elle. (25)

Déterminée par le mouvement objectif de la pensée, l'aliénation se voit projetée dans l'abstraction tout autant que le dépassement (Aufheben) que suppose son mouvement. En conséquence de quoi, la pensée devient elle-même aliénée parce qu'enfermée dans un système où le mouvement du réel se résume à l'exposition du développement processuel de catégories formelles. Dans un tel contexte l'unique fonction dont bénéficie la pensée est d'abstraire la substance du réel afin de la transmuier sur un autre mode. La pensée n'est dans ce cas qu'accessoire et son emprise sur le réel apparaît illusoire. En poussant un peu l'analyse, on peut même supposer que le processus dialectique débouche à une synthèse dans laquelle l'un des termes serait entièrement absorbé par l'autre, plutôt qu'à une synthèse dans laquelle l'opposition des termes se sursume dans une commune réciprocité, et se résout dans l'apparition d'une qualité nouvelle. (26)

C'est d'ailleurs pourquoi, au lieu de l'homme concret, Hegel considère la conscience de soi comme l'achèvement du processus historique qui culmine alors dans le Savoir absolu d'une conscience qui se sait en tant que Raison. En fait, la P.E. réduit le processus de réalisation de l'être humain à une conscience de soi, au lieu de faire de la conscience de

soi un attribut de l'homme concret.

Ces constatations n'empêchent pas Marx de reconnaître la grandeur de la P.E. car

Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci qu'il saisait l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soit comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme s'extériorise réellement par la création toutes ses forces génériques -- ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire, -- qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation. (27)

Ainsi la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur, n'est pas que la simple exposition du processus formel de sursumption de l'aliénation. Elle a aussi l'énorme mérite d'avoir mis à jour la présence effective d'un processus d'auto-développement de l'homme à travers un processus concret. Processus qui se traduit par et dans une activité pratique à travers laquelle l'homme réalise en tant qu'être à la fois concret et abstrait, c'est-à-dire en tant que forme et contenu tout autant qu'en tant qu'universel et singulier. Ainsi l'homme porte-t-il en lui une virtualité à se réaliser en tant que totalité; l'homme est une totalité en processus de réalisation et

d'actualisation. Cette totalité émerge d'elle-même à travers une activité réelle, tangible et effective que Hegel nomme travail. C'est lui qui transforme les conditions naturelles en conditions sociales. Il devient donc l'instance médiatrice entre l'homme et la nature. Ainsi l'homme véritable se réaliserait par et dans une praxis qui accorde à la pensée une force active en la liant au travail humain. L'homme retrouve ainsi une puissance créatrice totale où l'humanisation des conditions naturelles serait déterminée par une dialectique de la théorie et de la pratique.

Cependant, Marx considère que bien que Hegel ait accordé une réelle importance à l'activité humaine d'objectivation (le travail), il n'a pas réussi à expliciter le réel mouvement de désobjectivation. Ainsi, non seulement a-t-il projeté la résolution de l'aliénation dans l'abstrait, mais le but de l'activité humaine tout autant que l'activité elle-même. De plus, Hegel se trouve à associer le devenir humain à la réalisation de l'Esprit car "le seul travail que connaisse Hegel est le travail de l'Esprit". (28) Ainsi l'essence de la philosophie n'est-elle que de penser le développement de l'homme à travers des aliénations, sans jamais les résoudre concrètement. Aussi dans la P.E., l'activité humaine, par et dans laquelle l'être humain objective son soi (c'est-à-dire l'activité par et dans laquelle l'être humain est supposé devenir pour lui

ce qu'il est en lui) ne sert qu'à l'exposé philosophique du soi de l'homme en activité de réalisation d'une totalité qui le dépasse. L'homme tout autant que l'activité ne sont que les instruments du processus de réalisation d'une totalité transcendante.

Or, Marx, qui se préoccupe d'économie politique, concentre son attention sur le procès de travail et en particulier sur l'aliénation qui affecte celui-ci dans les sociétés capitalistes. Puisque l'aliénation empêche le travail d'être une activité de liberté dans laquelle l'homme se réalise, il convient donc de surmonter concrètement cette aliénation si on veut que l'homme soit concrètement libéré. Cependant chez Hegel l'aliénation n'est qu'abstraitement surmontée, c'est-à-dire qu'elle semble être sursumée du point de vue de la pensée et non pas de l'homme réel. Voici en gros pourquoi : le pour-soi humain (conscience humaine de l'en-soi humain), ne sortant jamais de l'en-soi d'une réalité absolue, se trouve extirpé du développement du réel humain et entièrement projeté dans l'abstrait. Il s'ensuit que l'objectivation se trouve absorbée, parce que transmuée sous un autre mode. Cela parce qu'au point de départ Hegel recourt à un point de vue se situant au-dessus du réel humain et en même temps extérieur à l'objectivité. Ce point de vue, c'est évidemment la pure conscience du soi de l'esprit, ce qui implique un anéantissement de l'objet et de

l'objectivité au profit certes du sujet, mais considéré sous le mode de la réalisation de l'Esprit. D'où il découle, que dès que l'homme s'objective, son objectivation est transposée dans l'abstrait. Perdue, sans matérialité, la conscience humaine est emprisonnée dans une subjectivité transcendante d'où il est impossible d'enclancher un mouvement de désobjectivation. (29)

Se supprime ainsi le processus de réappropriation de l'essence objective que l'homme a produite par son activité objectivante. Ce qui implique que l'homme soit "un être non-objectif, spiritualiste": (30) En d'autres termes, l'être réel de l'homme se transmue en être métaphysique. Cela parce que la dialectique hégélienne implique la suppression de la concrétion de l'existence empirique. Alors que pour Marx la suppression, ou plutôt le dépassement (Aufheben), ne devrait pas nous projeter hors du mouvement du réel, mais bien constituer le moment de réappropriation de l'être humain (il devrait constituer le pivot de l'articulation de l'en-soi et du pour-soi de l'homme en quête de sa propre réalisation; en somme il devrait constituer l'expression de l'auto-réalisation effective du genre humain). Marx tentera, tout en conservant une épistémologie fondée sur la dialectique du réel et de l'expérience humaine, d'éviter de projeter les acquis d'un mouvement d'objectivation dans une transcendance, en

s'efforçant de sursumer concrètement l'aliénation.

Les critiques de Marx concernant l'aliénation, l'Aufheben et la transcendance qu'impliquent l'idéalisme hégélien, nous conduisent au point de focalisation de la pensée de Marx. En critiquant le contenu du nœud de la dialectique hégélienne (l'abstraction de la négation de la négation) ainsi que le point d'arrivée (le Savoir absolu), Marx tourne définitivement sa pensée vers le matérialisme. En examinant la philosophie hégélienne, Marx se rend compte qu'il ne faut pas abstraire l'homme de son être-là ni l'y opposer absolument et irréductiblement. Il convient de laisser à l'homme réel toute la plénitude de sa réalité tout en le dotant d'une capacité effective et concrète à surmonter ce qui, dans le processus d'élaboration de l'expérience humaine, bloque l'épanouissement de l'être humain selon ses propres déterminations. De sorte qu'en critiquant l'idéalisme hégélien et le matérialisme de Feuerbach, Marx assemble peu à peu ce qui constituera l'humus de sa pensée.

2.3. L'épistémologie : le matérialisme dialectique

En fait ces rejets posent à Marx un problème épistémologique. Si on ne peut, lorsqu'on tente de comprendre et d'analyser l'expérience humaine, se situer

d'un point de vue qui soit hors de l'histoire et du réel, où alors convient-il de se situer? Certes c'est déjà beaucoup d'affirmer qu'il faille se situer à l'intérieur du réel, mais quel est ce réel? Et qui plus est, quel est le point d'observation qui permettra de le comprendre tout en l'habitant?

Marx qui connaît bien la pensée de Feuerbach et l'importance qu'il accorde à la certitude sensible, ne veut pas retomber à la stérilité de ses conclusions. En fait, il s'est rendu compte que ce qui a manqué à Feuerbach c'est la fécondité de la dialectique. C'est pourquoi, avant de répondre à la question que nous avons posée plus haut, nous tenterons de comprendre la méthode avec laquelle Marx se propose d'examiner cette réalité de l'expérience humaine qu'il considère si fondamentale.

Pour Marx, on l'a déjà vu, le réel est dialectique; c'est d'ailleurs, nous dit-il dans Les Manuscrits, l'aspect méritoire de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel que d'avoir ainsi considéré le processus d'élaboration de l'expérience humaine. Marx, convaincu que cette méthode permet de saisir la totalité de l'expérience humaine tout autant que de découvrir la mouvance de l'histoire et de surmonter les aliénations qui bloquent le déploiement de l'humain dans l'homme, fera de la dialectique sa méthode. Sans elle, on ne pourrait d'ailleurs ni expliquer le

processus de connaissance, ni le mouvement des choses. Cependant soutenir que le réel est dialectique et affirmer que la méthode de connaissance qui convienne est la dialectique de ce même réel, n'a rien d'original et surtout n'inclut pas d'emblée une position matérialiste. Comment donc opère la méthode dialectique de Marx?

Une chose est certaine, c'est qu'elle doit rejeter toute vérité absolue, toute assertion d'une pensée abstraite. Cette première obligation, commande que le fondement épistémologique soit autant concret qu'euristique. En d'autres termes, les catégories avec lesquelles travaille la pensée ne doivent en aucun moment être formelles, mais plutôt posséder un sens ainsi qu'une existence concrète. Il s'ensuit que la méthode dialectique doit à la fois permettre de comprendre le processus d'ex-position du réel et être inhérente au réel lui-même. La méthode dialectique doit donc permettre de montrer le développement concret du réel tout en étant une des déterminations de l'être lui-même. Afin de faire corps avec le réel et de bien saisir la réalité, il ne faut pas que sa mouvance ni les concepts qu'elle met en jeu, laissent filtrer la sueur de l'homme. Les concepts doivent avoir la capacité d'inclure et de traduire les luttes réelles à travers lesquelles se sont érigées sociétés et civilisation. Bref, la lumière projetée par la dialectique ne doit

pas engendrer d'ombre; elle doit révéler les choses aussi crûment qu'un soleil de midi.

