

Définitions	5
Multiplicité des sens et sens premier	5
<i>Physis</i> est le titre d'une question	5
Imprecision de l'idée de nature, signe de son caractère idéologique	5
La nature est un principe de mouvement et de repos	6
Feu artiste	6
La nature est la raison divine immanente au monde	6
La nature est l'esprit visible	6
La « nature » signifie chez Lucrèce l'absence de cause	6
La nature est un Dieu perdu	6
La nature est l'Idée dans la forme de l'être-autre	7
La nature signifie la matière même	7
La nature n'est qu'une coutume de Dieu	7
La nature est le domaine de l'expérience possible	7
La nature est ce qui existe pour le sujet théorique	7
La nature est l'unité dans l'existence des phénomènes	7
La nature n'est pas l'unité dans la connexion des choses en soi, mais dans la connexion des perceptions	8
Distinctions	8
De quoi se distingue la nature	8
Artifice, nature et hasard	8
Nature et essence	9
Nature et matière	9
À quoi s'oppose la nature	10
Nature et culture	10
Nature et esprit	14
Nature et histoire	15
Nature et loi (<i>nomos</i>)	16
Nature et liberté.....	16
Nature et mythe	16
Distinctions entre différentes espèces de nature et différentes significations de la notion de « nature »	17
Monde et nature.....	17
Essence et norme	17
Genèse et structure.....	18
La nature et ma nature.....	19
Nature naturante et nature naturée.....	19
Nature sensible et nature suprasensible	19
Définition formelle et définition matérielle.....	21
La nature au sens formel.....	22
La nature au sens matériel	22
Nature sujet et nature objet.....	22
Nature intelligible	22
Autres distinctions	23
« Philosophie naturelle » et « philosophie de la nature »	23
Deux manières de considérer le corps comme une machine (auxquelles correspondent deux manières d' « expliquer la nature »)	24
Caractères de la nature	24
Continuité	24
Économie ou prodigalité ?	25
Principe de moindre action.....	25
Économie de moyens de la nature, en ce qui concerne l'homme	25

Prodigalité	25
Finalité	26
Jeu	26
Livre	26
Mouvement	26
Tous les êtres naturels sont en mouvement	26
Nécessité	27
Ordre	28
Poème	28
Unité	28
Conceptions de la nature	28
Naturalisme	28
Aristote	28
Stoïciens	29
Lucrèce	29
Illusion, fiction	30
La nature n'est qu'un nom	30
L'idée de nature n'est que l'expression du désir d'éliminer le hasard	30
Mécanisme	31
Les machines naturelles sont composées d'une infinité d'organes : c'est ce qui les distingue des machines artificielles	31
Mécanisme et domination de la nature	31
Deux manières de considérer le corps comme une machine (auxquelles correspondent deux manières d' « expliquer la nature »)	31
L'univers n'est pas une machine	32
Manières de se rapporter à la nature	32
Contempler	32
Rapprendre à voir et éprouver le mystère	32
S'émerveiller	33
Dominer, maîtriser	33
Torturer, soumettre à la question	33
Expérience de la nature	34
L'oubli de soi, sentiment de l'identification avec la nature entière	34
Etonnement muet	34
Expérience esthétique	34
Perception esthétique et perception usuelle	34
Prendre un « intérêt immédiat » à la beauté de la nature	35
Frisson sacré	35
Connaissance de la nature, science de la nature	35
Rationalité de la nature	35
La raison observant la nature	35
Logique et nature	35
Physique et philosophie de la nature	35
Lois de la nature	35
Mathématisation de la nature	36
La révolution galiléenne	36
Physique et mécanique	36
Observation de la nature	37
C'est sur un socle de « nature » que nous construisons des sciences	37
La nature aime à se cacher	37
Les secrets de la nature	38
La nature dévoilée	38

La nature sensible au cœur	38
Questionner la nature	38
Connaissance et action	39
On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant	39
Enjeu exclusivement moral de l'étude de la nature	39
L'homme et la nature	39
Nature humaine	39
Double point de vue de l'anthropologie : nature et liberté	39
La nature de l'homme est un acte de liberté	39
Ma nature est ce que Dieu m'a donné.....	40
La nature a voulu que l'homme tire tout de lui-même.....	40
Tout est naturel et tout est fabriqué chez l'homme	40
Nature et culture	41
La culture, fin de la nature.....	41
La culture vise à introduire de la nécessité dans une nature sans règles.....	42
La finalité et la signification, critères de distinction entre nature et culture.....	42
Nécessité et difficulté de la distinction nature/culture	42
Le critère de l'universalité. L'exception de l'inceste.	43
La prohibition de l'inceste, passage de la nature à la culture.	44
La « nature », une création de la culture ?	44
Nature et esprit	45
identification de la nature à l'esprit par le romantisme.....	45
Nature et histoire	46
Dessein de la nature dans l'histoire	46
Nature et histoire, nature et convention.....	46
C'est la même réalité considérée de deux points de vue différents	46
Nature et loi (nomos)	47
Nature et liberté	47
Conflit entre nature et liberté	47
Nature et métaphysique	47
Physique et métaphysique	47
La métaphysique est tout autant « physique » que la physique « métaphysique ».....	47
La nature et Dieu	47
Parenté entre la nature et le divin chez les Grecs	47
La nature, marque d'un Dieu perdu	48
La nature n'est pas autre chose que Dieu même.	48
La croyance en un Dieu suprême auteur du monde vivifie l'étude de la nature, et est renforcée par elle	48
Nature et action	48
Métaphysique de la nature et problème de l'action.....	48
La même action originelle est « inconsciente » dans la production de la nature et « consciente » dans la volonté du sujet.....	49
Action naturelle.....	49
Finalité naturelle	49
L'idée de nature suppose la finalité interne	49
Dessein de la nature dans l'histoire	50
La nature et le problème de la naissance des choses	50
Nature et religion	50
Le caractère religieux de l'idée de nature.....	50
La nature, dans le sens métaphysique, implique une démarche superstitieuse.	51
Il faut purifier la nature des ses attributs divins.	51
Nature et vie	52
Temps et nature	52

Nature et langage	52
Parler de la nature	52
Le langage de la nature	52
Nature et éthique	53
« Suivre la nature » : précepte fondamental de toutes les morales grecques.	53
Faut-il vivre en conformité avec la nature ?	54
La nature élève l'âme	54
Prendre un intérêt immédiat à la beauté de la nature, signe d'une âme qui est bonne .	54
La nature n'enseigne rien : elle n'est le fondement ni de la morale, ni de l'art.....	54
Tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité.....	55
Art et nature	55
Distinction	55
Art et nature ne diffèrent que par la cause efficiente.....	55
On ne devrait appeler art que la production par liberté.....	55
La distinction entre machines naturelles et machines artificielles est seulement une	
différence de grandeur	56
Les machines naturelles sont composées d'une infinité d'organes : c'est ce qui les distingue	
des machines artificielles.....	56
Finalité naturelle et finalité technique.....	56
La nature crée des formes, mais les formes créées par l'art sont inédites.....	56
La nature est radicalement impuissante à produire certaines œuvres de l'art	57
L'expérience artistique du monde : intuition de la nature ou dénaturation du monde ?	
.....	57
Voir les choses pour la première fois	57
Saisir la nature à son origine.....	57
L'expérience esthétique est une expérience de « dénaturation »	58
Identité de l'art et de la nature	58
La nature artiste	58
La nature poète	58
La nature est art.....	58
La nature, art divin	58
La nature, feu artiste.....	58
La nature confère à ses créations la valeur absolue d'une grande œuvre d'art.....	58
Dialogue de l'art avec la nature	59
Réduction de l'art à la nature	59
Tout ce qui est artificiel est naturel.....	59
L'art, cas particulier de la nature.....	59
La nature, modèle de l'art ; l'art, imitation de la nature	59
L'art de Cézanne : peindre la nature à son origine	59
L'art de Rodin : obéir à la nature	59
L'art, modèle pour penser la nature	59
C'est l'étude du beau artistique qui permet de comprendre la beauté de la nature	59
Rivalité et hiérarchie	60
Art et nature sont en rivalité.....	60
Supériorité de l'ordre naturel sur les réglementations artificielles.....	60
Supériorité du plaisir pris à la contemplation de la nature	60

Définitions

Multiplicité des sens et sens premier

« [1] Nature se dit, en un premier sens, de la **génération de ce qui croît** (*hè tôn phuômenôn genesis*) (...); en un autre sens, c'est l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît (*ex hou phuetai prôton to phuomenon*); c'est aussi le principe du mouvement premier pour tout être naturel en lequel il réside par essence. (...) [2] On appelle encore nature le **[fond] premier dont est [fait] ou provient** quelque objet qui [n']est [pas] naturel, fond dépourvu de forme et incapable de subir un changement qui le fît sortir de sa propre puissance : par exemple, l'airain est dit la nature de la statue et des objets d'airain, le bois, celui des objets de bois, et ainsi de suite : car, dans tout produit constitué à partir de ces éléments, la matière première persiste. C'est en ce sens que nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles, soit qu'on admette pour éléments le Feu, la Terre, l'Air ou l'Eau, ou quelque autre principe analogue, ou plusieurs de ces éléments, ou enfin tous ces éléments à la fois. [3] Dans un autre sens, nature se dit de la **substance (*ousia*) des choses naturelles (*tôn phusei ontôn*)** : telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive (*prôtè sunthesis*), ou, comme Empédocle, que : « *aucun des êtres n'a une nature, mais il y a seulement mélange et séparation du mélange et la nature n'est qu'un nom donné par les hommes* ». Aussi disons-nous de tout ce qui naturellement est ou devient, bien qu'il possède déjà en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, qu'il n'a pas encore sa nature, s'il n'a pas de forme (*eidós*) ou de configuration (*morphè*). Ainsi un objet naturel vient de l'union de la matière et de la forme (c'est le cas par exemple pour les animaux et leurs parties) et est une nature non seulement la matière première (...) mais encore la forme ou substance, car elle est la fin du devenir. [4] Par extension (*metaphora*), dès lors, et **d'une manière générale, toute substance (*pasa ousia*)** est appelée nature selon ce dernier sens [la forme], parce que la nature d'une chose est aussi une certaine substance. [5] De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son **sens premier et fondamental**, c'est la **substance des êtres qui ont, en eux-mêmes, et en tant que tels, le principe de leur mouvement**. La matière en effet ne prend le nom de nature que parce qu'elle est susceptible de recevoir en elle ce principe, et le devenir et la croissance, que parce que ce sont des mouvements qui procèdent de lui. Et ce principe du mouvement des êtres naturels, qui leur est immanent en quelque sorte, existe en eux soit en puissance, soit en entéléchie. » Aristote, *Métaphysique*, V, 4.

Physis est le titre d'une question

« *Physis* est donc d'abord le titre d'une question : D'où viennent les choses ? Comment naissent-elles et croissent-elles ? » Pierre Aubenque, *Encyclopedia Universalis*, article « Physis ». En ce sens, la phénoménologie, telle que la définit Merleau-Ponty, est une philosophie de la nature : « La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde », elle est « volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant », Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XVI.

Imprécision de l'idée de nature, signe de son caractère idéologique

« Rien de pensé dans l'idée de nature, rien de vu dans les images proposées de la nature (rien du moins de « naturel ») ; mais ce rien est une source à la fécondité inépuisable pour l'alimentation de l'idéologie naturaliste dont les différentes idéologies religieuses, métaphysiques et morales ne sont peut-être que des variantes (...). L'efficacité du concept de nature est ainsi à la mesure de son imprécision, qui contribue à la rendre invulnérable. L'idée de nature est invincible parce qu'elle est vague ; mieux, parce qu'elle n'existe pas en tant qu'idée : et rien n'est invincible comme ce qui n'existe pas. » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 21.

La « nature » ne se définit jamais que négativement, en se distinguant à la fois de l'*activité humaine* (d'où le caractère anthropocentrique de sa définition, *Ibid.*, p. 10-11) et du *hasard*, que Rosset assimile à la matière (p. 11). L'idée de « force naturelle », qui prétend dépasser l'opposition de la passivité matérielle et de l'efficience humaine, n'est pas plus pensée ni définie.

Croire en l'existence de la « nature » exprime simplement un *désir* (p. 22-23 ; cf. p. 25 : « Ce qu'on appelle improprement l'« idée » de nature appartient non au domaine des idées, mais au domaine du désir »), celui de mettre à l'écart le rôle du hasard dans la genèse des existences (p. 20). C'est ce désir qui définit l'idéologie (ou l'illusion) « naturaliste », « croyance selon laquelle certains être doivent leur existence à un principe étranger au hasard (matière) ainsi qu'aux effets de la volonté humaine (artifice) » (p. 20).

La nature est un principe de mouvement et de repos

« La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident. » Aristote, *Physique*, II, 1, 192 b 21-23.

« Voyons maintenant ce qu'elle est, cette Nature qu'Aristote a assez justement appelée le *principe du mouvement et du repos*, bien que ce philosophe, me semble-t-il, se soit servi de ce terme dans une acception très large, qui ne comprend pas seulement le mouvement et le repos selon le lieu, mais le changement en général, et la *stasis* ou la persistance. D'où vient aussi, pour le dire en passant, que sa définition du mouvement, quoique plus obscure qu'il ne faudrait, n'est cependant pas si obscure qu'elle le paraît à ceux qui la prennent comme si Aristote avait seulement voulu définir le mouvement local. » Leibniz, *De la nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions* (1698), § 3, dans *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, p. 94-95.

Feu artiste

La nature, selon les stoïciens, est un « feu artiste qui procède systématiquement et méthodiquement pour engendrer toutes choses. » Diogène Laërce, VII, 156.

La nature est la raison divine immanente au monde

« Qu'est-ce que la nature, sinon Dieu lui-même et la raison divine immanente au monde dans sa totalité et en toutes ses parties. » Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 7.

La nature est l'esprit visible

« la Nature est l'esprit visible, l'Esprit la nature invisible. » Schelling, II, 56 (cité par Xavier Tilliette, « L'absolu et la philosophie de Schelling », *Laval théologique et philosophique*, 1985, p. 210, qui commente ainsi : Schelling « comprend la Nature comme une activité, la Nature naturante, et l'esprit en exercice, s'objectivant dans ses produits »).

La « nature » signifie chez Lucrèce l'absence de cause

« *Natura* n'est qu'un mot utilisé par Lucrèce pour désigner l'absence de toute cause, c'est-à-dire l'absence de « nature », dans le sens métaphysique qui, à la suite d'Aristote, a fini par être attribué au terme et à la notion : mot invoqué pour dire que rien n'a été créé, que tout ce qui existe est production hasardeuse, indépendante, non de tout précédent, mais de toute origine et de toute raison. La recherche d'une raison des choses constitue en définitive le domaine privilégié de la religion aux yeux de Lucrèce, puisque cette recherche implique le désir de s'élever au-dessus de l'observation purement matérielle des phénomènes (désir d'élévation qui s'exprime précisément dans le mot de *superstitio*). » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 42-43.

La nature est un Dieu perdu

« La nature est telle qu'elle marque partout un dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme. » Pascal, *Pensées*, fr. 441 Br.

Hegel cite ce fragment à la fin de *Foi et savoir*. – La nature hégélienne, note à ce propos B. Mabile, « n'est pas « l'esprit visible » dont Schelling parle dans les *Ideen*, elle est « un Dieu perdu (*ein*

verlorenen Gott) », elle est l'absence de Dieu (*Gottlosigkeit*). Dans ce miroir brisé, la philosophie de la nature ne peut plus trouver que des « traces de concept ». », Bernard Mabille, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.197.

La nature est l'Idée dans la forme de l'être-autre

La nature est « l'Idée dans la forme de l'être-autre », Hegel, *Encyclopédie*, II, § 194.

La nature signifie la matière même

« Par la Nature je n'entends point quelque déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais (...) je me sers de ce mot pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car, de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je l'attribue à la nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la nature. » Descartes, *Le Monde*, AT, XI, p. 36-37.

La nature n'est qu'une coutume de Dieu

« Puisque rien ne se peut faire qui ne soit dans l'ordre, on peut dire que les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appelons la nature des choses. Car on peut dire que cette nature n'est qu'une coutume de Dieu, dont il se peut dispenser à cause d'une raison plus forte que celle qui l'a mû à se servir de ces maximes. » Leibniz, *Discours de métaphysique*, art. 7.

La nature est le domaine de l'expérience possible

« La nature est, dirons-nous tout d'abord, l'« univers » spatio-temporel en totalité, le domaine tout entier de l'expérience possible : c'est bien pourquoi on a coutume d'employer les expressions de science de la nature et de science de l'expérience comme équivalentes. » Husserl, *Ideen*, II, § 1.

La nature est ce qui existe pour le sujet théorique

La nature est le « corrélat intentionnel » de l'expérience accomplie dans le *type d'attitude* qui est celle de ceux dont la pensée s'exerce dans la « manière propre à la science de la nature », à savoir « l'attitude doxo-théorique » : « À l'opposé, il y a d'autres attitudes, à savoir l'attitude axiologique (qui, au sens le plus large, évalue ce qui est beau et bien) et l'attitude pratique. La question des attitudes renvoie manifestement au sujet chaque fois concerné et, en conséquence, nous parlons de *sujet théorique* ou encore de *sujet de la connaissance*, de *sujet axiologique* et de *sujet pratique*. La nature est ce qui existe pour le sujet théorique ; elle prend place dans sa sphère de corrélat. Certes, cela ne signifie pas purement et simplement que la nature se détermine déjà complètement comme corrélat d'un sujet théorique et connaissant possible, mais elle n'épuise pas la totalité du domaine de tels objets. La nature en tant que simple nature ne contient pas de valeurs, ni d'œuvres d'art, etc., qui sont cependant objets d'une connaissance et d'une science possibles. » Husserl, *Ideen* II, § 2.

La nature est l'unité dans l'existence des phénomènes.

« Nous avons deux expressions, *monde* et *nature*, qui sont quelquefois prises l'une pour l'autre. La première signifie l'ensemble mathématique de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans le développement progressif de cette synthèse aussi bien par assemblage que par division. Mais ce même monde s'appelle nature, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on n'a point égard ici à l'agrégation dans l'espace et dans le temps, pour la réaliser comme une grandeur, mais à l'unité dans l'existence des phénomènes. » Kant, *Critique de la raison pure*, Système des idées cosmologiques, Pléiade, I, 1079 (Ak., III, 288-289).

La « nature », considérée ainsi comme un tout *dynamique*, est soumise *comme telle, a priori*, à des principes qui ne peuvent être que *régulateurs* (les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique en général) : « Ces principes ont ceci de particulier qu'ils n'examinent pas les phénomènes et la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement l'*existence* et leur rapport entre eux, relativement à cette existence. Or, la manière dont quelque chose est appréhendé dans le phénomène peut être déterminée *a priori* de telle façon que la règle de la synthèse du phénomène puisse fournir en même temps cette intuition *a priori* dans chaque exemple empirique donné, c'est-à-dire la réaliser à partir de là. Mais l'existence des phénomènes ne peut être connue *a priori*, et quand nous pourrions parvenir par cette voie à conclure à quelque existence, nous ne la connaîtrions pas cependant de manière déterminée, c'est-à-dire que nous ne pourrions anticiper ce par quoi son intuition empirique se distingue des autres. » Kant, *Critique de la raison pure*, Analogies de l'expérience, Pléiade, I, 916 (Ak., III, 159-160).

La nature n'est pas l'unité dans la connexion des choses en soi, mais dans la connexion des perceptions.

« Ces principes [les analogies de l'expérience] ne concernent pas, comme ceux de l'application de la mathématique à la science de la nature en général, la production des intuitions, mais la connexion de leur existence en une expérience ; ils ne sauraient donc consister en rien d'autre qu'en détermination de l'existence dans le temps selon des lois nécessaires, auxquelles il est indispensable qu'elle soit soumise pour être objectivement valable et par conséquent expérience ; de ce fait la preuve concerne l'unité synthétique dans la connexion non pas *des choses en elles-mêmes*, mais bien des *perceptions*, et même des perceptions non pas relativement à leur contenu, mais relativement à la détermination du temps et au rapport de l'existence dans le temps selon des lois universelles. Ces lois universelles contiennent donc la nécessité de la détermination de l'existence dans le temps en général (par suite selon une règle *a priori* de l'entendement), pour que la détermination empirique dans le temps relatif soit objectivement valable, donc qu'elle soit expérience. » Kant, *Prolegomènes*, § 26.

Distinctions

De quoi se distingue la nature

Artifice, nature et hasard

Toutes les choses naissent de la nature, de la technique ou du hasard

« [888e] L'ÉTRANGER D'ATHÈNES – Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses naissent (*gignomena*), sont nées ou naîtront en vertu **soit de la nature, soit de la technique, soit du hasard**. (...) [889a] Il semble, disent-ils, que les choses les plus importantes et les plus belles sont l'œuvre de la nature et du hasard, alors que les moins importantes sont l'œuvre de la technique, laquelle, recevant les œuvres importantes et primordiales produites par la nature, façonne et fabrique l'ensemble des choses qui sont moins importantes et que nous qualifions d'objets techniques (*tekhnika*) (...). Le feu [889b], l'eau, la terre et l'air, tout cela, disent-ils est dû **à la nature et au hasard**, nullement à la technique. Pour ce qui est des corps qui sont apparus ensuite, la terre, le soleil, la lune et les astres, ils sont nés grâce à ces éléments, même si ces derniers sont totalement dépourvus d'âme. C'est emportés au hasard (*tukhè*) de leur puissance respective que ceux-ci, à mesure qu'ils en rencontraient d'autres et s'y accordaient de façon plus ou moins appropriée, ce qui est chaud avec ce qui est froid, ce qui est sec avec ce qui est humide, ce qui est mou avec ce qui est dur, **bref tout ce [889c] qui en vertu de la nécessité a pu se combiner au hasard** en une combinaison faisant intervenir des contraires, engendrèrent

vraiment de cette manière et selon ce procédé la ciel dans son ensemble et tout ce qu'il contient, ainsi que la totalité des vivants et des plantes à leur tour, une fois que ces combinaisons eurent donné naissance à toutes les saisons ; et cela, prétendent-ils, sans aucune intervention de l'intellect, ni de quelque dieu que ce soit, ni de la technique, mais, comme nous le disons, **sous l'action de la nature et du hasard.** » Platon, *Lois*, X, 888e-889c.

Le domaine du hasard coïncide avec celui de la finalité.

« Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. Lorsque vous saurez qu'il n'y a point de fins, vous saurez aussi qu'il n'y a point de hasard : car ce n'est qu'à côté d'un monde de fins que le mot « hasard » a un sens.» Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109.

Cf. Aristote, *Physique*, II : 'Tout ce qui se produit par accident ne relève pas du hasard (*to automaton*) ; il faut de plus que cela se présente dans des faits qui se sont produits en vue d'une fin (Aristote, *Physique*, II, 5, 196b29-31). Si, de plus, ils se sont produits par choix, on peut parler de "fortune" (*tukhè*) : "On voit que la fortune (*tukhè*) est une cause par accident, survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix. Par suite, pensée et fortune sont du même ordre (*peri to auto dianoia kai tukhè*), car le choix ne va pas sans pensée" (*Physique*, II, 5, 197a5-8).