Pour Marx, le monde sensible et la capacité de connaître n'ont pas de fixité immuable. Leur essence se traduit par et dans un devenir en processus. Cette activité est tout autant du côté du connaissant que du connu. En ce qui concerne l'homme, cette activité part de la conscience sensible pour revenir à la conscience sensible, mais enrichie de l'expérience. Or, la première conscience qu'a l'homme, est celle de la nature. C'est une conscience immédiate qui jaillit d'une relation homme/nature qui est, elle aussi, immédiate. Cependant nous avons vu que Marx accorde à l'homme une activité qui lui permet de se réaliser, malgré son rapport à la nature, en tant qu'homme. De sorte que le rapport homme/nature ne peut se maintenir dans l'immédiateté. En fait, il se voit médiatisé par l'activité humaine, soit le travail, tant et si bien qu'il entraîne la conscience humaine vers une conscience de l'autre qui instaure, dès lors, un rapport homme/homme. Puisque l'activité de travail est le fondement de l'homme en processus d'auto-réalisation, l'homme concret acquiert ainsi d'abord une conscience de lui et des autres, et ce n'est que secondement qu'il entre en rapport avec la nature.

C'est donc dire que le processus, par et dans lequel l'homme s'actualise et s'humanise, amène la conscience

immédiate de la nature à une conscience sociale qui sera le fondement de la connaissance. Comme le remarque Calvez :

Par cette conscience sensible cultivée et perfectionnée l'homme retrouve le contact avec la nature, mais avec la nature universelle, donc avec lui-même, avec lui-même comme totalité, comme être universel, comme être générique. (31)

Le savoir humain s'acquiert et se forme par et dans le développement de la conscience sensible originelle vers une conscience sensible médiate et riche de l'expérience humaine. La connaissance procède alors d'une démarche du sensible vers le concret à l'intérieur même du concret. Expliquons-nous.

Il ne s'agit pour Marx de retomber à l'antique position aritotélicienne qui accordait l'intelligibilité au sensible. Il ne s'agit pas non plus d'une démarche purement empirique. Au lieu de se fonder sur une observation méthodique de la nature, la connaissance doit se fonder sur le concret. Cependant, ici le concret n'équivaut pas aux données sensibles d'une nature-chose. Il est plutôt entendu en tant que résultat de la praxis humaine; c'est donc dire que le concret est le produit de l'activité humaine dans sa totalité : la société. Ainsi, pour Marx la connaissance ne se définit pas par une saisie des données de la nature, mais signifie plutôt la compréhension de l'expérience humaine dans sa totalité concrète.

On comprendra qu'au point de vue épistémologique les conséquences sont profondes. En effet, l'épistémologie marxiste, en intégrant la société et la pratique humaine comme substrat de la connaissance, implique un dépassement sans retour d'une attitude de contemplation où la théorie ne consiste qu'à refléter, sous un mode abstrait, ce qui est perçu par et dans l'expérience. Au contraire de la science traditionnelle, le matérialisme marxiste considère le réel comme étant l'expression du rapport dialectique de la pratique sociale et de la théorie. Ce rapport qui est en fait le substrat de l'être social tout autant que le substrat épistémologique, Marx le nomme praxis. Au sens large, ce terme désigne un type d'action auto-créatrice qui diffère d'un comportement provoqué de l'extérieur ou qui serait produit par des forces que l'homme ne contrôle pas. Tombe ainsi sous le couvert de la praxis tout ce que l'homme absorbe, transforme et actualise dans son processus de réalisation de lui-même. Cette praxis a comme pivot d'articulation le travail humain et s'actualise grâce à un processus de repoussement de l'homme par rapport à la nature. Aussi le travail pivot de la praxis servira-t-il de fondement à la connaissance humaine et sera-t-il ce qui permet à l'être humain de s'actualiser en produisant un environnement qui est le sien.

Ainsi le processus de travail a, à la fois, une

fonction éthique (en ce qu'il permet l'actualisation de la finalité de l'homme : l'être humain) et épistémologique (en ce qu'il est le substrat de la praxis et donc aussi de la connaissance du réel). Le travail est à la base de la réalisation de la liberté humaine, il articule la réalisation de l'ensemble à la réalisation individuelle. Comme le souligne Marcuse : "Le développement de l'individu et l'étendue de sa liberté dépendent de la mesure dans laquelle son travail répond à un besoin social" (32). De sorte que la compréhension du procès de travail s'avère tout à fait essentiel à une connaissance des conditions susceptibles d'engendrer une éthique de la liberté ou de la réalisation de l'humain dans l'homme. C'est d'ailleurs pourquoi Marx considère que l'objet d'une philosophie non-aliénée devrait être l'étude de la praxis humaine ainsi qu'une compréhension et une élaboration des moyens par et dans lesquels l'aliénation, que subit le travail dans sa forme capitaliste, peut être sursumée.

Ainsi, l'épistémologie et l'éthique se conjuguent par et dans une praxis humaine ayant comme finalité la réalisation concrète de l'humain c'est-à-dire une société et un homme dont l'activité est vraie donc libre, donc en conformité avec la finalité de l'homme.

En fait ce qui se passe, c'est qu'un peu à la manière socratique, l'homme se pose comme sujet et objet de la

connaissance. Au lieu de poser l'activité humaine seulement en termes de finalités éthiques, Marx la pose aussi en termes de fondement et d'articulation épistémologiques. Savoir et praxis se répondent mutuellement, s'inter-pénètrent et s'inter-influencent, tout en fondant dans un seul et même mouvement la réalisation de l'homme réel ou concret. Marx se trouve ainsi à doter le savoir et la praxis d'un processus dialectique qui joint la réalisation de l'homme et de la société, l'édification de la connaissance ainsi que la réalisation de la liberté. C'est donc dire que ce mode dialectique est aussi intrinsèque au réel, car le réel émerge de la praxis humaine. Savoir et réel sont donc dialectiquement reliés, c'est-à-dire qu'ils se fondent mutuellement tout en conjuguant leur développement dans une seule et même chose : la réalisation de l'homme concret. Cependant, il y a plus, car, comme le fait remarquer Calvez :

L'unité de la dialectique du savoir et du réel repose sur la conception marxiste des rapports entre la conscience et l'existence, tels qu'ils découlent de la situation de la conscience sensible. Et Calvez de citer Marx : "La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur véritable processus. (33)

De sorte que la conscience des hommes, tout comme le savoir ne peut s'élaborer hors du processus par et dans lequel les hommes se réalisent. On voit combien l'activité humaine

fonde tout ce qui n'est pas spontanément donné.

Le travail est pour Marx un processus vital c'est-à-dire qu'il fait jaillir tout ce qui est processus donc non fixe. Ainsi pour Marx, l'inorganique n'est pas donné, ni figé, il est processus. Cependant au lieu de lier, comme le fait Hegel, l'inorganique à la structure ontologique de l'être, il le lie à tout ce qui est fondé par l'activité humaine (dont l'activité elle-même). Certes c'est ce processus vital (articulation de l'activité humaine, de la connaissance et de la conscience) qui fonde l'existence concrète, mais au lieu d'être ontologique (comme chez Hegel); il est de caractère anthropologique (c'est-à-dire fondé sur le processus d'humanisation).

Par cette conception, Marx ne soutient pas autre chose qu'un rapport, voire une liaison essentielle entre l'inorganique, l'épistémologique et l'éthique. Ainsi il établit une science qui, se fondant sur la praxis humaine, conjugue l'organique et l'inorganique en évitant de tomber dans les dédales de la métaphysique, de l'abstraction philosophique ou du matérialisme vulgaire.

2.4. La conception de la nature

Epistémologiquement, le marxisme se présente comme la synthèse des sciences de la nature et des sciences de

l'homme. Il constitue donc l'union de la pensée et de la vie pratique concrète de l'homme en société, donc aussi, dans l'histoire.

Le matérialisme de Marx rompt en ce sens avec les matérialismes traditionnels dont il se démarque dès la première des Thèses sur Feuerbach. Cependant, il continue de se définir en fonction d'un constant rapport à l'expérience sensible. Toutefois, celle-ci n'est pas considérée comme un fait indubitable dont la raison doit tirer les significations ou l'intelligibilité. L'expérience sensible est intrinsèquement dialectique, c'est-à-dire que le réel est structuré de telle sorte que son contenu, en perpétuel mouvance, engendre et structure l'expérience.

Nous savons que le matérialisme de Marx ne considère pas le monde sensible comme un simple objet qui se pose face à l'homme. Car c'est là une attitude positive qui ne parvient pas à véritablement conjuguer l'homme et la nature. Marx propose plutôt de fonder son matérialisme sur un rapport dialectique de l'homme et de la nature. C'est donc dire qu'au contraire de la science traditionnelle, il ne conçoit pas le rapport homme/nature comme un rapport immédiat. Marx affirme que l'homme et la nature se fondent mutuellement en sujet et en objet, par l'entremise de la médiation du besoin humain ainsi que sa satisfaction. Ainsi ce qui fonde le rapport homme/nature, ce n'est pas

l'observation ou l'utilité de la nature, mais l'entreprise de satisfaction du besoin. En d'autres termes l'homme et la nature entrent en rapport par et dans l'activité humaine qui permet à l'homme de satisfaire ses besoins : le travail.

En aucun temps, Marx conçoit-il la nature indépendamment de l'homme en activité dans la nature, Nature et homme s'interpénètrent et se fondent mutuellement par et dans l'activité humaine de travail. De sorte que leur rapport ne peut être que dialectique. Ce qui veut dire que la nature ne possède pas de mouvement propre qui dominerait le réel. Au contraire, elle acquiert un sens et une signification par et dans le rapport qu'elle entretient avec l'homme en quête de satisfaction de ses besoins. Il en découle que la nature ne peut se concevoir comme une pure positivité, une auto-substance qui se poserait en dehors de la présence de l'homme. Ici Marx se rallie à la philosophie de l'identité c'est-à-dire que la nature et l'homme voient leur positivité fondée sur leur rapport de différences et d'identité. Leur réalité ne prend de l'acuité que dans la résolution de leur rapport contradictoire, c'est-à-dire que dans l'expérience humaine. Il n'y a pas d'homme sans nature, pas de nature sans homme et pas d'expérience humaine sans leur rapport dialectique. Conséquemment, la nature se voit intégrée concrètement (et non pas abstraitement par des équations mathématiques ou des figures géométriques) à l'expérience

humaine. En fait, elle en est un des éléments constitutifs.

Ainsi, la nature entretient avec l'homme un rapport qui fonde à la fois l'expérience et le réel. Elle participe donc à la constitution de la connaissance, de l'éthique et de la société. Mais la question se pose à savoir quel rôle elle joue dans ce rapport? Or, puisque homme et nature s'inter-pénètrent et se définissent mutuellement, cette question nous amène à retracer aussi le rôle de l'homme. Notons au passage que le rôle de l'homme est chez Marx davantage explicité, et que celui de la nature se présente relatif à celui de l'homme.