Cf. *Ethique à Nicomaque*, VI, 5 : "En un sens la fortune et l'art ont rapport aux mêmes objets ainsi qu'AGATHON le dit : *L'art affectionne la fortune, et la fortune l'art.*"

Nature et essence

Au sens « formel », la *nature* désigne le « principe premier et intérieur de tout ce qui appartient à l'existence d'une chose », à la différence de *l'essence*, qui désigne « le premier principe intérieur de tout ce qui appartient à la possibilité d'une chose » Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface.

Nature et matière

« Chez Aristote, la nature est une notion centrale, mais par là même médiane. S'il y a un au-delà de la nature, qui est l'immobilité du Premier Moteur, il y a un en-deçà de la nature, qui est la matière, avec les résistances de laquelle la nature doit compter et qui est responsable de ses échecs. La nature aristotélicienne n'est pas si assurée qu'on ne puisse lui faire violence : ainsi Aristote oppose-t-il au mouvement *naturel*, qui porte les corps lourds vers le bas et les corps légers vers le haut, les mouvements *violents*, comme celui qu'on imprime à la pierre jetée en l'air. Certes, le mouvement violent s'épuise et tend à s'effacer devant le mouvement naturel inverse qui l'annule ; mais sa possibilité même démontre que la nature, du moins celle du monde sublunaire, est impuissante à imposer immédiatement son empire partout et toujours. La nature aristotélicienne est moins un donné qu'une tendance. C'est précisément ce dualisme de la nature et de la matière, ou encore de la nature et du hasard, que refuseront les stoïciens. La nature n'est pour eux rien d'autre que le Logos répandu dans la totalité des parties du monde et présent dans chacun de ses événements. Cette nature omniprésente et toute-puissante se confond avec Dieu, dont elle manifeste la providence. Dès lors, tout ce qui arrive dans le monde arrive par nature : la nature n'a pas à se mesurer avec une matière qui, pour les stoïciens, est pure passivité, et elle ne partage pas son règne avec un hasard qui n'est que le nom de notre ignorance. « Suivre la nature » consistera alors pour l'homme à faire de son plein gré ce que, de toute façon, il eût été contraint de faire. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

À quoi s'oppose la nature.

Nature et culture

La culture, fin de la nature.

La « culture » à laquelle la nature peut « se prêter »¹ est « l'aptitude générale à des fins » (Kant, *CFJ*, § 83)². Celle-ci n'est pas seulement « l'habileté » (sens étroit du mot culture, et qui correspond, historiquement, aux progrès des sciences et des arts), mais aussi la « discipline » (libération de la volonté du despotisme du désir). La nature ne développe cette culture que grâce à l'inégalité (*CFJ*, § 83) et aux antagonismes qu'elle implique (« insociable sociabilité » : *Idée d'une histoire universelle*, 4^e proposition). Cela permet progressivement à l'homme de se « civiliser » (*CFJ*, § 83), du moins extérieurement³, tout en restant cependant encore « barbare »⁴, tant qu'une constitution civile parfaite ne sera pas établie⁵ et, avec elle, la paix universelle⁶. Ce n'est *qu'après* cet établissement que

¹ La nature ne réalise pas elle-même la culture, mais peut simplement « se prêter » (§ 83, p. 241) à cette fin, ou « être utilisée par l'homme » (p. 240). L'homme doit tout « tirer de lui-même » (*Idée d'une histoire universelle*, 3^e proposition).

² Cette réalisation « naturelle » de la culture fait l'objet d'un simple « jugement réfléchissant » : la nature peut et doit être considérée *comme si* elle avait une fin. Cf. *CFJ*, début du § 83. Cf. p. 27-29 : la finalité de la nature est un concept *a priori*, inséparable de l'idée d'un entendement divin créateur de la nature, et qui a son origine uniquement dans la faculté de juger réfléchissante, qui se donne par là une loi à elle-même (*héautonomie*).

³ « Avant que ce dernier pas (à savoir l'union des Etats) ne se fasse, donc à peu près à mi-chemin de son développement, la nature humaine subit les maux les plus durs sous l'apparence trompeuse d'un bien-être extérieur; et *Rousseau* n'avait pas tellement tort, quand il préférerait l'état des sauvages, si l'on s'empresse de faire abstraction de la dernière étape que notre espèce a encore à franchir. Nous sommes *cultivés* à un haut niveau par l'art et la science. Nous sommes *civilisés*, jusqu'à en être accablés, par la courtoisie et les convenances sociales de toutes sortes. Mais se tenir déjà pour *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient bien à la culture, mais la mise en œuvre de cette idée, qui se réduit à l'apparence de moralité, par la noble ambition et par la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation. Mais aussi longtemps que les Etats utiliseront toutes leurs forces à leurs projets d'expansion vains et violents et qu'ils freineront constamment le lent effort de formation intérieure du mode de penser de leurs citoyens, en leur ôtant même toute aide dans cette perspective, on ne pourra rien attendre de cette façon de faire : il est nécessaire, [pour obtenir autre chose], que chaque communauté forme ses citoyens par un long travail intérieur. Mais tout bien, qui n'est pas greffé sur une intention moralement bonne, n'est rien d'autre qu'une apparence ostentatoire et un manque de moralité habillé de brillants atours. Le genre humain demeurera sans doute dans cet état jusqu'à ce qu'il ait travaillé à sortir, par la façon dont j'ai parlé, de l'état chaotique de ses relations internationales. » *Idée d'une histoire universelle*, 7^e proposition.

⁴ « Ainsi, ce que faisait l'état sans finalité des sauvages, à savoir qu'il bridait les dispositions naturelles de notre espèce mais, finalement, par les maux où il la plaçait, la contraignait à sortir de cet état et à entrer dans une constitution civile où tous ces germes peuvent être développés, la **liberté barbare des Etats** déjà institués le fait aussi : par l'utilisation de toutes les forces des communautés pour s'armer les uns contre les autres, par les dévastations que la guerre occasionne, et encore plus par la nécessité de se tenir pour cette raison constamment en état d'alerte il est vrai que le progrès du développement des dispositions naturelles se trouve entravé. Mais, en revanche, les maux qui en proviennent contraignent notre espèce à trouver une loi d'équilibre pour [conserver] la résistance de nombreux Etats voisins, [résistance] en elle-même salutaire, et qui naît de leur liberté, et à conférer de la fermeté à cette loi par l'union des forces en une seule force, par conséquent à instaurer un Etat cosmopolitique de sécurité publique des Etats, qui ne soit pas sans *danger*, afin que les forces de l'humanité ne s'endorment pas, mais qui ne soit pas non plus sans un principe d'*égalité* de leur *action* et de leur *réaction* mutuelles, afin qu'elles ne s'entredétruisent pas. » *Idée d'une histoire universelle*, 7^e proposition.

⁵ Ce progrès de la civilisation peut et doit se réaliser avant tout progrès moral de l'humanité : « Le problème de la formation de l'Etat, pour autant que ce soit dur à entendre, n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence) ; il se formule de la façon suivante : ordonner une foule d'êtres raisonnables qui réclament tous d'un commun accord des lois générales en vue de leur conservation, chacun d'eux d'ailleurs ayant une tendance secrète à s'en excepter ; et organiser leur constitution de telle sorte que ces gens, qui par leurs sentiments particuliers s'opposent les uns aux autres, réfrènent réciproquement ces tendances de façon à parvenir dans leur conduite publique à un résultat identique à celui qu'ils obtiendraient s'ils n'avaient pas ces mauvaises dispositions. Un pareil problème doit (*muss*) pouvoir se résoudre. Car il ne requiert pas l'amélioration morale des hommes. » *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VI, 452.

la vraie culture pourra se développer, c'est-à-dire la culture morale, et que la civilisation ne sera plus barbare (fin des guerres).

La culture vise à introduire de la nécessité dans une nature sans règles

« La nature tout entière est dans l'imagination des hommes religieux une somme d'actions d'êtres doués de conscience et de volonté, un immense et complexe réseau d'actes arbitraires. Aucune conclusion n'est permise quant à tout ce qui est hors de nous, on ne peut affirmer que rien sera tel ou tel, doit advenir de telle ou telle façon ; ce qu'il y a d'à peu près sûr, calculable, c'est nous : l'homme est la règle, la nature l'absence de règles — dans cette proposition tient la conviction foncière qui domine les civilisations archaïques, rudimentaires, créatrices dans le domaine religieux. » *Nietzsche, Humain, trop humain*, I, § 111.

La culture vise donc à introduire de la nécessité dans une nature sans règles (ou représentée comme telle...) : « Dans l'économie intérieure de l'âme primitive prédomine la crainte devant le mal. Qu'est-ce que le mal ? Il est de trois sortes : le hasard, l'incertain, le soudain (...) Or toute l'histoire de la culture représente une diminution de la crainte devant le hasard, l'incertitude, la soudaineté. Culture signifie en effet apprendre à calculer, à penser causalement, à prévenir, à croire à la nécessité » FP XIII, 10 [21]. Cf. le culte religieux : « Le sens du culte religieux est de dompter la nature, de la diriger au bénéfice de l'homme, donc de lui imposer un déterminisme qui n'est pas le sien au départ » *Nietzsche, Humain, trop humain*, I, § 111.

La finalité et la signification, critères de distinction entre nature et culture

La culture, selon Rickert, se définit, par opposition à la nature, comme « ce qui est directement produit par un homme agissant en vue de fins auxquelles il confère une valeur, ou bien, si la chose existe déjà, ce qui est *conservé* intentionnellement en vertu des *valeurs* qui s'y attachent » Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, p. 42. La nature est ici conçue abstraction faite de toute référence à la finalité (concept moderne de nature) : cela conduit à opposer radicalement nature et culture, à la différence du rapport que permettrait d'envisager le concept grec de « nature » (la culture comme accomplissement de la nature, comme réalisation de ce que la nature laisse en pointillés...).

Mais on peut aussi, selon Rickert, définir la culture sans référence au concept de valeur : on peut la définir comme objet de *compréhension* (*Ibid.* p. 43) : « La nature correspondrait à l'être dépourvu de signification, purement perceptible, inintelligible, et la culture, au contraire, à l'être pleinement signifiant et compréhensible ; et il en va bien ainsi » (p. 43-44). Mais sans référence à une valeur, il n'y a rien que nous puissions, strictement, « comprendre ».

Nécessité et difficulté de la distinction nature/culture

« La distinction entre état de nature et état de société⁷, à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social. Parmi les réponses qu'il fournit aux excitations extérieures ou intérieures, certaines relèvent intégralement de sa nature, d'autres de sa condition : ainsi n'aura-t-on aucune peine à trouver l'origine respective du réflexe pupillaire et de la position prise par la main du cavalier au simple contact des rênes. Mais la distinction n'est pas toujours aussi aisée (...). Plus encore, dans la majorité des cas, les causes ne sont pas mêmes distinctes réellement, et la réponse du sujet constitue une véritable intégration des sources biologiques et des sources sociales de son

⁶ « Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les Etats, et ne peut être résolu indépendamment de ce dernier » (*Idée...*, 7^e proposition).

⁷ Nous dirions plus volontiers aujourd'hui : état de nature et état de culture.

comportement (...). C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau.

S'il est relativement aisé d'établir la distinction de principe, la difficulté commence quand on veut opérer l'analyse. Cette difficulté est elle-même double : d'une part, on peut essayer de définir, pour chaque attitude, une cause d'ordre biologique ou social ; d'autre part, chercher par quel mécanisme des attitudes d'origine culturelle peuvent se greffer sur des comportements qui sont eux-mêmes de nature biologique, et réussir à se les intégrer. Nier ou sous-évaluer l'opposition, c'est s'interdire toute intelligence des phénomènes sociaux ; et en lui donnant sa pleine portée méthodologique, on risque d'ériger en insoluble mystère le problème du passage entre les deux ordres. Où finit la nature ? Où commence la culture ? On peut concevoir plusieurs moyens de répondre à cette double question. Mais tous se sont montrés, jusqu'à présent, singulièrement décevants. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 3-4.