Dans la relation homme/nature, l'homme apparaît avant tout comme un être de besoin tourné vers la nature; il tente d'y trouver satisfaction. Là d'ailleurs se pose l'opposition (ou la différenciation) de l'homme par rapport à la nature; il manifeste à la fois de la spécificité de l'homme ainsi que de son intime rapport à la nature. Cependant, la nature ne pouvant d'emblée satisfaire le besoin, en découle la nécessité d'une activité, d'un travail de l'homme sur la nature. Ainsi, le rapport homme/nature se conjugue-t-il par un terme médiateur; le travail. Il exprime l'intentionnalité de l'homme qui est tourné vers la nature afin de satisfaire son besoin. Il apparaît donc comme cette médiation qui rompt l'imédiateté du rapport homme/nature. Ce faisant, il entraîne l'homme dans un processus d'auto-réalisation ou ce

qui est la même chose, d'humanisation. En fait, il constitue le pivot d'articulation du rapport. Il est, ce par quoi l'homme transforme la nature, ce par quoi il l'humanise. De sorte que le rôle de la nature se présente comme un des termes du rapport qui fonde l'activité humaine du travail. Plus l'humanisation de l'homme s'actualise grâce au travail, plus la nature qui se rapporte à l'homme est une nature transformée et humanisée, plus le processus de travail se développe et se complexifie.

De sorte que la nature est ce terme nécessaire du rapport dialectique qui sous-tend la conquête de l'humain dans l'homme.

2.5. Conséquences

Ainsi, la nature n'est pas conçue d'emblée en terme d'objet, comme dans la science mécanique ou positive; elle n'est ni strictement objet de connaissance ni un objet qui est primordialement placé devant un sujet. Elle est un des termes d'une relation dialectique d'où jaillit l'homme conscient (sujet), l'expérience humaine, le réel ainsi que la connaissance. Cependant, il faut souligner que cette relation en plus d'être médiatisée par le travail, l'est, au fil du processus de réalisation de l'homme, aussi par la société. En effet, malgré la nécessaire permanence de la

relation homme/nature, le processus d'humanisation (donc aussi l'activité de satisfaction des besoins) amène l'homme à se tourner vers la nature en étant d'abord tourné vers lui-même. Ce qui veut dire que le rapport homme/nature s'établit par et dans la société et la culture. De sorte que, tout en demeurant fondement de l'expérience humaine, la nature apparaît secondaire dans l'édification de la connaissance et de l'éthique humaine.

Dans sa relation à la nature, l'homme cherche la satisfaction de ses besoins tout autant qu'il poursuit sa finalité intrinsèque : réaliser l'humain. En d'autres termes, dans sa relation à la nature, l'homme ne cherche pas autre chose que la réalisation de son être universel; ce que Marx nomme genre. Nous avons vu que dans son activité de transformation de la nature, l'homme avait pour finalité, ou pour objet, sa propre réalisation. De sorte que l'objet nécessaire de l'homme n'est pas la nature, mais lui-même, ou si l'on veut, l'autre homme. Ainsi l'homme se pose à la fois comme un des termes du rapport à la nature tout autant que la finalité ou l'objet de ce même rapport. Il en découle que la conception marxiste de la nature commande que le rapport homme/homme soit, lui aussi, substrat de l'expérience humaine ainsi que de l'édification du réel. De sorte que le rapport social est aussi nécessaire et fondamental que le rapport homme/nature.

Cependant, là ne s'arrêtent pas les conséquences de cette conception, car l'expérience sociale suppose une histoire, c'est-à-dire qu'elle commande une succession de formes sociales concrètes. Or chaque forme sociale se fonde sur un mode de travail particulier qui implique un mode de relations sociales tout autant qu'un mode de rapport à la nature. Ainsi la permanence du rapport à la nature se voit conditionnée par un mode particulier fondé sur la forme de société. Ce faisant, Marx tente de lier le rapport homme/nature à l'histoire humaine. De sorte que le rapport homme/nature se voit conditionné par le développement des moyens de production ou ce qui revient au même, par l'histoire. Ainsi, si le rapport homme/nature est nécessaire à l'expérience humaine et au réel, son mode est contingent, c'est-à-dire déterminé par le devenir historique et donc appelé à changer. Et puisque la médiation entre l'homme et le travail, il se voit, par voie de conséquences, lui aussi lié et conditionné par l'histoire.

Il en découle que la définition d'histoire quitte l'ancestral sens de suite d'événements pour s'associer aux formes sociales du travail. Ce qui conduit Marx à considérer que le premier fait historique est la production des moyens permettant de satisfaire les besoins. De sorte que l'histoire devient elle aussi un élément constitutif de la culture et de la civilisation.

La nature n'étant ni une substance, ni une contingence liée à un être transcendant, le marxisme ne peut connaître d'éthique ou de morale transcendante. En fait, une telle conception de la nature ne permet plus de poser le problème de la liberté humaine en fonction d'une adéquation à une substance ou à une finalité transcendante. L'éthique se fonde elle aussi sur le pivot d'articulation du rapport homme/nature, c'est-à-dire sur le travail. La conduite humaine a dès lors comme substrat le processus d'humanisation de l'homme. C'est donc dire que le matérialisme de Marx est fondamentalement une praxis, c'est-à-dire qu'il est animé par la finalité de libérer concrètement l'homme et son activité d'auto-réalisation. La totalité de l'expérience humaine doit s'articuler de telle sorte que l'activité de travail soit le pivot de la réalisation du genre humain tout autant que l'épanouissement de l'individu. Ce que doivent garantir les conditions matérielles de l'existence humaine. Dans l'éthique marxiste, c'est la totalité de l'expérience humaine et de l'histoire qui est appelée à converger vers la réalisation d'un être humain pleinement révélé à lui-même, donc libre.

3. Conclusion

L'épistémologie ainsi que toute la conception marxiste

du réel se fondent sur une dialectique homme/nature. Dialectique que Marx détache d'un substrat ontologique de l'être en faisant de la négativité, non pas l'essence de l'être, mais un moment historique. Ainsi la dialectique du réel répond aux conditions sociales liées à une forme historique particulière. Marx rend donc l'histoire humaine et les conditions d'existence humaine à la fois constitutives du réel et de la connaissance.

En outre, Marx prétend ne pas fonder le rapport dialectique homme/nature sur un contenu présupposé à chacun des termes du rapport. Ce n'est que par la médiation d'un troisième terme, le travail, que la différence de l'homme et de la nature émerge et donc qu'émerge aussi leur contenu ou leur identité respective. Conditionné par le besoin humain et articulé par et dans le travail, le rapport de l'homme et de la nature sort alors de son immédiateté primitive. Le terme médiateur devient l'instance déterminante par et dans laquelle, l'homme et la nature sont entraînés dans l'expérience humaine et dans l'histoire. Aussi Marx s'aperçoit-il que le syllogisme nature-travail-homme constitue la dialectique du réel tout autant que les catégories par lesquelles il convient d'examiner le réel. La méthode dialectique, dont Marx revendique l'emploi le renvoie immédiatement à la dialectique du réel. Ce qui implique une liaison entre processus de connaissance et mouvement du réel. En

d'autres termes, la méthode dialectique permet à Marx de ramener le mouvement de la pensée à celui de l'être concret en activité. La mouvance de cette unité oblige à élaborer aussi une conception des rapports entre la conscience et l'existence; mais cela tel que les conditionne la conscience sensible. Aussi Marx est-il conduit à examiner le contexte dans lequel émerge cette conscience sensible, soit le contexte du rapport homme-nature.

Puisque le rapport est articulé par et dans l'activité de travail Marx est amené à réfléchir sur le sens du travail humain. Cette analyse passe par un examen du travail dans sa forme la plus achevée, c'est-à-dire dans le mode de production capitaliste. Or cette analyse lui livre l'évidence d'un mode de travail aliéné. Au fil de ses réflexions Marx découvre qu'au fond de l'aliénation dans le produit et dans l'acte du travail se profile une aliénation de l'homme par rapport à la nature. En effet, le travail s'exerçant d'abord sur la nature, l'homme s'objective dans la nature. De cette façon à travers le produit de son activité, l'homme reproduit la nature tout en s'objectivant. Or, si le produit de l'homme lui est enlevé, c'est donc le rapport homme-nature qui se trouve faussé. Ceci parce qu'en perdant une relation avec son produit, la nature tout entière se trouve enlevée à l'homme. Nous touchons ici un point fondamental de l'analyse marxiste à l'égard du travail humain. Par le travail,

l'homme est en quelque sorte coextensif à la nature tout entière. Comme le travail est l'activité primaire de l'homme, celle de sa première objectivation, il est justifié d'affirmer que la nature tout entière constitue son "corps inorganique". En d'autres termes, la nature est en quelque sorte pour l'homme l'espèce c'est-à-dire un référentiel, une totalité à laquelle il s'identifie. Ce qui implique que la nature conditionne le processus de réalisation de l'homme. Cependant Marx échappe à l'écueil de la passivité du sujet en affirmant que l'universalité (donc l'humanité) de l'homme se traduit par l'universelle appropriation de la nature. Cette appropriation indique que le travail n'est pas instinctif (comme chez l'animal) mais qu'il est mû par une tendance-à, ou par une volonté.

En outre, l'examen du travail aliéné fait apparaître l'impossibilité pour l'homme de conquérir, dans le monde capitaliste, l'universalité de son être dans et par la nature. Ainsi, loin de s'identifier à l'espèce, l'homme se morcelle et s'enferme dans une solitude que traduit très bien l'antagonisme des classes sociales. Corollairement la nature n'est qu'un moyen de subsistance et non plus le terme d'un rapport nécessaire à l'émergence de l'universalité humaine. De sorte que se profile ici l'idée que la nature ne peut être conçue en terme d'instrument sans provoquer une forme aliénée d'activité humaine donc un blocage de la

liberté. C'est là un dur coup porté à la pensée positive moderne.

Plusieurs autres conséquences ressortent de cette analyse. Notamment le fait que Marx ne conçoive pas la nature indépendamment de l'homme dans la nature. Ce qui conduit à priver l'homme et la nature de tout contenu autonome. Cela vient de sa conception de la totalité de l'expérience humaine en tant que mouvement activé par la relation homme-nature. Il n'y a pas de nature sans l'homme et pas d'homme sans nature; la relation entre ces deux termes étant le mouvement entier du réel. Ainsi pour qu'il y ait mouvance du réel, la relation des termes importe plus que les termes de la relations eux-mêmes.