Le critère de l'universalité. L'exception de l'inceste.

« Il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement, et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre, celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.

Aucune analyse réelle ne permet donc de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation. Mais la discussion précédente ne nous a pas seulement apporté ce résultat négatif ; elle nous a fourni, avec la présence ou l'absence de règle dans les comportements soustraits aux déterminations instinctives, le critère le plus valable des attitudes sociales. Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : nous voulons dire cet ensemble complexe de croyances, de coutumes, de stipulations et d'institutions que l'on désigne sommairement sous le nom de prohibition de l'inceste. Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 9-10.

La prohibition de l'inceste, passage de la nature à la culture.

« Par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie, ou à la psychologie, ou à l'une et à l'autre ; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de

la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet. (...) Les anciens théoriciens qui se sont attaqués au problème de la prohibition de l'inceste se sont placés à l'un des trois points de vue suivants : certains ont invoqué le double caractère, naturel et culturel, de la règle, mais se sont bornés à établir entre l'un et l'autre une connexion extrinsèque, constituée par une démarche rationnelle de la pensée. Les autres, ou bien ont voulu expliquer la prohibition de l'inceste, exclusivement et de façon prédominante, par des causes naturelles, ou bien ont vu en elle, exclusivement ou de façon prédominante, un phénomène de culture. On a constaté que chacune de ces trois perspectives conduit à des impossibilités ou à des contradictions. Une seule voie reste ouverte par conséquent : celle qui fera passer de l'analyse statique à la synthèse dynamique. La prohibition de l'inceste n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord, d'elle. Nous avons été amené à poser le problème de l'inceste à propos de la relation entre l'existence biologique et l'existence sociale de l'homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l'une, ni de l'autre. Nous nous proposons, dans ce travail, de fournir la solution de cette anomalie, en montrant que la prohibition de l'inceste constitue précisément le lien qui les unit l'une à l'autre. Mais cette union n'est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 28-29.

La « nature », une création de la culture ?

« En ce qui concerne l'opposition de la nature et de la culture, l'état présent des connaissances et celui de ma propre réflexion (l'un d'ailleurs suivant l'autre) offrent à plusieurs égards un aspect paradoxal. Je proposais de tracer une ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé, et l'on pourrait penser que le progrès des études en anatomie et en physiologie cérébrale confère à ce critère un fondement absolu, puisque certaines structures du système nerveux central, propres seulement à l'homme, semblent commander l'aptitude à dénommer les objets.

Mais, d'un autre côté, divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation, sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans. Des procédés de communication complexes, mettant parfois en œuvre de véritables symboles, ont été découverts chez les insectes, les poissons, les oiseaux, les mammifères. On sait aussi que certains oiseaux et mammifères, et singulièrement les chimpanzés à l'état sauvage, savent confectionner et utiliser des outils. A cette époque de plus en plus reculée où aurait débuté ce qu'il convient toujours d'appeler le paléolithique inférieur, des espèces et même des genres différents d'homininiens, tailleurs de pierre et d'os, semblent avoir cohabité dans les mêmes sites.

On est ainsi conduit à s'interroger sur la portée véritable de l'opposition de la culture et de la nature. Sa simplicité serait illusoire si, dans une large mesure, elle avait été l'œuvre de cette espèce du genre *Homo* dite par antiphrase *sapiens*, s'employant féroce à éliminer des formes ambiguës, jugées proches de l'animal ; inspirée qu'elle aurait déjà été, il y a des centaines de

milliers d'années ou davantage, par le même esprit obtus ou destructeur qui la pousse aujourd'hui à anéantir d'autres formes vivantes, après tant de sociétés humaines faussement rejetées du côté de la nature parce qu'elles-mêmes ne la répudiant pas (*Naturvölkern*) ; comme si elle avait d'abord voulu personnifier seule la culture vis-à-vis de la nature, et demeurer maintenant, sauf dans les cas où elle peut totalement l'asservir, l'unique incarnation de la vie en face de la matière inanimée.

Dans cette hypothèse, l'opposition de la culture et de la nature ne serait ni une donnée primitive, ni un aspect objectif de l'ordre du monde. On devrait voir en elle une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originelle avec les autres manifestations de la vie. Pour comprendre l'essence de la culture, il faudrait donc remonter vers sa source et contrarier son élan, renouer tous les fils rompus en cherchant leur extrémité libre dans d'autres familles animales et même végétales. Finalement, on découvrira peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique, permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Préface de la 2^e édition (1966), p. XVI-XVII.

Nature et esprit

identification de la nature à l'esprit par le romantisme.

« Dévoiler Isis, c'est reconnaître que la Nature n'est autre que l'Esprit inconscient de lui-même, que le Non-Moi qu'est la Nature est finalement identique au Moi, que la Nature est la genèse de l'Esprit. Malgré les différences profondes qui existent entre les diverses philosophies romantiques, qu'il s'agisse de Fichte, de Schelling, de Hegel, mais aussi de Novalis, la même tendance fondamentale à identifier dans différentes perspectives, la Nature et l'Esprit reste constante. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 21, 4, p. 352.

« Schelling tente de réunir la nature et l'esprit en une unité plus fondamentale. La question philosophique de Schelling se formule de la manière suivante : « comment peut-on concevoir à la fois les représentations comme se dirigeant d'après les objets, et les objets comme se dirigeant d'après les représentations » ? (Schelling, *Ausgewählte Schriften, Band 1* [=AST], p.416, *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1800). Selon Schelling, ni la philosophie théorique, ni la philosophie pratique ne peuvent répondre à cette question. La réponse relève d'un « chaînon intermédiaire » qui se situe entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Ce chaînon intermédiaire doit permettre de penser une « action » unique qui se divise en une production de la nature objective et la volonté libre d'un sujet. Cette action originelle est « inconsciente » dans la production de la nature et « consciente » dans la volonté du sujet (*id.*). Il n'y a donc plus d'opposition véritable entre la nature et l'esprit. La nature constitue, selon Schelling, une étape de la réalisation de soi du sujet conscient. » Thierry Simonelli, *La production inconsciente chez Schelling* (<http://www.dogma.lu/txt/schelling1.htm>).

« la Nature est l'esprit visible, l'Esprit la nature invisible. » Schelling, II, 56 (cité par Xavier Tilliette, « L'absolu et la philosophie de Schelling », *Laval théologique et philosophique*, 1985, p. 210, qui commente ainsi : Schelling « comprend la Nature comme une activité, la Nature naturante, et l'esprit en exercice, s'objectivant dans ses produits »).

Nature et histoire

Dessein de la nature dans l'histoire

« Quel que soit le concept de la *liberté du vouloir* que l'homme puisse élaborer dans une intention métaphysique, les *manifestations* de ce vouloir, *telles qu'elles nous apparaissent*, les actions humaines, sont déterminées conformément aux lois universelles de la nature, aussi bien que n'importe quel autre événement de la nature. L'histoire, qui a pour tâche de relater ces faits tels qu'ils nous apparaissent, à quelque profondeur que puissent être cachées les causes, laisse cependant espérer, quand on considère *en gros* le jeu de la liberté du vouloir humain, que l'on puisse y découvrir un fonctionnement régulier, et cela de telle façon que ce qui saute aux yeux comme embrouillé et sans règle chez les sujets individuels pourra cependant être reconnu, au niveau de l'espèce entière, comme un déploiement continu, progressif, quoique lent, des dispositions originelles de cette espèce. Ainsi, les mariages, les naissances qui en résultent, les décès, parce que la libre volonté des hommes a une grande influence sur eux, semblent n'être soumis à aucune règle, d'après laquelle on pourrait déterminer d'avance leur nombre par le calcul; et pourtant, les tables que l'on dresse chaque année dans les grands pays prouvent qu'ils se produisent tout aussi bien selon des lois naturelles constantes que les phénomènes météorologiques [pourtant] si instables, que l'on ne peut déterminer à l'avance individuellement, mais qui, dans l'ensemble, ne manquent pas de maintenir la croissance des végétaux, le cours des fleuves, et de tout ce qui a été institué d'autre dans la nature selon un mouvement uniforme et ininterrompu. Les individus, et même des peuples entiers, ne pensent guère que, pendant qu'ils poursuivent leurs intentions privées, chacun selon ses goûts, et souvent contre les autres individus, ils suivent comme un fil directeur, sans s'en apercevoir, l'intention de la nature, qui leur est inconnue, et qui, même s'ils en avaient connaissance, leur importerait cependant peu. Vu que les hommes, dans leurs entreprises, ne se comportent pas seulement de manière instinctive, et qu'ils n'agissent pas non plus, dans l'ensemble comme des citoyens du monde raisonnables selon un plan concerté, vu cela donc, il ne paraît pas qu'une histoire conforme à un plan (comme c'est le cas chez les abeilles et les castors) soit possible pour eux. On ne peut se défendre d'une certaine irritation quand on voit leurs faits et gestes exposés sur la grande scène du monde, et qu'à côté de la sagesse qui apparaît de temps à autres chez des hommes isolés, dans l'ensemble, on ne trouve finalement qu'un tissu de folie, de vanité infantile, et souvent aussi de méchanceté et de soif de destruction puérides. Si bien qu'à la fin, on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si infatuée de ses attributs supérieurs. Le philosophe n'en sait pas plus, sinon que, comme il ne peut présumer un *dessein* raisonnable *propre* aux hommes et à la partie [qu'ils mènent], il a la possibilité d'essayer de découvrir un *dessein de la nature* dans le cours insensé des choses humaines; de telle façon que, de ces créatures qui agissent sans plan propre [ment humain], soit pourtant possible une histoire selon un plan déterminé de la nature. Nous voulons voir si nous réussissons à trouver un fil directeur pour une telle histoire, et nous laissons à la nature le soin de faire naître l'homme apte à la rédiger ensuite. C'est ainsi qu'elle fit naître un *Kepler*, qui assujettit d'une manière inespérée les trajectoires excentriques des planètes à des lois déterminées, et un *Newton*, qui expliqua ces lois à partir d'une cause universelle de la nature. » Kant, *Idée d'une histoire universelle*, Introduction

Nature et histoire, nature et convention

Sur la substitution, chez les Modernes, de l'opposition nature/histoire à l'opposition grecque nature/convention, et sur sa signification, voir Leo Strauss, *La Cité et l'homme*, Agora, 1987, p. 27.

C'est la même réalité considérée de deux points de vue différents

« Afin d'obtenir deux concepts purement logiques, et ainsi purement formels, de la nature et de l'histoire, grâce auxquels on peut viser non pas deux réalités différentes, mais la même réalité considérée de deux points de vue différents, j'ai moi-même cherché à formuler ainsi le problème logique fondamental que constitue la classification des sciences à partir de leurs méthodes : la réalité devient nature quand nous l'envisageons sous l'aspect de l'universel, elle devient histoire

quand nous l'envisageons sous l'aspect du particulier et de l'individuel ; et je tiens par conséquent à mettre en opposition le procédé généralisant de la science de la nature et le procédé individualisant de l'histoire. » Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, p. 88.