Cependant cela conduit aussi à penser que l'homme est l'élément déterminant de ce rapport et que de ce fait, au contraire de la nature, il jouit d'un contenu. En effet, dire que la nature produit l'homme, en tant que l'homme reproduit la nature et la fait sienne, c'est aussi dire qu'il ne peut exister une dialectique indépendante de l'existence humaine. La nature ne peut avoir ni sens, ni réalité, ni dynamisme sans l'homme; elle est matière stérile, indifférence totale, pour ne pas dire néant. Cette conception implique certes que la nature ne soit pas un socle à partir duquel s'élabore le monde humain, mais elle implique surtout que la nature ne jouisse pas d'une finalité

à s'auto-réaliser. La nature se présente en quelque sorte comme un étant-là, un quelque-chose d'organique sans vie. Comme l'écrit Henri Lefebvre "la nature elle-même n'existe que pour nous, que comme contenu dans l'expérience et dans la pratique humaine". (34) Ce qui suppose que la nature n'ait sa réalité ou sa forme adéquate que par et pour nous. Cette position peut très bien dériver de la critique que Marx adresse à Feuerbach concernant la certitude sensible et la passivité du sujet qui "connaît". Aussi Marx entend-t-il supprimer le rapport formel dans lequel Feuerbach avait placé l'homme et la nature tout autant que la position déterminante occupée par la nature dans le rapport homme-nature. Cependant cela le conduit à affirmer implicitement la prédominance de l'homme dans l'articulation du rapport. Ce qui implique des déterminations humaines, voire un contenu proprement humain. Or, pourtant la dialectique du réel se fonde sur la non-présupposition d'un contenu autant chez l'homme que chez la nature.

Avant tout préoccupé par l'examen de la dialectique du réel, Marx aspire à saisir la totalité de l'expérience humaine qui concourt à l'émergence de ce même réel. Cette expérience a sa source dans l'activité médiatrice qui s'exerce en vertu de la relation dynamique entre l'homme et la nature. Ainsi la dialectique du réel suppose la mise en rapport de deux termes. Quant à la connaissance du réel par

la méthode dialectique, elle suppose une focalisation sur la relation entretenue par les deux termes. Ce qui importe, c'est l'opposition-négative ou encore, le contexte contradictoire dans laquelle s'opère la différenciation des deux termes mis en rapport, donc aussi dans lequel se pose le rapport lui-même. Il s'ensuit, on le comprendra aisément, que la relation entre les deux termes est celle qui a de la réalité et donc de l'importance pour l'analyse et la compréhension du processus d'ex-position du mouvement. Certes la différence des termes du rapport, donc leur identité propre, importe, car sans elle la négation, donc la motricité, est impossible. Cependant, puisque c'est la négation qui importe, il en ressort que c'est le rapport qui jouit d'une détermination effective sur le processus de réalisation, et non pas les potentialités inhérentes à l'identité de chacun des deux termes. Aussi, afin de saisir la totalité du processus d'ex-position du rapport homme-nature, c'est-à-dire du processus de réalisation de l'expérience humaine, Marx doit-il concentrer son attention sur l'élément négateur qui unit les deux termes, soit le travail. Il s'ensuit que celui-ci devient non seulement un processus d'humanisation, mais une catégorie euristique fondamentale pour l'édification de la connaissance. Or la question se pose à savoir si on peut donner un tel sens au travail.

Unis par et dans un rapport de mutuelle causalité, l'homme et la nature se voient affublés d'un contenu qui émerge de l'extériorité de leur rapport. Ce qui implique que leurs contenus émergent de la forme que prend l'activité de travail qui les relie. D'où il découle que leur intériorité, ou leur contenu, est entièrement déterminée par la forme de l'expérience humaine ou par la forme sociale. Tout se passe comme si l'homme et la nature n'acquerraient de l'être que par l'expérience humaine. Or, le rapport de réciprocité, dans lequel Marx pose préalablement le rapport homme-nature, implique l'existence, pour chacun des termes du rapport, des déterminations que chacun maintient fermement en lui. En effet, d'où proviendrait la réciprocité causale s'il n'y avait rien dans les termes du rapport? Un simple rapport formel ne peut engendrer de causes, il importe que ce rapport soit habité. Le "quelque chose" d'intérieur qu'implique le rapport de réciprocité, suppose l'existence ou du moins la présence d'une identité intérieure ainsi que la ~~virtualité~~ d'une subsistance-par-soi de l'homme et de la nature.

Par ailleurs, l'élimination de la passivité du sujet ("élimination" qui prend sa source dans la critique que Marx adresse à Feuerbach), commande aussi une élimination de la passivité de la nature; sans quoi le rapport dialectique serait impossible. En effet, tout mouvement et rapport

dialectique suppose la présence d'une "énergie" interne chez les deux termes qui entrent en rapport; sans cette énergie il s'agirait de la mise en rapport de deux identités formelles ce qui exclut la possibilité de la mouvance. Cette énergie suppose à son tour un contenu, un en-soi, chez chacun des deux termes. Or comment, si on accorde énergie et en soi à la nature, prétendre qu'il n'y a de dialectique que là où se trouve l'homme? Comment aussi prétendre que le fondement de la matérialité de la réalité réside dans une dialectique entre l'homme et la nature? Cet impératif de fonder l'être sur la nécessité de la présence humaine conduit tout droit l'analyse marxiste du réel à se centrer sur l'extériorisation de l'énergie qui habite seulement un des deux termes mis en rapport. Il s'ensuit que l'analyse du réel se concentre sur une activité (le travail-humain) ce qui donne l'impression que la base matérielle s'esquive, parce que tout comme chez Hegel, "les termes sursumés par la résolution du rapport se voient projetés sur un autre mode, soit l'abstraction (en effet qu'est une activité sinon l'abstraction d'un rapport). Ainsi au nom du processus dialectique, subsiste l'activité et s'estompe l'acuité de la réalité de deux termes mis en rapport, (soit l'homme et la nature). Cependant, étant donné que cette activité, le travail, a pour fonction essentielle d'objectiver l'homme par et dans une activité de transformation de la nature,

nous sommes immédiatement ramenés à nous demander ce qui caractérise l'homme et la nature. De plus l'activité s'exerçant sur la nature, nous sommes amenés à nous demander ce que cette dernière peut comporter comme donné? (cette qualité, de donné, provenant du fait que l'activité se faisant sur elle, la nature doit donc avoir, préalablement au déclenchement de l'activité, forme et contenu). Tout ce problème nous conduit à l'interprétation naturaliste des oeuvres de Marx, interprétation selon laquelle il doit nécessairement exister dans la théorie marxiste une certaine priorité de la nature par rapport à l'homme. Priorité dont Marx ne nous aurait pas dévoilé la signification parce qu'il insiste avant tout sur le caractère fondamental du rapport homme-nature. Ce qui pourrait, interprété de façon étroite et dogmatique, ramener le matérialisme à une attitude positive de connaissance voire à une science empirique et descriptive.

Dans cette perspective on ne peut que comprendre sur quoi se fonde l'entreprise du compagnon de Marx, Engels. En effet, ce dernier a tenté d'écrire une Dialectique de la nature dans le but avoué de découvrir dans la nature les mêmes lois dialectiques qui animent le mouvement de l'histoire. L'histoire devenant la courroie de transmission par laquelle s'acheminent les "lois naturelles" vers la pensée humaine. Ce "naturalisme" peut conduire à refuser

toute distinction entre la réalité et la nature, ainsi qu'à faire dévier le matérialisme vers un naturalisme. On voit qu'une telle interprétation du marxisme, bien que contestable, n'est pas sans fondement et peut très bien trouver sa source dans la difficulté de retracer une définition de la notion de nature qui serait claire et sans équivoque. Par exemple, dans les Manuscrits de 1844, la nature passe de terme d'un rapport qui sous-tend le réel à ce sur quoi l'homme est tourné puis, à la suite du processus d'humanisation, elle devient ce qui caractérise Marx.

Citons cet extrait qui illustre le problème :

Par la production pratique d'un monde objectif, l'élaboration de la nature non-organique, l'homme fait ses preuves en tant qu'être qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi, comme être générique. Certes, l'animal aussi produit (...) Mais il produit ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour son petit; il produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même libéré du besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré; l'animal ne se produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature; (...). L'animal ne façonne qu'à la mesure et selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente; l'homme façonne donc aussi d'après les lois de la beauté. (35).

L'animalité se voit donc circonscrite dans les limites des déterminations de la nature (la nature aurait donc un contenu); quant à l'"humanité" elle semble jouir de

déterminations propres et indépendantes, car "l'homme produit même libéré du besoin physique". Il est clair, dans un tel contexte, que la nature domine les besoins physiques, c'est d'ailleurs pourquoi lorsque l'homme y est ramené, il n'est qu'un animal (36). Cependant la domination exercée par la nature sur ce type de besoins (autant présents chez l'homme que chez l'animal) assure à celle-ci une identité ainsi que des déterminations qui lui sont propres, donc un contenu présupposé. En outre, cette identité se voit confirmée par le fait que l'homme, au contraire de l'animal, "reproduit toute la nature". Ainsi la nature est "quelque chose" de déjà produit, que l'homme par son activité, reproduit dans son entièreté. La nature se présente donc comme un fini ou un donné tandis que l'homme comme un infini ou un devoir-être. Ainsi nous revenons à une position où la nature est un donné ayant une identité figée et distincte de l'homme. Ainsi on pourrait très bien comprendre la nature en tant que quelque-chose.

Cependant en continuant l'examen de ce texte, l'on s'aperçoit que cette signification s'estompe. En effet l'homme est susceptible de s'épanouir par et dans une activité telle, que la nature devrait apparaître comme son oeuvre. De sorte que la nature n'est plus un donné, mais un artefact; c'est-à-dire le résultat d'un processus à travers lequel l'être humain s'est objectivé de l'homme. Ces deux

positions sont pour le moins équivoques. On a de plus la vague impression qu'il y aurait une première nature, celle qui est donnée et immédiate, et une deuxième nature celle qui est produite ou médiate. En outre, un peu plus loin dans le texte, Marx nous dit que "l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente". Donc l'homme jouirait d'une nature inhérente qu'il applique à un objet (dont, remarquons-le nous ne connaissons pas la signification; qu'est cet objet dont nous parle Marx? la nature? la totalité des espèces? l'inorganique?); c'est donc dire que l'homme possède des particularités données, des déterminations fondamentales, pour ne pas dire une essence. Aussi dans cette perspective, la nature s'apparente-t-elle davantage à une essence, à une intériorité, qu'à un donné. Ce qui frappe aussi c'est que de "la" nature on passe en quelques lignes à "sa" nature. D'être qu'elle était, la nature devient une essence humaine, de sorte que tout d'un coup la nature se présente comme une finalité, donc bénéficiant avant tout d'un caractère inorganique.