Nature et loi (*nomos*)

« À partir du V^e siècle avant J.-C., apparaît, notamment chez ceux qu'il est convenu d'appeler les sophistes, le sentiment nouveau d'une opposition entre la nature, qui vient de Dieu ou est en tout cas autonome, et la loi, qui est le fait de l'homme. Par « loi » (*nomos*), il faut ici entendre tout ce qui est de l'ordre de la convention et qui, non seulement s'ajoute à la nature, mais quelquefois la contredit et l'aliène. Cette opposition a été surtout utilisée, en un sens polémique, pour discerner ce qui, dans les institutions et les mœurs, dérive de la nature des choses et de l'homme, et ce qui n'a pour toute justification que d'être transmis par une tradition, dont la diversité même d'un pays et d'un temps à l'autre trahit le caractère artificiel et arbitraire. On connaît le personnage platonicien de Calliclès, qui, dans le *Gorgias* (483 ae), oppose ce qui est vrai et beau selon la nature, c'est-à-dire le déploiement spontané de la force vitale, et les multiples entraves que, sous le nom de « lois », la coalition des faibles a progressivement établies pour empêcher la juste domination des forts. Mais, ici encore, la notion de *physis* n'a de valeur que fonctionnelle et peut recevoir des contenus fort différents : dans l'*Antigone* de Sophocle, c'est une « nature » plus humaine, celle des affections fraternelles et de la piété privée, qui est opposée à l'arbitraire et à la cruauté des lois de la cité. À l'inverse, à mesure que le concept de nature se laïcise et qu'on en viendra à douter de la bonté ou de la toute-puissance de la nature, il se trouvera des philosophes – qui resteront, il est vrai, marginaux et généralement mal famés – pour exalter timidement la « culture » (*paideia*) qui, en créant une « seconde nature », prend la relève de la vraie nature, dont on est bien obligé de supposer qu'elle était pour le moins défaillante ou avare. Ce thème apparaît pour la première fois chez Démocrite (fragm. 33 Diels) ; il sera plus tard orchestré par Lucrèce. » Pierre Aubenque, art. « *Physis* » de l'*Encyclopedia universalis*.

Nature et liberté

Conflit entre nature et liberté

Kant, *Critique de la raison pure*, III^e antinomie (*thèse* : il est nécessaire d'admettre une « causalité par liberté » ; *antithèse* : « Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde suivant les lois de la nature. »).

Nature et mythe

« Nature ne s'oppose pas à coutume, car il y a des coutumes naturelles. Nature ne s'oppose pas à convention : que le droit dépende de conventions n'exclut pas l'existence d'un droit naturel, c'est-à-dire d'une fonction naturelle du droit qui mesure l'illégitimité des désirs au trouble de l'âme dont ils s'accompagnent. Nature ne s'oppose pas à invention, les inventions n'étant que des découvertes de la nature elle-même. Mais Nature s'oppose à mythe. Décrivant l'histoire de l'humanité, Lucrèce nous présente une sorte de loi de compensation : le malheur de l'homme ne vient pas de ses coutumes, de ses conventions ni de son industrie, mais de la part de mythe qui s'y mélange et du faux infini qu'il introduit dans ses pensées comme dans ses œuvres. Aux origines du langage, à la découverte du feu et ses premiers métaux se joignent la royauté, la richesse et la propriété, mythiques dans leur principe ; aux conventions du droit et de la justice, la croyance aux dieux ; à l'usage du bronze et du fer, le développement des guerres ; aux inventions de l'art et de l'industrie, le luxe et la frénésie⁸. Distinguer dans l'homme ce qui revient au mythe et ce qui revient à la nature, et, dans la nature elle-même, distinguer ce qui est vraiment infini de ce qui ne l'est pas : tel est l'objet pratique et spéculatif du naturalisme. Le premier philosophe est

⁸ Livre V

naturaliste : il discours sur la nature au lieu de discourir sur les dieux⁹. À charge pour lui de ne pas introduire de nouveaux mythes qui retireraient à la nature toute sa positivité. Les dieux actifs sont le mythe de la religion, comme le destin le mythe d'une fausse physique, et l'Être, l'Un, le Tout, le mythe d'une fausse philosophie tout imprégnée de théologie.

Jamais on ne poussa si loin l'entreprise de « démystifier ». Le mythe est toujours l'expression du faux infini et du trouble de l'âme. Une des constantes les plus profondes du naturalisme est de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui est cause de tristesse, tout ce qui a besoin de tristesse pour exercer son pouvoir. De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint. Le naturalisme fait de la pensée une affirmation, de la sensibilité une affirmation. Il s'attaque aux prestiges du négatif, il destitue le négatif de toute puissance, il dénie à l'esprit du négatif le droit de parler en philosophe. C'est l'esprit du négatif qui faisait du sensible une apparence, c'est encore lui qui réunissait l'intelligible en un ou en un tout. Mais ce tout, cet un, n'était qu'un néant de pensée, comme cette apparence, un néant de sensation. Le naturalisme selon Lucrèce, est la *pensée d'une somme infinie* dont tous les éléments ne se composent pas à la fois, mais, inversement aussi, la *sensation de composés finis* qui ne s'additionnent pas comme tels les uns avec les autres. De ces deux manières, le multiple est affirmé. Le multiple en tant que multiple est objet d'affirmation, comme le divers en tant que divers objet de joie. L'infini est la détermination intelligible absolue (perfection) d'une somme qui ne compose pas ses éléments en un tout ; mais le fini lui-même est la détermination sensible absolue (perfection) de tout ce qui se compose. La pure positivité du fini est l'objet des sens ; la positivité du véritable infini, l'objet de la pensée. Aucune opposition entre ces deux points de vue, mais une corrélation. Lucrèce a fixé pour longtemps les implications du Naturalisme : la positivité de la Nature, le Naturalisme comme philosophie de l'affirmation, le pluralisme lié à l'affirmation multiple, le sensualisme lié à la joie du divers, la critique pratique de toutes les mystifications » Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », dans *Les études philosophiques*, 1961, p. 27-29 ; repris dans *Logique du sens*, p. 323-324.

Distinctions entre différentes espèces de nature et différentes significations de la notion de « nature ».

Monde et nature

« Nous avons deux expressions, *monde* et *nature*, qui sont quelquefois prises l'une pour l'autre. La première signifie l'ensemble mathématique de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans le développement progressif de cette synthèse aussi bien par assemblage que par division. Mais ce même monde s'appelle nature, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on n'a point égard ici à l'agrégation dans l'espace et dans le temps, pour la réaliser comme une grandeur, mais à l'unité dans l'*existence* des phénomènes. » Kant, Critique de la raison pure, Analogies de l'expérience, Pléiade, I, 916 (Ak., III, 159-160).

Kant, Critique de la raison pure, Analogies de l'expérience, Pléiade, I, 916 (Ak., III, 159-160).

Essence et norme

« *Physis* est d'abord le titre d'une question : D'où viennent les choses ? Comment naissent-elles et croissent-elles ? En quel sens l'étant vient-il à l'être ? (...) Si l'on se demande d'où *viennent* les choses, c'est qu'elles sont en devenir ; mais l'idée de croissance, avec ses implications biologiques, suggère que ce devenir n'est pas quelconque, accidentel, provoqué de l'extérieur : il est spontané et en même temps réglé par une sorte de nécessité interne, qui manifeste le dynamisme profond et caché (...) inhérent à chaque chose comme à l'ensemble de l'univers organisé (*cosmos*) (...). À partir de là, la notion de *physis* se développera dans deux directions, l'une proprement philosophique, l'autre morale. La *physis* désignera, du premier point de vue, la nature profonde

⁹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 981b sq.

d'une chose, ce qui la constitue comme telle et, en même temps, la maintient une à travers ses variations, autrement dit son essence ou sa substance. D'un autre point de vue, la *physis* sera pour chaque être la limite de son devenir, limite qui ne peut être dépassée ou transgressée sans grave dommage pour l'intégrité et même l'identité de l'être considéré : hors de la *physis*, il n'y a que monstruosité dans l'ordre biologique, démesure et à tout le moins artifice dans l'ordre humain. La *physis* n'apparaît plus alors comme un fait universel (puisque'il y a dans le monde des faits qui contreviennent à la *physis*), mais comme une *norme* universelle, qui essaie partout de se réaliser sans y toujours parvenir, et à laquelle tout être conscient doit faire effort pour se conformer. « Suivre la *physis* » sera dès lors le précepte fondamental de toutes les morales grecques sans exception, même si elles divergent sur le contenu qu'il convient de donner à cette exigence. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

Selon Platon, et contrairement aux physiologues et aux sophistes, « la vraie nature ne s'oppose ni à l'art ni à la loi, mais les fonde et les justifie ; cette nature n'a pas besoin de normes qui lui soient extérieures, puisqu'elle a un caractère immédiatement normatif. Platon ne cessera donc d'opposer à la nature empirique, dominée par le hasard et dont il ne peut y avoir de science (*Timée*), cette « vraie nature » qu'est le monde des idées dans *La République* (cf. X, 612 a) ou encore la finalité cosmique suspendue à l'Âme du monde dans le *Timée* et dans les *Lois* : au livre X des *Lois*, c'est l'âme qui, contrairement à l'usage courant, est dite, « au sens le plus exact, exister par nature » (892 c).

Il n'en reste pas moins que Platon ne savait la vieille idée grecque de la nature qu'en déniait cette qualification à ce qui jusqu'alors avait principalement été tenu pour tel. Le platonisme annonçait une rupture entre les natures imparfaites du monde sensible et les natures véritables et parfaites du monde intelligible. Dans un autre vocabulaire, qui n'est pas encore celui de Platon, cette opposition allait devenir celle de la nature et de la surnature et allait donner naissance au platonisme vulgaire, celui que Nietzsche dénoncera comme une philosophie animée par le ressentiment à l'égard de l'immédiateté et de la spontanéité naturelles. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

Genèse et structure

« Bien qu'on n'ait pas de témoignage certain de l'utilisation du mot *physis* dans la philosophie grecque avant Héraclite, on peut penser que les physiologues de l'Ionie ont recherché, sous ce nom ou sous un autre, ce qu'Aristote appellera « l'élément premier immanent d'où procède ce qui croît » (*Métaphysique*, Δ, 4, 1014 b 17-18). Peu importe dès lors que pour Héraclite cet élément soit le feu, pour d'autres la terre, pour Anaximène et Diogène l'air, pour Thalès l'eau, pour Empédocle ces quatre éléments réunis ; peu importe même, à la rigueur, que d'autres philosophes conçoivent sous une forme plus subtile cet élément premier, qu'Anaximandre l'appelle l'Infini, Parménide l'Un et que les atomistes (Leucippe et Démocrite) morcellent cet élément primitif en une infinité d'atomes. Il reste que la philosophie présocratique est, dans son principe, un effort gigantesque pour ramener la pluralité indéfinie des choses à un petit nombre de principes simples, ou en tout cas homogènes, qui ne permettent pas tant de les classer ou de les ordonner que de les engendrer ou, mieux encore, de rendre compte de la *genèse* qui a fait d'elles ce qu'elles sont. L'être est ce qu'il est devenu, mais il y a une infinité d'êtres pour un petit nombre de principes : la *physis* exprime précisément cette tension entre la multiplicité des êtres et la simplicité relative du fonds primitif d'où ils sont issus. Mais cette tension ne pouvait être surmontée sans cette double idée que le ou les éléments primitifs possèdent une *créativité* qui les pousse, par division, composition ou tout autre processus que l'on voudra, à produire la diversité du monde réel, et que cette créativité est elle-même *réglée, ordonnée*, ne s'exerçant qu'en vue d'une fin *déterminée*. La notion présocratique de *physis* associe les idées modernes de genèse et de structure (puisque la *physis* ne produit pas n'importe quoi, mais procède selon sa loi propre) ou encore de causalité matérielle et de finalité.