Ces questions posées à la signification que la dialectique du réel accorde à la nature, n'ont pas pour but de remettre en question l'épistémologie marxiste. Il s'agit plutôt de montrer que Marx n'est pas exempt d'une difficulté à définir la nature. En fait, il semble avoir éprouvé des

difficultés à conjuguer l'inorganique à l'organique. Difficulté qui peut se traduire par une difficulté de fonder une praxis qui lie dialectiquement, et ce sans équivoque, la théorie à la pratique. D'ailleurs, la question du parti, qui n'est pas résolue, peut très bien exprimer la présence de cette difficulté.

Il s'agit aussi de montrer que le balancement entre une nature chose et une nature dynamique réapparaît chez Marx au sein même de la conception de la nature. En effet, en dépassant l'aristotélisme, la pensée moderne avait transformé le balancement entre une nature-chose et une nature-vie, par une polarisation de l'inorganique dans le sujet (donc il possédait la vie) et de l'organique dans la nature, l'objet (donc elle était avant tout chose). Or, Marx en fondant le réel sur un rapport dialectique entre l'homme et la nature dépolarise en quelque sorte le fondement du réel. Cependant cela n'esquive pas la présence de l'inorganique et de l'organique qu'il tente d'ailleurs de concilier par et dans le processus vital c'est-à-dire l'humanisation de la nature. Mais voilà, la conjugaison se faisant par l'entremise d'un troisième terme, l'activité humaine, toute la question du contenu d'une nature qui subit cette activité reste ouverte et balance, comme nous l'avons vue, entre une nature dynamique (vie) et une nature-chose.

Notes de renvoi

1. Immanuel Kant, Critique de la raison pure et Critique de la raison pratique, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
2. G.W.F. Hegel, La Science de la Logique, Encyclopédie des sciences philosophiques, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.
3. Jean-Yves Calvez, La pensée de Karl Marx, Paris, éd. du Seuil, 1936; p. 109.
4. Ludwig Feuerbach, L'essence du christianisme, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Gossein, Paris, éd. François Maspéro, 1968.
5. Ibidem.
6. Voir à ce sujet Hegel, op. cit., p. 460 à 463, les chapitres 236 à 244, de la théorie du concept.
7. L. Feuerbach, op. cit., p. 117 et suivantes.
8. L. Feuerbach, Principes de la philosophie de l'avenir, chapitres 41 et 51, cité in J.Y. Calvez op. cit., p. 113.
9. Karl Marx, Oeuvres philosophiques, La Sainte Famille ou la critique de la critique, traduction J. Molitor, Paris, éd. Alfred Costes, 1928.
10. Auguste Cornu, Karl Marx, l'homme et l'oeuvre de l'hégélianisme au matérialisme historique, Paris, Alcan; p. 220-221.
11. Karl Marx, Manuscrits de 1844, Paris, Éditions sociales, 1972; p. 126.
12. Ibidem.
13. L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philologie, p. 234, cité in Herbert Marcuse, Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, Paris, éd. de Minuit, 1968; p. 314.
14. Marx-Engel, L'idéologie allemande, Première partie, Paris, éd. Sociales, 1974; voire la thèse 5 sur Feuerbach, p. 25.

15. H. Marcuse, op. cit. p. 316.
16. Ibidem.
17. Marx-Engels, op. cit., Première thèse sur Feuerbach, p. 25.
18. H. Marcuse, op. cit., p. 317.
19. "La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales du mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous la pelure mystique" in Karl Marx, Le Capital, Paris, Éditions sociales, 1977; Livre Premier, p. 20-21.
20. K. Marx, Manus., op. cit., p. 128.
21. K. Marx, Le Capital, op. cit., p. 131.
22. À ce propos voir La logique de Hegel, op. cit., La théorie de l'essence, en particulier les chapitres 121-122.
23. K. Marx, Manus., op. cit. p. 130-131.
24. Marx se lance d'ailleurs dans une critique de la notion de Aufheben chez Hegel. Il en conteste la signification de réel dépassement et d'enrichissement, car chez ce dernier ce qui est conservé lors de la négation de la négation est projeté dans une abstraction stérile. D'où il s'ensuit pour Marx, que Hegel fait disparaître l'acuité de l'existence empirique et que l'aliénation n'est pas surmontée par l'homme mais est plutôt reprise par le mouvement objectif. Ce qui évite au philosophe de se mettre dans la situation réelle, ce qui lui empêche conséquemment de résoudre réellement l'aliénation.
25. K. Marx, Manus., op. cit., p. 130-131.
26. La théorie affirmerait ainsi une prédominance sur la pratique et la pensée ne jouirait donc que de virtualités théoriques. Ce qui a pour problème de bloquer le mouvement dialectique et d'en supposer un achèvement définitif.
27. K. Marx, Manus., op. cit., p. 132.

28. Ibidem., p. 133.
29. J. Hyppolite s'est penché sur cette critique de Marx à l'égard de Hegel, dans Logique et existence. Selon lui Marx aurait confondu aliénation et objectivation, alors qu'en fait ce sont deux choses différentes. Logique et existence, Paris, P.U.F., 1961, p. 230 sq.
30. Marx, Manus., op. cit., p. 133.
31. J.Y. Calvez, op. cit., p. 355.
32. H. Marcuse, op. cit., p. 318.
33. J.Y. Calvez, op. cit., p. 366.
34. Henri Lefebvre, Le matérialisme dialectique, Paris. P.U.F., 1974; p. 89.
35. K. Marx, Manus., op. cit., p. 63, 64.
36. Ibidem.

CONCLUSION

Si nous avons choisi d'exposer notre démonstration sans l'aide d'une pré-définition de la nature et sans nous situer dans un cadre épistémologique précis, c'est que nous voulions, autant que faire se pouvait, laisser parler les conceptions du monde que nous avons choisies d'examiner. Ce mode de démonstration nous a permis de relever une réalité qui demeure par delà la diversité des conceptions du monde.

Chaque pensée constitue une expérience, c'est-à-dire qu'elle implique la construction d'une réalité intelligible, que le système de connaissance qu'elle engendre reconnaît comme donnée. Ce qui veut dire que chacune des épistémologies, issue d'une conception du monde, est déterminée par la délimitation d'une réalité intelligible. Cependant cette délimitation ne devient effective et concrète que par et dans l'édification d'un système de connaissance. En effet ce dernier exprime et confirme le champ (forme et contenu) de la réalité intelligible; il spécifie son mode d'intelligibilité et actualise sa réalité, sa vérité. Or, ce qui ressort de notre démonstration, c'est que le système de connaissance n'a pas un lien passif avec la réalité intelligible. S'il la spécifie, s'il l'actualise, c'est qu'il l'entrevoit par et dans un troisième terme, c'est-à-dire par l'entremise d'une conception de l'homme et

de la nature. Ainsi, le champ de la réalité intelligible et l'épistémologie se fondent mutuellement par et dans un rapport entretenu grâce à une conception spécifique de l'homme et de la nature. De sorte que, quelque soit la conception du monde et le type d'intelligibilité, homme et nature permettent de fonder le rapport dialectique entre la réalité intelligible et l'épistémologie.

Là ne s'arrête pas leur rôle; issus de l'épistémologie, ils permettent à leur tour de confirmer et d'exprimer, par et dans l'épistémologie, la "concrétitude" de la réalité intelligible. Cela, parce qu'en lui donnant des caractères pratiques et concrets, ils la réalisent et la transmutent en expérience humaine. C'est donc dire que la conception de l'homme et de la nature fait passer la réalité intelligible à une réalité concrète. De sorte que si l'on peut dire que chaque pensée constitue une expérience, en ce qu'elle implique la construction d'une réalité intelligible, on peut aussi dire que chaque réalité intelligible devient expérience en ce qu'elle implique une conception de l'homme et de la nature qui l'actualise et la réalise concrètement. L'homme et la nature sont donc doués d'une effectivité en ce qu'il permettent à la réalité intelligible et à l'épistémologie de se concrétiser par et dans une expérience humaine.

Notre démonstration a donc l'avantage de nous permettre d'établir que la conception de l'homme et de la nature n'est

pas stable, hors de la pensée, donnée une fois pour toute. Autrement dit, qu'il n'y a pas une façon de concevoir la nature qui soit meilleure ou vraie parce qu'en adéquation avec l'indubitable "factum brutum" que constituerait la nature. Ce qui implique qu'il n'y ait pas de nature en soi, mais seulement une nature pensée. Existe donc seulement des conceptions de la nature qui sont déterminées par la réalité intelligible et par l'épistémologie. D'où en découle que si chaque conception du monde diffère en sens et en contenu, ainsi en sera-t-il pour l'homme et la nature.

En fait, notre démonstration nous a permis de dégager — que si l'épistémologie permettait d'actualiser la réalité intelligible, c'était constamment par et dans une conception particulière et originale de l'homme et de la nature. Ce qui implique que la nature soit bel et bien un concept central. Concept en ce qu'elle se présente à la fois objectivement et subjectivement à l'esprit (à l'instar de l'être, l'homme, le réel, etc.); central en ce qu'elle exprime et confirme la réalité intelligible d'une conception du monde et oriente ainsi la praxis humaine.

En d'autres mots, la nature n'est pas une réalité indépendante qui se poserait par la force de sa présence à la pensée tel un fait. La nature en soi ne peut être qu'une abstraction. Sa tendance intrinsèque au concret oblige en

effet à la relier au contenu d'une pensée ainsi qu'à la praxis humaine donc à en faire une nature pour nous. C'est pourquoi nous continuons de soutenir que la nature soit un concept que forme la raison afin de cerner et d'actualiser un aspect de la réalité intelligible qu'a entrevu l'épistémologie.

Notre démonstration nous permet donc de dégager qu'il existe un lien de cause à effet ainsi que de mutuelle interpénétration entre la réalité intelligible, l'épistémologie qu'elle engendre et la conception de la nature qui en jaillit. Toutes trois sont inséparables voire non isolables car elles se fondent et se définissent réciproquement. Leur conjugaison établit un creuset qui conditionne l'expérience humaine. De plus, il nous a été permis de dégager que si la pensée semble fonctionner selon un mode universel (conception du monde, réalité intelligible, épistémologie, homme, nature) elle a de ce mode un "aménagement" qui diffère selon le contenu de la pensée elle-même, c'est-à-dire selon le caractère de la réalité intelligible ou selon la rationalité.

En effet, la rétrospective historique que nous avons effectuée, montre que la nature présente un contenu particulier selon la conception du monde à laquelle elle se trouve rattachée. Ainsi, lorsque la pensée effectue un effort pour passer d'une perspective strictement mystique à une

conception où est impliquée la raison, on s'aperçoit que le contenu de la nature est simultanément délivré de la détermination du divin. L'avènement d'une pensée qui raisonne sous le mode spéculatif contribue à poser la réalité intelligible à l'extérieur d'une réalité où l'intelligibilité est strictement d'ordre divin. Puisque l'épistémologie se fonde sur une pensée qui raisonne et sur une réalité intelligible située hors du divin, la nature doit, par voies de conséquences, être conçue elle aussi hors du divin. En fait cet effort de désacralisation contribuera à concevoir la nature par et pour elle-même. Elle sera, dans cette perspective, entendue comme une substance parce que possédant son propre principe de nécessité.

Ce caractère de substance se rattache à l'effort opéré par la pensée grecque, en particulier par l'École d'Ionie, de considérer la réalité sensible et le monde des corps, par et pour eux-mêmes. Ainsi, en partie émancipés des dieux, en ce qui concerne leur fondement, le monde sensible, le monde des corps et le monde humain trouvent en la nature leur raison d'être, le fondement de leur permanence, c'est-à-dire leur principe de nécessité. Dans ce type de pensée qui s'articule sous un mode à la fois spéculatif et contemplatif, la nature ne se pose pas face à l'homme. Elle est plutôt l'expression concrète de la vérité d'un fondement du monde qui soit

non-divin. En fait la nature est à la fois le principe de nécessité et la substance du monde sensible. En ce sens la nature circonscrit l'effectivité et le champ d'une réalité non-divine que l'homme découvre, tout en se découvrant, et au sujet de laquelle il spécule grâce à sa raison. Dans une telle perspective la nature se pose comme la vérité de cette réalité non-divine parce qu'elle confirme la matérialité et l'autonomie d'un monde corruptible, mais permanent. C'est pourquoi la physique sera un savoir fondé sur la catégorie de qualité, catégorie qui permet de classifier les éléments de la réalité intelligible. Ce qui explique aussi pourquoi les Grecs n'ont jamais eu de rapport proprement technique ou instrumental avec la nature. Curieusement, il faudra attendre la pensée chrétienne pour que pointe une conception favorisant ce type de relation.

Dans la pensée chrétienne la réalité intelligible se présente sous un aspect opposé. Le monde, d'incrée qu'il était chez les Grecs, passe au rang de créature divine. Changement de perspective qui aura des conséquences fondamentales. La nature, étant elle aussi une créature de Dieu, ne pourra constituer ni le principe de nécessité, ni la substance du monde. En fait la nécessité et la substance sont des attributs divins; Dieu constitue la raison d'être du monde et la totalité de la réalité intelligible.

La nature acquiert ainsi des contours et une réalité qui diffèrent radicalement de ceux de la pensée hellénique. D'abord comme toute créature elle est contingente, c'est-à-dire qu'elle doit son existence, sa forme et son contenu à un principe de nécessité qui lui est extérieur et qui la détermine. Ensuite elle acquiert une consistance, une tangibilité qui la rattache au monde sensible et au monde des corps. En fait, elle est ce monde sensible, cet ensemble de corporalités et d'existants que Dieu a créés.

Cependant la synthèse opérée par le thomisme entre la théologie et la philosophie nuancera cette conception. En s'inspirant d'Aristote, saint Thomas va lui aussi accorder une intelligibilité au sensible. De sorte que, la nature se verra d'emblée receler une intelligibilité. Or, cette intelligibilité elle le doit à un principe d'activité qui parcourt le monde sensible. Ce qui veut dire que la nature exprime cette activité, cette capacité qu'ont les créatures divines à se réaliser en conformité à leur essence (la nature du poirier est de donner des poires). Ainsi la nature, puisqu'elle se rattache à la fois à la réalité et à l'activité de réalisation des existences créées par Dieu, conformément à l'essence dont Dieu les a dotées, permet la compréhension de la volonté divine. Ce qui implique qu'en rattachant la nature au principe d'intelligibilité et au principe de réalisation de la volonté divine, saint Thomas

fait de la nature un instrument grâce auquel l'homme, qui observe la nature, peut saisir la volonté divine et lui-même mieux réaliser les desseins de Dieu. Ainsi, la notion de contingence amène la pensée chrétienne à faire de la nature un instrument servant autant l'homme que les desseins de Dieu.

La pensée moderne, quant à elle, fera de cette nature-instrument rattachée au monde sensible un champ d'observation servant à la construction d'un savoir scientifique. De plus, elle interprètera l'activité qui habite le monde sensible comme un mécanisme. Il en découlera que la pensée moderne entendra la nature comme un mécanisme universel en vertu duquel s'ordonne et se maintient la réalité physique. Quant à la réalité intelligible elle se réduira à la réalité physique, c'est-à-dire à un ensemble de faits et de lois. L'épistémologie se fondera alors sur la quantification et l'observation de ces faits et lois. Le savoir s'édifiera à partir d'une reproduction, sous formes de figures géométriques et d'équations mathématiques, des faits et des lois distingués dans l'observation et la compréhension du mécanisme de la nature. Puisque la réalité intelligible est factuelle et tangible que l'épistémologie est mathématique et que la nature est mécanique, la physique ne pourra plus se cantonner dans la catégorie de qualité, elle se fera

quantitative et se rapportera aux faits et aux lois physiques de la réalité intelligible.

La perspective d'une réalité intelligible saisissable par et dans les mathématiques a favorisé l'émergence d'une conception positive de la nature. Désormais entendue comme l'ensemble des propriétés physiques qui existent hors de la raison humaine, la nature sera en quelque sorte perçue comme une vaste tangibilité faisant l'objet de la connaissance humaine. La nature se pose alors face à l'homme en tant qu'environnement et en tant que champ de connaissances. L'instrumentalité de la nature ne sert plus uniquement à une connaissance des desseins divins, elle sert d'abord et avant tout à l'édification d'une connaissance proprement humaine.

Ainsi la nature acquiert le sens d'un objet-instrument sur lequel l'homme (désormais libre, c'est-à-dire capable d'autonomie) exerce sa capacité de connaître, de faire et de transformer; en d'autres termes la nature-objet lui permet de réaliser et d'actualiser son caractère de sujet. Car en fait, l'épistémologie positive de la pensée moderne amène à concevoir l'homme et la nature comme deux positivités doués de caractères spécifiques et se faisant irrémédiablement face. Entité physique, la nature est alors conçue comme l'opposée d'un homme doué de raison et de réflexivité (donc se rattachant à la dimension métaphysique).

Peu à peu, l'épistémologie positive jumelée à la notion de progrès conduira à une conception purement physique de la nature, où la nature est vue comme un vaste domaine de ressources minérales, végétales, animales, énergétiques, etc. En fait, elle sera conçue comme un donné, voire un environnement, que l'homme doit transformer s'il veut se réaliser. De sorte qu'en plus de faire l'objet de la connaissance, elle fera l'objet d'une vaste entreprise de conquête par et dans laquelle l'homme tente de connaître la nature pour s'en servir en la domestiquant, en endiguant son énergie et en puisant dans ses ressources.

La nature devient alors l'autre de l'homme; elle est tout ce qui n'est pas humain, tout ce qui n'est pas culture ou civilisation. Elle est toutes données, tous faits bruts de la réalité corporelle et sensible. Elle est sur ce quoi l'homme exerce une activité de labeur en vue d'améliorer son sort. La nature est alors vue comme une barrière que l'homme doit sans cesse franchir.

A cette conception positive de la nature, la pensée critique a opposé la conception d'une nature-objet entendue en tant que termes du rapport par et dans lequel se réalise l'expérience humaine. L'homme et la nature deviennent ainsi les termes d'un rapport dialectique; ils se fondent mutuellement par et dans la médiation de l'activité humaine

de travail. Cette conception est basée sur une épistémologie où la réalité intelligible est dialectique, c'est-à-dire en perpétuels mouvance et processus de réalisation. Le rapport homme/nature devient alors le pivot de l'articulation de la connaissance et de l'expérience humaine.

Notre rétrospective nous a donc permis de dégager que si la nature demeure irrémédiablement dans chacune des pensées examinées, elle a un sens, un contenu et une réalité qui diffèrent selon les conceptions du monde et les épistémologies auxquelles elle se rattache. Il n'y a donc pas une définition absolue de la nature. Elle possède un sens et un contenu qui proviennent à la fois de sa forme et des conceptions du monde dont elle émerge. De sorte que, si la nature se présente comme une réalité en ce qu'elle concrétise la réalité intelligible et l'épistémologie, elle possède une réalité qu'on ne peut détacher de la notion de concept. Autrement dit, la nature a une réalité, une objectivité qui, comme n'importe quel concept, se présente sous la forme d'une représentation mentale. Cependant il ne s'agit pas d'une représentation mentale purement abstraite. Il s'agit plutôt d'une représentation mentale qui permet de faire passer au concret ce qui est abstrait. Elle est représentation mentale parce qu'elle est liée à la pensée; elle est réalité concrète parce qu'elle est liée à l'expérience humaine. Toutefois le caractère objectif de la nature implique qu'elle ait une

forme qui lui soit propre, c'est-à-dire qu'elle est une représentation mentale qui jouit d'une certaine permanence en ce qu'elle a le pouvoir de se présenter sans cesse à la pensée quelque soient les conceptions du monde. Ce caractère objectif nous amène à conclure que la nature possède une effectivité qui lui est propre et qui est davantage liée à sa forme (au fait qu'elle soit une représentation mentale) qu'à son contenu. Ce qui implique que la nature puisse elle aussi conditionner l'épistémologie et la réalité intelligible.

En fait, la voie que nous avons choisie d'emprunter pour établir notre démonstration nous a aussi permis de dégager que la nature n'était pas que le rejeton stérile de tel ou tel type d'épistémologie. Conditionnée par l'épistémologie, elle conditionne à son tour le champ épistémologique et détermine la structure sociale en conditionnant la conduite humaine.

Issue du cadre épistémologique que sous-tend la conception du monde tout en le spécifiant et en le précisant, la conception de la nature conditionne à son tour l'épistémologie. Ce, parce qu'elle endigue et spécifie la forme et le contenu de la réalité intelligible qui détermine le cadre de la connaissance. Pour expliquer notre propos nous allons nous servir de l'exemple de la philosophie atomiste.

Cette pensée, située en pleine crise de la cité grecque, remet en question les assises de la philosophie qui avaient

servi de substrat à l'éthique sociale. Or, ce qui faisait l'originalité de la pensée traditionnelle c'était la désacralisation qu'elle avait réussi à opérer sur la réalité intelligible, la nature, l'homme et les structures sociales. Les atomistes tenteront de pousser plus loin cette désacralisation en bousculant le sens et la définition de la nature.