La physis ne suggère pas seulement l'idée de production, mais aussi celle d'une autorégulation de la production. On pourra dès lors en parler indifféremment en un sens dynamique ou en un sens statique et dire avec Aristote (*Physique*, II, 1, 193 b 12-13) que « la physis comme genèse est un acheminement vers la physis », entendue cette fois comme accomplissement ou comme substance. Il n'y a pas là d'ambiguïté, mais plutôt un cercle, puisque le commencement et la fin du processus naturel coïncident : comme aimera à le répéter Aristote, « l'homme engendre l'homme », ce qui veut dire que l'être naturel est à la fois le producteur (en l'occurrence, le père ou, plus précisément, la semence) et la structure ou la fin (*telos*) de la production. Dans la nature, il n'y a, à vrai dire, que des re-productions. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

La nature et ma nature

« Par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. » Descartes, *Méditations*, VI (Alquié, II, 491).

Nature naturante et nature naturée

« Je veux expliquer ici ce qu'il faut entendre par Nature Naturante et Nature Naturée ou plutôt le faire observer. Car déjà par ce qui précède, il est établi, je pense, qu'on doit entendre par Nature Naturante, ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore (Coroll. 1 de la Proposition 14 et Coroll. 2 de la Prop. 17) Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre. Par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de celle de chacun de ses attributs, ou encore tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'en les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues. » Spinoza, *Éthique*, I, 29, scolie.

La distinction appartient déjà à la philosophie médiévale : voir Gueroult, *Spinoza*, I, Treizième appendice.

« La nature comme simple *produit* (*natura naturata*), nous l'appelons la nature en tant qu'*objet* (c'est à elle seule que se rapporte l'empirie). La nature comme productivité (*natura naturans*), nous l'appelons *nature en tant que sujet* (c'est à elle seule que se rapporte toute théorie) ».

Nature sensible et nature suprasensible

Platon

Selon Platon, et contrairement aux physiologues et aux sophistes, « la vraie nature ne s'oppose ni à l'art ni à la loi, mais les fonde et les justifie ; cette nature n'a pas besoin de normes qui lui soient extérieures, puisqu'elle a un caractère immédiatement normatif. Platon ne cessera donc d'opposer à la nature empirique, dominée par le hasard et dont il ne peut y avoir de science (*Timée*), cette « vraie nature » qu'est le monde des idées dans *La République* (cf. X, 612 a) ou encore la finalité cosmique suspendue à l'Âme du monde dans le *Timée* et dans les *Lois* : au livre X des *Lois*, c'est l'âme qui, contrairement à l'usage courant, est dite, « au sens le plus exact, exister par nature » (892 c).

Il n'en reste pas moins que Platon ne sauvait la vieille idée grecque de la nature qu'en déniait cette qualification à ce qui jusqu'alors avait principalement été tenu pour tel. Le platonisme annonçait une rupture entre les natures imparfaites du monde sensible et les natures véritables et parfaites du monde intelligible. Dans un autre vocabulaire, qui n'est pas encore celui de Platon, cette opposition allait devenir celle de la nature et de la surnature et allait donner naissance au platonisme vulgaire, celui que Nietzsche dénoncera comme une philosophie animée par le ressentiment à l'égard de l'immédiateté et de la spontanéité naturelles. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

Aristote

« S'il n'y avait pas d'autre essence que celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première ; mais s'il existe une essence immobile, celle-ci sera antérieure et il y aura une philosophie première » (*Métaphysique*, E, 1, 1026 a 27). Or la thèse constante d'Aristote est qu'une telle essence, non sujette au devenir, existe bien et qu'elle est transcendante à une « nature » que caractérise au contraire sa mobilité. Mais, quelques lignes plus bas, Aristote appelle « nature » l'essence immobile et divine elle-même ; car, au moment même où il dévalorise la « nature », Aristote ne peut s'empêcher d'attribuer à la surnature les prédicats éminemment positifs que la tradition grecque n'a jamais cessé d'associer à l'idée de physis : la spontanéité, l'autonomie, la substantialité, l'autosuffisance. Le principe du mouvement du ciel est lui-même une « nature » (*Du ciel*, I, 2, 269 a 5-7, b 1-6), ce qui veut dire qu'il ne relève ni du hasard ni même de l'art. Le Dieu d'Aristote n'est pas l'Artisan divin que suggérait parfois Platon, car l'artisan délibère, ordonne des moyens imparfaits à des fins toujours révocables. Aristote ne peut se résigner à introduire dans l'action divine de tels facteurs d'indétermination : la simplicité même de l'essence de Dieu exige qu'il agisse à la façon d'une « nature ». » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

Kant

« En dehors des objets de l'expérience, par conséquent à l'égard des choses comme noumènes, toute connaissance positive fut à juste titre refusée à la raison spéculative. (...)

Au contraire la loi morale, quoiqu'elle ne nous en donne non plus aucune *vue* (*Aussicht*), nous fournit cependant un fait absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible et par tout usage de notre raison théorique, fait qui annonce un monde de l'entendement pur, et qui même *le détermine de manière positive*, et nous en fait connaître quelque chose, à savoir une loi.

Cette loi doit donner au monde sensible, considéré comme une *nature sensible* (en ce qui concerne les êtres raisonnables), la forme d'un monde de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible*, sans pourtant briser son mécanisme. Or la nature, dans le sens le plus général, est l'existence des choses sous des lois. La nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, et, par conséquent, elle est, pour la raison, *hétéronomie*. La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence sous des lois indépendantes de toute condition empirique, et appartenant, par conséquent, à l'*autonomie* de la raison pure. Et, comme les lois selon lesquelles l'existence des choses dépend de la connaissance sont pratiques, la nature suprasensible n'est autre chose, autant que nous puissions nous en faire un concept, qu'une *nature soumise à l'autonomie de la raison pure pratique*. Mais la loi de cette autonomie est la loi morale, et, par conséquent, celle-ci est la loi fondamentale d'une nature suprasensible et d'un monde de l'entendement pur, dont la copie doit exister dans le monde sensible, sans toutefois porter préjudice aux lois de ce monde. On pourrait appeler le premier monde *archétype* (*natura archetypa*), que la raison seule nous fait connaître, et le second, puisqu'il contient l'effet possible de l'idée du premier comme principe déterminant de la volonté, le monde *ectype* (*natura ectypa*). Car, de fait, la loi morale nous place en idée dans une nature où la raison produirait le souverain Bien, si elle était accompagnée d'un pouvoir physique proportionné à elle, et elle détermine notre volonté à façonner le monde sensible pris comme un ensemble d'êtres raisonnables.

Que cette idée, en quelque sorte à titre de préfiguration, serve réellement de modèle aux déterminations de notre volonté, c'est là ce que confirme l'observation même la plus commune de soi-même.

Lorsque la maxime d'après laquelle je suis disposé à porter un témoignage est examinée par la raison pratique, je considère toujours ce que serait cette maxime si elle avait la valeur d'une loi universelle de la nature. Il est évident que, de cette façon, chacun serait contraint de dire la vérité. En effet, considérer des dispositions comme probantes et cependant comme intentionnellement fausses est là quelque chose d'incompatible avec l'universalité d'une loi de la nature. » Kant,

Critique de la raison pratique, De la déduction des principes de la raison pratique, Pléiade, II, p. 659-660 (Ak. V, 42-44).

Définition formelle et définition matérielle

La nature, « *materialiter spectata* », est « l'ensemble de tous les phénomènes » : Kant, *Critique de la raison pure*, B 163 (Ak. III, 126) ; considérée formellement (*formaliter spectata*), elle est la « conformité à la loi » de ces mêmes phénomènes (Ibid., B 164, Ak. III 127).

« La nature, c'est l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles. Si la nature devait désigner l'existence des choses en *elles-mêmes*, nous ne pourrions jamais la connaître, ni *a priori*, ni *a posteriori*. (...) Le mot « nature » prend encore un autre sens, celui qui détermine l'objet, alors que le sens précédent signifiait seulement que les déterminations de l'existence des choses en général sont conformes à des lois. Donc la nature, considérée *materialiter*, c'est l'ensemble de tous les objets de l'expérience. » Kant, *Prolegomènes*, §§ 14-16.

« Quand on ne prend le mot nature qu'au sens *formel*, alors qu'il signifie le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de l'existence d'une chose, il peut y avoir autant de sciences de la nature qu'il y a de choses spécifiquement différentes, dont chacune doit contenir le principe intérieur particulier des déterminations qui font partie de son être. On prend aussi la nature au sens *matériel*, non comme une manière d'être, mais comme l'ensemble de toutes les choses en tant qu'elles peuvent être *objets de nos sens*, et par suite aussi objets d'expérience : on comprend ainsi sous ce mot la totalité des phénomènes, c'est-à-dire le monde des sens, à l'exclusion de tous les objets non sensibles. La nature ainsi entendue [au sens matériel] comprend, d'après la différence capitale de nos sens, deux divisions principales, dont l'une contient les objets des sens extérieurs, et l'autre, l'objet du sens interne ; en conséquence, une double théorie de la nature est possible : la *théorie des corps* et la *théorie de l'âme* ; l'une considère la nature *étendue* et l'autre la nature *pensante*. » Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface, Vrin, p. 7.

« La nature, prise *adjectivement (formaliter)* signifie l'enchaînement des déterminations d'une chose suivant un principe interne de la causalité. Au contraire, on entend par nature, prise *substantivement (materialiter)*, l'ensemble des phénomènes, en tant qu'ils sont tous complètement enchaînés en vertu d'un principe interne de causalité. Dans le premier sens, on parle de la nature de la matière fluide, du feu, etc., et l'on ne se sert de ce mot qu'adjectivement ; au contraire, quand on parle des choses de la nature, on pense à un tout subsistant. » Kant, *Critique de la raison pure*, Système des idées cosmologiques, Pléiade, I, p. 1079, note (Ak., III, 289).

Cette distinction correspond à la distinction de la sensibilité et de l'entendement. Cf. la double réponse que donne Kant, dans le § 36 de *Prolegomènes*, à la question « Comment la nature elle-même est-elle possible ? » : « *Premièrement* : comment est possible en général la nature, prise au sens *matériel*, c'est-à-dire selon l'intuition, comme l'ensemble des phénomènes ? Comment sont possibles en général l'espace et le temps et ce qui les remplit tous deux, l'objet de la sensation ? Voici la réponse : grâce à la constitution de notre sensibilité, constitution selon laquelle la sensibilité se trouve, de la manière qui lui est propre, affectée par des objets qui en eux-mêmes lui sont inconnus et qui sont entièrement distincts de ces phénomènes. Dans l'ouvrage lui-même [dans la *Critique de la raison pure*], cette réponse a été donnée dans l'Esthétique transcendantale, alors qu'ici, dans les *Prolegomènes*, elle a été donnée par la solution de la première question capitale [« comment la mathématique pure est-elle possible ? », §§ 6-13].

Deuxièmement : comment est possible la nature au sens formel, comme ensemble des règles auxquelles doivent être soumis tous les phénomènes pour pouvoir être pensés comme liés en une expérience ? La réponse ne peut être que celle-ci : cette nature n'est possible que grâce à la constitution de notre entendement, selon laquelle toutes ces représentations de la sensibilité sont rapportées de façon nécessaire à une conscience, ce qui rend primordialement possible notre manière propre de penser : je veux dire au moyen des règles – et grâce à elle, ce qui rend primordialement possible l'expérience, qu'il faut radicalement distinguer de la pénétration des

objets en eux-mêmes. Dans l'ouvrage lui-même, cette réponse a été donnée dans la Logique transcendantale, alors qu'ici, dans les *Prolegomènes*, elle a été donnée au cours de la solution de la deuxième question capitale [« Comment la science pure de la nature est-elle possible ? », §§ 14-35]. »

La nature au sens formel

La nature (formaliter spectata) est l'existence des choses en tant que déterminées suivant des lois universelles

« Par nature (au sens empirique), nous entendons l'enchaînement des phénomènes quant à leur existence, suivant des règles nécessaires, c'est-à-dire suivant des lois. » Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, p. 198.