A la suite des conquêtes d'Alexandre les structures de la cité traditionnelle se désintègrent. La destruction de ce cadre substantiel et nécessaire fait aussi écho à une crise épistémologique amorcée dès que Socrate a fait de l'homme un objet de connaissance. Depuis Socrate, Platon et Aristote, la notion d'une nature nécessaire et substantielle a subi des réaménagements qui à bien des égards suivent les théories de la connaissance qu'ils ont élaborées. Cependant la crise épistémologique qui sévit à l'époque des atomistes remet plus fortement en question la conception d'une nature substantielle et nécessaire.

L'atomisme qui surgit simultanément à l'effritement de la Cité est davantage une doctrine morale qu'une épistémologie. Son caractère moral l'incitera à appeler la dimension métaphysique que les Ioniens avait laissée aux dieux, dans la sphère humaine. Cependant, si elle rappelle l'aspect métaphysique en rattachant l'homme immédiatement à l'universel, la pensée atomiste réduit la conception de la

nature à un monde sensible, matériel devant son existence à l'agencement des atomes. Ainsi, elle en arrive à une conception où l'aspect organique de la nature se fait mécaniste (mouvement des atomes). Purement physique, la nature ne peut plus suffire à fonder une réalité humaine qui contient désormais la sphère morale. Conséquemment la nature n'a que très peu de rapport avec l'expérience humaine. En effet dans la pensée atomiste les éléments de la nature et même les astres, pourtant considérés comme le domaine des dieux, perdent leur puissance et leur pouvoir sur l'homme.

En fait, la conception atomiste de la nature porte en elle la marque d'une aspiration à dégager l'homme de toute influence provenant des dieux et du monde matériel, afin de le rendre totalement et irrémédiablement libre. L'homme qui s'est émancipé de l'emprise d'une société politique, s'émancipe aussi d'une nature conditionnante. C'est donc dire qu'en remettant en question la conception de la nature, les atomistes posent une nouvelle façon de concevoir la liberté humaine ainsi que les rapports sociaux. Désormais rattaché à une nature non nécessaire, l'homme est livré à lui-même, il est en quelque sorte condamné à vivre en fonction de lui-même dans un monde désacralisé, "désenchanté".

L'intérêt que représente l'atomisme est qu'en tentant de se détacher d'une nature-substance, il emphase l'aspect

organique et tente d'obtenir une définition de la nature se rapportant davantage au sens de "chose" ou de "matière tangible". En fait, en remettant en question l'épistémologie fondée sur une physique qualitative, l'atomisme tente d'ériger une épistémologie qui s'articule autour de la notion de l'évidence et de la certitude sensible. Bref, il tente d'endiguer le caractère spéculatif qui a toujours marqué la pensée grecque. Ce qui nous amène à poser la question pourquoi l'atomisme n'a jamais donné une épistémologie achevée qui débouche à l'édification d'une science positive, alors que pourtant il en porte toutes les possibilités.

En effet sur bien des points la conception atomiste du monde sensible ressemble à celle du mécanisme. Pourtant, il ne parvient pas à produire une épistémologie qui s'apparente à celle du mécanisme. C'est que la pensée atomiste reste profondément mythique et conserve, malgré ses critiques et ses efforts, un mode spéculatif. En fait l'atomisme ne peut parvenir à concevoir la nature en tant que positivité posée face à l'homme. Ceci parce que malgré ses efforts critiques l'atomisme conserve une conception d'une nature nécessaire et substantielle; certes il la remet en question, mais sans surmonter le problème qu'il pose. D'ailleurs, les doctrines morales épicurienne et stoïcienne qui s'y apparentent aboutissent à une vie éthique articulée vers le bien grâce à



une conduite humaine en adéquation avec la nature. Même si elle ne fonde plus le monde en tant que tel, la nature demeure une nécessité en ce qu'elle constitue le substrat en fonction duquel s'articule la conduite humaine.

Malgré leur épistémologie mécaniste fondée sur l'évidence sensible, les atomistes ne parviennent pas à élaborer une conception de la nature basée sur une notion positive. De sorte qu'ils ne peuvent parvenir, comme dans la pensée mécaniste, à mettre homme et nature en rapport de connaissance. Ce qui implique que leur conception de la nature endigue le champ épistémologique car elle l'empêche, malgré les velléités de la pensée, de tendre vers une connaissance positive. Ainsi leur épistémologie, tout en contenant les possibilités d'une science positive, ne pourra jamais y parvenir concrètement. Bien que la pensée atomiste traduit une crise profonde de la pensée grecque, elle ne peut parvenir à surmonter une conception de la nature entendue comme nécessité. Ce qui bloque toute possibilité de construire une épistémologie positive cohérente. En fait, le système de connaissance demeure foncièrement spéculatif et contemplatif.

Là ne s'arrête pas l'effectivité de la conception de la nature. Nous avons vu qu'à la désacralisation de la nature répondait une société laïque où les rapports sociaux ne sont plus articulés par et dans le religieux. Simultanément à la

désacralisation de la nature s'établit une société qui au lieu de s'ordonner en fonction du divin, s'ordonne en fonction d'une notion qui, si elle demeure transcendante et nécessaire, n'en est pas moins laïque: le politique. En retirant les dieux comme fondement et explication du monde, l'homme acquiert une conscience de lui-même et de sa propre destinée tout en établissant un monde dont les structures sont autonomes par rapport au monde des dieux. La nature acquiert alors un principe de nécessité qui fait d'elle une substance. Or, ainsi en ira-t-il de la société. Articulée selon un mode qui lui est propre, elle se pose aussi comme une nécessité à laquelle l'homme doit adhérer. La Cité, l'entité politique confirme en quelque sorte la conscience que l'homme a de lui-même et du monde tout autant que la désacralisation du monde et de la nature. Puisque le monde est doté d'une nature substantielle et nécessaire, l'homme se doit, à sa manière, d'avoir aussi un "univers" substantiel et nécessaire: la Cité. Les rapports que les hommes y entretiennent ne s'articulent plus en fonction du divin, mais en fonction d'un principe de nécessité que l'homme pose par et pour lui-même. En ce sens, l'univers social est une réplique de la conception de la nature. Lui aussi n'étant plus articulé selon le divin il possède une substance propre qui le rend suffisant et autonome.

On s'aperçoit cependant qu'avec la pensée chrétienne la nature perd son principe de nécessité intrinsèque et d'auto-suffisance. Ainsi en va-t-il de la société qui apparaît non-substantielle et non-nécessaire. A une conception d'une nature-instrument qui reflète l'essence divine et sert la connaissance humaine répond une société au service de l'homme. Disparaît alors son antique caractère d'entité au profit d'une assemblée de fidèles doués d'une personnalité et d'un destin particulier qui les obligent à réaliser leur propre intérêt: le salut. Enfant de Dieu, le chrétien qui appartient à une communauté plus vaste qu'une société n'a plus besoin d'adhérer à la société pour réaliser sa finalité. La société n'est alors conçue qu'en tant que somme des personnes qui se regroupent en vue de poursuivre leur destinée individuelle. Ainsi tout comme la nature, la société perd son caractère substantiel pour devenir elle aussi une existence contingente. Autrement dit, tout comme la nature, son existence est relative à un principe qui lui est extérieur et qui la détermine et la conditionne.

Puis, plus la nature se confirme en tant que monde organique et plus elle acquiert le sens d'un amalgame de propriétés physiques, plus la conduite humaine s'articule dans le sens d'une activité de transformation et d'observation. A une nature physique et organique répond une activité scientifique et technique. La nature acquiert ainsi

le statut d'un objet qu'on saisit et analyse à l'aide des mathématiques. Quant aux rapports sociaux, ils se désarticulent et se transmutent en rapports basés eux aussi sur la quantité, c'est-à-dire en rapport économique. La société perd sa réalité pour ne devenir la stricte somme ou amalgame d'individus regroupés en vue d'opérer une activité de transformation de la matière en produits et d'échanger ces derniers. A la conception de la nature aux propriétés physiques multiples, quantifiables et observables, répond une société strictement instrumentale et devenue le contexte d'une activité elle aussi quantifiable.

Toutes ces concomitances observées entre la conception de la nature et le type de société, nous permettent d'établir que la nature jouit bien d'une effectivité, pour ne pas dire d'une vie qui lui est propre et qui dépasse le strict cadre épistémologique dont elle est issue. Elle engendre des organisations sociales qui s'articulent en fonction du même principe qui la spécifie. Lorsque la nature est nécessaire et substantielle, la société se pose comme une entité elle aussi nécessaire et substantielle. Lorsque la nature est conçue en tant qu'instrument, la société s'estompe en tant qu'entité et devient un instrument servant la réalisation de l'homme. Enfin quand l'épistémologie se fait positive et que la nature se fait objet posé devant un sujet, la société se fait elle aussi objet. Objet d'une science qui l'analyse de la même

manière que la physique, la chimie, etc. analysent la nature, c'est-à-dire en la décortiquant, en quantifiant ces moindres aspects et en cherchant à dégager les lois de son mécanisme sous forme d'équations mathématiques, de figures géométriques et de graphiques. Cette science on l'aura compris, c'est la science sociale qui englobe la sociologie, la science politique, la science économique, la psychologie, etc. Ainsi tout comme la nature, la société est entendue comme une positivité, un objet qui dans sa positivité se pose face à l'homme sujet qui s'en différencie tout autant qu'il en fait partie.

Cette effectivité, cette capacité intrinsèque à la nature nous a permis d'établir qu'elle était une idée. Autrement dit, la nature possède une autonomie relative, mais effective qui lui permet de produire des effets sur l'épistémologie, qu'elle endigue parce qu'elle l'actualise et la spécifie, et de contribuer à l'édification de l'expérience humaine, qu'elle conditionne en servant de substrat à l'articulation de la conduite humaine et en dessinant les contours de la liberté. Ainsi il apparaît difficile voire illusoire de vouloir faire de la nature une chose à part, une tangibilité, un donné qui se pose d'elle-même hors de l'épistémologie et de la société. L'idée de nature entretient avec l'épistémologie des rapports de mutuelles interpénétrations et de conditionnement. Ce qui veut dire que

si la matérialité est possible en tant qu'être-là hors de l'épistémologie, la nature elle ne l'est pas. De même, l'épistémologie ne peut atteindre le concret sans passer par et dans une conception de la nature. En outre, la nature entretient avec l'expérience humaine aussi des rapports d'interpénétration en ce qu'elle oriente et conditionne la conduite humaine et la société.

Toutefois, là ne s'arrêtent pas les apports de notre démonstration. Nous avons vu, tout au cours de notre exposé, que l'idée de nature ne peut se poser sans qu'interviennent les dimensions organique et inorganique de la réalité intelligible. L'idée de nature implique l'articulation des dimensions organiques et inorganique selon l'épistémologie à laquelle elle se rattache. La présence répétée de cette articulation au sein des diverses conceptions du monde que nous avons examinées nous ouvre la porte sur une propriété de la nature. En effet, il apparaît difficile de détacher la conception de la nature d'un balancement entre un caractère organique et inorganique. En fait ce balancement traduit le tendance intrinsèque à l'idée de nature à chercher à conjuguer ces dimensions qui souvent s'opposent dans la réalité intelligible et l'épistémologie.

A ce propos notre rétrospective historique nous a permis de mettre en lumière le fait que les conceptions de la nature suivaient un mouvement de désacralisation, d'abord chez les

Grecs, de la dimension organique de la réalité intelligible, puis avec la pensée moderne du caractère inorganique qui se voit absorbé dans l'inorganique. De plus notre rétrospective nous a permis de dégager le fait qu'aucune conception n'arrivait à articuler adéquatement les dimensions organiques et inorganiques. Soit qu'elle projette l'inorganique dans le monde des dieux et l'organique dans le monde matériel (pensée hellénique), soit qu'elle fasse de l'inorganique un souffle divin qui traverse et anime l'organique (pensée chrétienne), soit qu'elle polarise, à l'instar de l'épistémologie positive, l'inorganique et l'organique dans deux entités distinctes, le sujet et l'objet (pensée moderne), soit qu'elle tente de les considérer dans une dialectique du réel (pensée critique).

Partie d'un rapport de consubstantialité homme/nature, la pensée occidentale en arrive, en séparant l'organique et l'inorganique, à fonder une science positive érigée sur le caractère organique de la réalité intelligible. De ce fait elle rompt le rapport de consubstantialité homme/nature, pour en faire le rapport de deux entités opposées où l'homme se pose comme le conquérant d'un monde donné qui contraint sa réalisation. Ce faisant elle creuse un fossé irrémédiable entre les sciences physiques, dites de la nature, et les sciences métaphysiques, dites philosophiques, et oppose nature et culture.

Cette attitude, la pensée critique la remettra en question en essayant de conjuguer l'organique et l'inorganique. Pour ce faire, elle les reliera par et dans l'activité humaine de travail et fera de la nature l'un des termes qui fondent l'expérience humaine et la culture. Malgré ce colossal effort pour réinstaurer une consubstantialité homme/nature, la pensée critique ne parvient pas selon nous à remettre en question tous les fondements de l'épistémologie positive. En fait elle parvient difficilement à surmonter la polarisation organique/inorganique qui demeurent, selon notre démonstration, les attributs respectifs de l'objet et du sujet. De plus elle complexifie le problème de la conjugaison de l'organique et de l'inorganique en réintroduisant le balancement au sein de la nature.

De plus en focalisant sur l'activité humaine de travail, la pensée critique ramène l'opposition nature/culture ce qui bloque l'émergence d'un réel rapport de consubstantialité avec la nature. Or cette consubstantialité apparaît nécessaire si l'on songe que l'état actuel de la planète est engendré par une conception d'une nature "ennemie" où le rapport homme/nature se pose en raison d'une différence de substance.

Notre démonstration nous amène à émettre qu'une nouvelle conception de la nature ne peut émerger simplement par un réajustement de l'activité humaine. En fait toute

nouvelle conception de la nature commande que soit repensées et repostulées une conception du monde et une épistémologie, bref que soit reconsidérée et redéfinie la réalité intelligible. Une nouvelle conception de la nature, qui impliquerait un rapport de consubstantialité avec la nature, implique que nature et culture se coordonnent. Certes l'activité peut largement contribuer à cette coordination, mais puisque l'activité humaine est conditionnée par l'épistémologie, on ne peut donc revoir la conception de la nature en passant uniquement par un réajustement de l'activité humaine, même si celle-ci devait s'articuler en fonction d'une liberté humaine concrète.

Puisque que la question de la nature se rapporte à la totalité de l'expérience humaine, posée par le problème d'une révision des rapports homme/nature, elle commande une révision de l'épistémologie et une redéfinition de la réalité intelligible. Bref la question de la nature doit engager la totalité de l'expérience humaine. De sorte qu'on ne peut poser le problème de la nature que par et pour lui-même à l'instar du mouvement écologiste moderne. Prendre la nature comme une chose à part, c'est en faire une abstraction, qui va selon notre démonstration contre l'idée de nature elle-même. Ainsi poser la question de la nature ne peut signifier autre chose que de poser la question de la

définition de la réalité intelligible, de l'épistémologie et surtout de l'articulation de l'organique et de l'inorganique que sépare la pensée positive moderne. Il nous faut donc conclure que la question de la nature impose une critique de l'épistémologie existante, tâche à laquelle ne peuvent échapper les sciences modernes qui voient leur objet d'étude conditionnée par l'idée de nature.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de références

ENCYCLOPÉDIE DE LA PLÉIADE, Histoire de la philosophie, Tomes I, II, III, Paris, Gallimard, 1969, 1974.

Histoire de la science, Paris, Gallimard, 1956.

Histoire universelle, Tome I, Paris, Gallimard, 1956.

2. Livres

AUBERT, Jean-Marie, Philosophie de la nature, Propédeutique à la vision chrétienne du monde, Paris, éd. Beauchesnes et ses Fils, 1965.

ARISTOTE, Physique et métaphysique, textes choisis et traduits par S. et M. Dayan, Paris, P.U.F., coll. SUP, 1966.

BELAVAL, Yvon, La révolution kantienne, histoire de la philosophie, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1978.

BRÉHIER, Émile, Histoire de la philosophie, Tome I, L'Antiquité et le Moyen-Age, Paris, P.U.F., 1977.

Étude de la philosophie antique, Paris, P.U.F., 1955.

BROCHARD, V., Les sceptiques Grecs, Paris, Vrin, 1959.

CALVEZ, Jean-Yves, La pensée de Karl Marx, Paris, éd. du Seuil, 1961.

CHENU, M.-D., Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1954.

CHEVALIER, Jacques, Histoire de la pensée, Tome I, II, III, Paris, Flammarion, 1955.

Descartes, Paris, Plon, 1932.

- MARCOUSE, Herbert, Raison et révolution, Hegel et le
naissance de la théorie sociale, trad. R.
Castel et P.H. Gonthier, Paris, éd.
Minuit, coll. Le sens commun, 1968.
- MARX, Karl, Les manuscrits de 1844, trad. É.
Bottigelli, Paris, Éditions Sociales,
1972.
- Oeuvres philosophiques, trad. J. Molitor,
Paris, Alfred Costes, 1928.
- MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, L'idéologie allemande,
Paris, Éditions Sociales, 1974.
- MOSCOVICI, Serge, Essai sur l'histoire humaine de la
nature, Paris, Flammarion, coll. Champs,
1977.
- PLATON, Oeuvres complètes, trad. et notes L.
Robin, Tome I, II, Gallimard, coll.
Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- ROBIN, Léon, La pensée grecque et les origines de la
pensée scientifique, Paris, Albin Michel,
1972.
- SCHMIDT, Alfred, The Concept of Nature in Marx, trad. B.
Fowkes, London, N.L.B. Editors, 1971.
- TAYLOR, A.E., A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford,
Clarendon Press, 1962.
- THEAU, Jean, Certitudes et questionnement de la raison
philosophique, Ottawa, Presses de
l'Université d'Ottawa, 1985.
- VACHET, André, L'idéologie libérale, l'individu et sa
propriété, Paris, Anthropos, 1969.
- VERNANT, Jean-Pierre, Mythes et pensée chez les Grecs, étude
de psychologie historique, Paris,
Maspero, 1965.
- WERNER, Claude, La philosophie grecque, Paris, Petite
Bibliothèque Payot, 1966.

- D'ARCY, Philippe, La réflexion, Paris, P.U.F., coll. SUP, 1972.
- D'HONDT, Jacques, Hegel, Paris, P.U.F., coll. SUP-philosophes, 1967.
- La logique de Marx, Paris, P.U.F., 1974.
- ENGELS, Friedrich, Dialectique de la nature, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1952.
- EHRARD, Jean, L'idée de nature en France à l'aube des Lumières, Paris, Flammarion, 1970.
- FEUERBACH, Ludwig, L'essence du christianisme, trad. J.P. Osier et J.P. Grosséin, Paris, éd. François Maspero, 1968.
- Manifestes philosophiques, textes choisis, 1839-1845, trad. L. Althusser, Paris, P.U.F., 1960.
- GILSON, Étienne, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1948.
- La philosophie au Moyen-Age, Tomes I, II, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970.
- GRANGER, Gilles Gaston, La raison, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je?, 1955.
- GUSDORF, Georges, Les sciences humaines et la pensée occidentale, Tomes I, II, III, IV, V, Paris, Payot, 1969.
- Signification humaine de la liberté, Paris, Payot, 1962.
- HAMELIN, Octave, Le système d'Aristote, Paris, Vrin, 1976.
- HARRIS, Errol E., Nature, esprit et science moderne, trad. CEHD, Lausanne, éd. L'Âge de l'Homme, 1979.
- HEGEL, G.W.F., Encyclopédie des sciences philosophiques, Tome I, La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.

- HÉSIODE, Les travaux et les jours; le Bouclier, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- HUME, David, A Treatise of Human Nature, 2 vol., London, J.M. Dent and Sons Ltd., 1934.
- HYPPOLITE, Jean, Études sur Marx et Hegel, Paris, éd. Marcel Rivière, 1965.
- Logique et existence, Paris, P.U.F., 1961.
- KANT, Immanuel, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaude, Paris, P.U.F., 1967.
- Oeuvres philosophiques, vol. I et II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.
- KOYRÉ, Alexandre, Étude d'histoire de la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1973.
- LAGARDE de, Georges, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age, Tome II, Secteur social de la scolastique, Louvain, éd. Nauwelaerts, 1956.
- LECOMPTE, Denis, Marx et le baron d'Holbach, Paris, P.U.F., 1983.
- LEFEBVRE, Henri, Hegel, Marx et Nietzsche ou le Royaume des ombres, Paris, Casterman, 1975.
- Le matérialisme dialectique, Paris, P.U.F., coll. Nouvel encyclopédie philosophique, 1974.
- LENOBLE, Robert, Esquisse d'une histoire de l'idée de nature, Paris, Albin Michel, 1969.
- LEROY, André-Louis, David Hume, Paris, P.U.F., 1953.
- LOCKE, John, Essai philosophique concernant l'entendement humain, trad. et préface G. Truc, Paris, La Renaissance du livre, 1948.