« La nature, c'est est l'*existence* des choses en tant qu'elle est déterminée suivant des lois universelles. Si la nature devait désigner l'existence des choses en *elles-mêmes*, nous ne pourrions jamais la connaître, ni *a priori*, ni *a posteriori*. » Kant, *Prolegomènes*, § 14.

La nature au sens formel est le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de l'existence d'une chose

« Quand on ne prend le mot nature qu'au sens *formel*, alors qu'il signifie le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de l'existence d'une chose, il peut y avoir autant de sciences de la nature qu'il y a de choses spécifiquement différentes, dont chacune doit contenir le principe intérieur particulier des déterminations qui font partie de son être. » Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface, Vrin, p. 7.

La nature au sens matériel

Se divise en nature étendue et nature pensante

« La nature ainsi entendue [au sens matériel] comprend, d'après la différence capitale de nos sens, deux divisions principales, dont l'une contient les objets des sens extérieurs, et l'autre, l'objet du sens interne ; en conséquence, une double théorie de la nature est possible : la *théorie des corps* et la *théorie de l'âme* ; l'une considère la nature *étendue* et l'autre la nature *pensante*. » Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface, Vrin, p. 7-8.

Nature sujet et nature objet

« La nature comme simple *produit* (*natura naturata*), nous l'appelons la nature en tant qu'*objet* (c'est à elle seule que se rapporte l'empirie). La nature comme productivité (*natura naturans*), nous l'appelons *nature en tant que sujet* (c'est à elle seule que se rapporte toute théorie). » Schelling, *Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, Introduction, LGF, 2001, p. 89.

Nature intelligible

Selon Platon, et contrairement aux physiologues et aux sophistes, « la vraie nature ne s'oppose ni à l'art ni à la loi, mais les fonde et les justifie ; cette nature n'a pas besoin de normes qui lui soient extérieures, puisqu'elle a un caractère immédiatement normatif. Platon ne cessera donc d'opposer à la nature empirique, dominée par le hasard et dont il ne peut y avoir de science (*Timée*), cette « vraie nature » qu'est le monde des idées dans *La République* (cf. X, 612 a) ou encore la finalité cosmique suspendue à l'Âme du monde dans le *Timée* et dans les *Lois* : au livre X des *Lois*, c'est l'âme qui, contrairement à l'usage courant, est dite, « au sens le plus exact, exister par nature » (892 c).

Il n'en reste pas moins que Platon ne sauvait la vieille idée grecque de la nature qu'en déniait cette qualification à ce qui jusqu'alors avait principalement été tenu pour tel. Le platonisme annonçait une rupture entre les natures imparfaites du monde sensible et les natures véritables et

parfaites du monde intelligible. Dans un autre vocabulaire, qui n'est pas encore celui de Platon, cette opposition allait devenir celle de la nature et de la surnature et allait donner naissance au platonisme vulgaire, celui que Nietzsche dénoncera comme une philosophie animée par le ressentiment à l'égard de l'immédiateté et de la spontanéité naturelles. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopædia universalis*.

« Il est permis d'employer la *nature du monde sensible* comme *type* d'une *nature intelligible*. » Kant, *Critique de la raison pratique*, De la typique de la faculté de juger pure pratique, Pléiade, II, p. 693 (Ak. V, 70). Ce qui le permet, c'est que la loi de la nature, considérée seulement quant à la forme, permet d'appliquer la loi morale *in concreto*, et est ainsi « le *type* de la loi morale » (*Ibid.*, p. 692 ; Ak., V, 69). Cela se fonde sur le fait que « des lois, comme telles, sont identiques, quant à la forme, quelle que soit l'origine de leur principe déterminant. » (*Ibid.*, p. 693 ; Ak. V, 70).

La « nature » ne désigne pas ici la nature en général, mais « la nature d'êtres raisonnables en général » : « La nature, dans le sens le plus général, est l'existence des choses sous des lois. La nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, et, par conséquent, elle est, pour la raison, *bétéronomie*. La nature suprasensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence sous des lois indépendantes de toute condition empirique, et appartenant, par conséquent, à l'*autonomie* de la raison pure. » Kant, *Critique de la raison pratique*, De la déduction des principes de la raison pratique, Pléiade, II, p. 659 (Ak. V, 43).

Ce concept est à rapprocher de celui d'un « monde d'êtres raisonnables (*mundus intelligibilis*), considéré comme un règne des fins. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Pléiade, II, p. 306 (Ak. IV, 438).

On peut, à partir de là, penser un « règne de la nature » (en redonnant cette fois au concept de nature toute son extension, et au mot « règne » le sens de : « liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes », *FMM*, Pléiade, II, p. 300 ; Ak. IV, 433) : « Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. Le principe formel de ces maximes est : agit comme si ta maxime devait servir en même temps de loi universelle (pour tous les êtres raisonnables). Un règne des fins n'est donc possible que par analogie avec un règne de la nature ; mais le premier ne se constitue que d'après des maximes, c'est-à-dire d'après des règles que l'on s'impose à soi-même, tandis que le dernier ne se constitue que selon des lois causales soumises à une contrainte extérieure. Malgré cela, on n'en donne pas moins à l'ensemble de la nature, bien qu'il soit considéré comme une machine, en tant qu'il a rapport à des êtres raisonnables considérés comme ses fins, le nom justifié par là de règne de la nature. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Pléiade, II, p. 306 (Ak. IV, 438).

Autres distinctions

« Philosophie naturelle » et « philosophie de la nature »

Reprenant la distinction spinoziste entre nature naturante et nature naturée, Michel Ambacher (*Les philosophies de la nature*, PUF, Que sais-je ?) distingue la « philosophie naturelle », qui a pour objet la nature naturée (cf. la physique mécaniste du XVII^e siècle) et la « philosophie de la nature », qui pense la nature comme production : la comprendre ne consiste pas tant à la mathématiser qu'à épouser son épanouissement vivant. Pour une critique de cette distinction (qu'il faut nuancer, sans la remettre complètement en question), voir Bernard Mabille, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p. 180.

Deux manières de considérer le corps comme une machine (auxquelles correspondent deux manières d' « expliquer la nature »)

« Comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier ; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse du gosier. Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit ; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité. » Descartes, *Méditations*, VI.

Caractères de la nature

Continuité

Platon, *Timée*, 31b.

« La Nature n'est pas une suite d'épisodes sans lien, à la façon d'une mauvaise tragédie. » Aristote, *Métaphysique*, N, 3, 1090b19.

« Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais de sauts : ce que j'appelais la loi de continuité, lorsque j'en parlais dans les premières *Nouvelles de la République des lettres* et l'usage de cette loi est considérable dans la physique. » Leibniz, *Nouveaux essais*, Préface, p. 40.

« Tout est lié dans la nature ; tous les êtres se tiennent par une chaîne dont nous apercevons quelques parties continues, quoique dans un plus grand nombre d'endroits la continuité nous échappe. » d'Alembert, article « Cosmologie » de *L'Encyclopédie*.

« Le principe de la continuité interdisait, dans la série des phénomènes (des changements) tout saut (*in mundo non datur saltus*), mais aussi, dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace, toute lacune ou hiatus entre deux phénomènes (*non datur hiatus*) ; car on peut énoncer ainsi le principe : il ne peut rien entrer dans l'expérience qui prouve un vacuum, ou qui seulement le permette comme une partie de la synthèse empirique. En effet, en ce qui concerne le vide, que l'on peut penser en dehors du champs de l'expérience possible, il n'est pas du ressort du simple entendement, qui décidé seulement des questions qui concernent l'utilisation des phénomènes donnés pour la connaissance empirique, et il est un problème pour la raison formatrice d'idéal qui sort de la sphère d'une expérience possible, et veut juger de ce qui entoure et limite cette sphère même ; aussi est-ce dans la dialectique transcendantale qu'il doit être examiné. » Kant, *Critique de*

la raison pure, Postulats de la pensée empirique en général, remarque sur le troisième postulat, Pléiade, I, p. 960-961 (AK., III, 194-195).

Cf. commentaire de Philonenko, *L'œuvre de Kant*, I, p. 229.

Le principe de continuité est la conséquence du principe d'économie : « Ni trop (donc pas de redoublements inutiles), ni trop peu (donc pas de chaînons manquants) [Aristote, *Métaphysique*, N, 3, 1090b19]. La nature s'élève ainsi sans solution de continuité des êtres inanimés aux animaux en passant par les plantes, mais d'une manière tellement continue qu'il est extrêmement difficile de définir la frontière qui sépare les différents groupes, et qu'il arrive que l'on ne sache pas à quel groupe tel être appartient [Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 588b4 ; *Parties des animaux*, IV, 5, 681a12]. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 16, 1, p. 257. Hadot veut montrer dans ce chapitre l'influence d'Aristote sur les temps modernes.

Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being* (1936). Montre que le principe de continuité, associé au « principe de plénitude » (tout ce qui est possible se réalise avec le temps) et à l'idée de la chaîne des êtres (*scala naturae*), a joué un rôle important dans l'histoire de la philosophie et de la biologie jusqu'au XVIIIe siècle.

Économie ou prodigalité ?

« On pourrait dire, comme le laisse entendre Bergson, que ceux qui se représentent la nature comme économe ont tendance à penser que les processus naturels sont rigoureusement logiques, parce que l'on y trouverait une parfaite adaptation rationnelle des moyens aux fins, alors que ceux qui l'imaginent joueuse, prodigue, exubérante, ont tendance, au contraire, à concevoir les processus naturels comme spontanés, immédiats et même imprévisibles. L'intérêt de ce deuxième genre de description du comportement de la nature est moins scientifique que philosophique. Comme on le voit par l'exemple de Nietzsche ou Bergson, c'est le rapport existentiel et éthique de l'homme à la nature et à l'existence qui est ici en jeu. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 16, 3, p. 266.

Principe de moindre action

« Lorsqu'il arrive quelque changement dans la nature, la quantité d'action employée pour ce changement est toujours la plus petite qui soit possible. » Maupertuis, *Essai de cosmologie* (1768), p. 42.

D'autres formulations ont été proposées par Leibniz, Fermat et Hamilton.

Voir Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 16, 1 (« La nature économe »).

Économie de moyens de la nature, en ce qui concerne l'homme

« La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même ce qui va au-delà de l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou à aucune autre perfection, que celles qu'il s'est procurées lui-même par la raison, en tant qu'affranchi de l'instinct. La nature, en effet, ne fait rien de superflu et elle n'est pas prodigue dans l'usage des moyens pour atteindre ses fins. Qu'elle ait donné à l'homme la raison et la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, c'était déjà l'indication de son intention en ce qui concerne la dotation de l'homme. Ce dernier ne devait dès lors ni être conduit par l'instinct, ni être pourvu et informé par une connaissance innée. Il devait bien plutôt tout tirer de lui-même. » Kant, *Idée d'une histoire universelle*, Troisième proposition.

Prodigalité

« Dans la nature règne non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 349.

« Vous voulez vivre en conformité avec la nature ? Ô nobles stoïciens, quelle duperie dans les mots ! Imaginez-vous un être qui soit comme est la nature, prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans intentions ni égards, sans pitié ni justice, fécond et stérile et incertain à la fois ! » Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 9.

« La nature, comme elle est, avec tout le caractère grandiose de cette prodigalité et cette indifférence, qui nous révoltent, mais qui n'en sont pas moins aristocratiques. » Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 188.

« Tandis que notre intelligence, avec ses habitudes d'économie, se représente les effets comme strictement proportionnés à leurs causes, la nature, qui est prodigue, met dans la cause bien plus qu'il n'est requis pour produire l'effet. Tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, – trop de ceci, trop de cela, trop de tout. » Bergson, « Sur le pragmatisme de William James », dans *La pensée et le mouvant*, p. 240.

« Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté ; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales. » Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 25.

Finalité

« On dirait que la nature prévoit ce qui pourrait arriver », Aristote, *Du Ciel*, II, 9, 291 a 24.

« La nature ne fait rien en vain » (elle ne fait rien d'inutile, ni sans raison) : Aristote, *Marche des animaux*, 8, 708a10 ; 12, 711a18 ; *Parties des animaux*, II, 13, 658a8 ; III, 1, 661b23 ; IV, 11, 691b4 ; IV, 12, 694a15 ; IV, 13, 695b19 ; *Génération des animaux*, II, 4, 739b19 ; II, 5, 741b4 ; II, 6, 744a36 ; V, 8, 788b21.

Jeu

K. Deichgräber, *Natura varie ludens. Ein Nachtrag zum griechischen Naturbegriff*, Mainz, 1954 ; P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 16, 2 (« La nature joueuse ») ; G. Romeyer-Dherbey, « Art et Nature chez les stoïciens », dans Augé et Castoriadis (éd.), *La Grèce pour penser l'avenir*, Paris, 2001, p. 95-104.

« Quand je rêve et invente sans retour, ne suis-je pas [...] la nature ? [...] La nature à sa façon ne fait-elle pas de même dans ses jeux, quand elle prodigue, transforme, abîme, oublie et retrouve tant de chances et de figures de vie au milieu des rayons et des atomes en quoi foisonne et s'embrouille tout le possible et l'inconcevable ? » P. Valéry, « Petite lettre sur les mythes » dans *Œuvres*, I, p. 963.

Livre

E. R. Curtius, *Littérature européenne et Moyen-Âge latin*, ch. 16, § 7 ; H. M. Nobis, « Buch der Natur », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1 (1971), col. 957-959 ; H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 211-232.

Sur l'origine de la métaphore du livre de la nature, voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 17, 1 (« La nature poète ») : « Depuis la plus haute Antiquité, on a considéré que le poète était le véritable interprète de la nature, qu'il en connaissait les secrets, dans la mesure, précisément, où l'on se représentait que la nature agit comme un poète et que ce que produit la nature est un poème [...] De la métaphore du poème, on passe très facilement à celle du livre. Cette métaphore du livre du monde réapparaîtra très souvent depuis la Renaissance jusque dans les temps modernes. »

Mouvement

Tous les êtres naturels sont en mouvement

- « Posons comme principe que les êtres de la nature, en totalité ou en partie (*è panta è enia*), sont mus. » Aristote, *Physique*, I, 2, 185 a 12-13 ; Aubenque note à ce propos que le verbe *kinein*, ici, « ne désigne pas le seul mouvement local (*phora*), mais aussi l'altération qualitative (*alloiôsis*), l'accroissement quantitatif (*auxêsis*) et, plus radicalement, la naissance et la mort (*genesis* et *phthora*) elles-mêmes. » Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 420, note 1.

- « Immortel et ne connaissant pas de pause, le mouvement appartient-il aux êtres comme une sorte de vie pour tout ce qui existe par nature ? » (*Physique*, VIII, 1, 250 b 13). Aristote répond

affirmativement à cette question dans la suite du texte.

Nécessité

« [888e] L'ÉTRANGER D'ATHÈNES – Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses naissent (*gignomena*), sont nées ou naîtront en vertu **soit de la nature, soit de la technique, soit du hasard**. (...) [889a] Il semble, disent-ils, que les choses les plus importantes et les plus belles sont l'œuvre de la nature et du hasard, alors que les moins importantes sont l'œuvre de la technique, laquelle, recevant les œuvres importantes et primordiales produites par la nature, façonne et fabrique l'ensemble des choses qui sont moins importantes et que nous qualifions d'objets techniques (*tekhnikā*) (...). Le feu [889b], l'eau, la terre et l'air, tout cela, disent-ils est dû **à la nature et au hasard**, nullement à la technique. Pour ce qui est des corps qui sont apparus ensuite, la terre, le soleil, la lune et les astres, ils sont nés grâce à ces éléments, même si ces derniers sont totalement dépourvus d'âme. C'est emportés au hasard (*tukhē*) de leur puissance respective que ceux-ci, à mesure qu'ils en rencontraient d'autres et s'y accordaient de façon plus ou moins appropriée, ce qui est chaud avec ce qui est froid, ce qui est sec avec ce qui est humide, ce qui est mou avec ce qui est dur, **bref tout ce [889c] qui en vertu de la nécessité a pu se combiner au hasard** en une combinaison faisant intervenir des contraires, engendrèrent vraiment de cette manière et selon ce procédé la ciel dans son ensemble et tout ce qu'il contient, ainsi que la totalité des vivants et des plantes à leur tour, une fois que ces combinaisons eurent donné naissance à toutes les saisons ; et cela, prétendent-ils, sans aucune intervention de l'intellect, ni de quelque dieu que ce soit, ni de la technique, mais, comme nous le disons, **sous l'action de la nature et du hasard**. » Platon, *Lois*, X, 888e-889c.

« Le mot *nature* (puisqu'il désigne la dérivation, à partir du principe intérieur d'une chose, de tout le divers qui appartient à l'existence de cette chose) exige que la connexion des choses soit connue par la raison (...) Le mot nature implique le concept de loi, et ce dernier implique le concept de nécessité » Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Préface.

« Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire ; c'est là un principe qui soumet le changement dans le monde à une loi, c'est à dire à une règle de l'existence nécessaire, sans laquelle il n'y aurait pas même de nature. C'est pourquoi le principe : rien n'arrive par un hasard aveugle (*in mundo non datur casus*) est une loi *a priori* de la nature ; pareillement : Aucune nécessité dans la nature n'est une nécessité aveugle, mais une nécessité conditionnée, par conséquent intelligible (*non datur fatum*). Ces deux principes sont des lois qui soumettent le jeu des changements à une nature des choses (comme phénomènes), ou, ce qui est identique, à l'unité de l'entendement, dans lequel seulement elles peuvent appartenir à une expérience, comme unité synthétique des phénomènes. Ces deux principes appartiennent aux principes dynamiques. Le premier est proprement une conséquence du principe de causalité (parmi les analogies de l'expérience). Le second appartient aux principes de la modalité, qui ajoute encore à la détermination causale le concept de nécessité, nécessité soumise à une règle de l'entendement. Le principe de la continuité interdisait, dans la série des phénomènes (des changements) tout saut (*in mundo non datur saltus*), mais aussi, dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace, toute lacune ou hiatus entre deux phénomènes (*non datur hiatus*) ; car on peut énoncer ainsi le principe : il ne peut rien entrer dans l'expérience qui prouve un vacuum, ou qui seulement le permette comme une partie de la synthèse empirique. En effet, en ce qui concerne le vide, que l'on peut penser en dehors du champ de l'expérience possible, il n'est pas du ressort du simple entendement, qui décide seulement des questions qui concernent l'utilisation des phénomènes donnés pour la connaissance empirique, et il est un problème pour la raison formatrice d'idéal qui sort de la sphère d'une expérience possible, et veut juger de ce qui entoure et limite cette sphère même ; aussi est-ce dans la dialectique transcendantale qu'il doit être examiné. Ces quatre principes (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), nous pourrions aisément les représenter, comme tous les principes d'origine transcendantale, selon leur ordre,

conformément à l'ordre des catégories, et assigner à chacun sa place ; mais le lecteur déjà exercé le fera de lui-même, ou trouvera aisément le fil conducteur pour cela. Ils s'accordent tous uniquement en ce point, de ne rien permettre dans la synthèse empirique, qui puisse faire tort ou porter atteinte à l'entendement et à l'enchaînement continu de tous les phénomènes, c'est-à-dire à l'unité de ses concepts. Car c'est en lui seulement qu'est possible l'unité de l'expérience où toutes les perceptions doivent avoir leur place. » Kant, *Critique de la raison pure*, Postulats de la pensée empirique en général, remarque sur le troisième postulat, Pléiade, I, p. 960-961 (AK., III, 194-195).

Cf. commentaire de Philonenko, *L'œuvre de Kant*, I, p. 229.

Ordre

« Le véritable ordre de la nature, c'est l'ordre que nous mettons techniquement dans la nature. » Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 107.

Poème

Voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 17, 1 (« La nature poète »), qui donne de nombreuses références, et souligne que « depuis la plus haute Antiquité, on a considéré que le poète était le véritable interprète de la nature, qu'il en connaissait les secrets, dans la mesure, précisément, où l'on se représentait que la nature agit comme un poète et que ce que produit la nature est un poème ».

Unité

« C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes, que nous nommons *nature*, et nous ne pourrions les y trouver, s'ils n'y avaient été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit. En effet, cette unité de la nature doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire certaine *a priori*, de la liaison des phénomènes. Mais comment pourrions-nous mettre en place *a priori* une unité synthétique, si, dans les sources originaires de la connaissance de notre esprit, il n'y avait des principes subjectifs d'une telle unité, et si ces conditions subjectives n'étaient pas en même temps objectivement valables, puisqu'elles sont les principes de la possibilité de connaître en général un objet d'expérience. » Kant, *Critique de la raison pure*, Ak. IV, 92-93 ; Pléiade, I, 1424-1425.

« Observons d'abord que toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature. Pour l'unité il ne peut pas y avoir de difficulté. Si les diverses parties de l'univers n'étaient pas comme les organes d'un même corps, elles n'agiraient pas les unes sur les autres, elles s'ignorerait mutuellement; et nous, en particulier, nous n'en connaîtrions qu'une seule. Nous n'avons donc pas à nous demander si la nature est une, mais comment elle est une. » Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 172.

Conceptions de la nature

Naturalisme

Aristote

Le naturalisme d'Aristote, en politique, ne conduit pas au relativisme.

« La philosophie politique d'Aristote est une philosophie d'inspiration naturaliste, qui s'oppose clairement au formalisme et au procéduralisme des modernes. Mais le naturalisme ne conduit pas nécessairement au relativisme. Car la nature n'est pas seulement un donné, qui serait en effet diversifié, mais un *telos*, qui chez l'homme, animal raisonnable, prend la forme d'une fin à atteindre en commun, d'une tâche collective à accomplir. Cette tâche et le *logos* qui en est l'instrument sont les mêmes

pour tous les hommes » (p. 43). P. Aubenque, « Aristote était-il communautariste ? », dans *En torno a Aristoteles*, Hommage à Pierre Aubenque, Université de St. Jacques de Compostelle, 1998.

Le naturalisme éthique d'Aristote

T. Engberg-Petersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, 1983 : l'anthropologie d'Aristote lui permet de bâtir « l'une des versions les plus puissantes du naturalisme éthique ».

La morale d'Aristote n'est pas un « naturalisme » au sens moderne

On ne peut pas attribuer à Aristote un « naturalisme moral » au sens moderne. La nature, chez lui, « est tout le contraire d'un principe absolu et objectif, d'où l'on pourrait tirer des conséquences contraignantes » : le rôle essentiel revient à *l'interprétation* qu'il nous incombe d'en donner, et donc au *logos*. P. Aubenque, « La place de l'*Ethique à Nicomaque* dans les discussions contemporaines sur l'éthique », dans G. Romeyer-Dherbey et G. Aubry (éd.), *L'excellence de la vie*, Vrin, 2002.

(p. 405).

Stoïciens

« Chez Aristote, la nature est une notion centrale, mais par là même médiane. S'il y a un au-delà de la nature, qui est l'immobilité du Premier Moteur, il y a un en-deçà de la nature, qui est la matière, avec les résistances de laquelle la nature doit compter et qui est responsable de ses échecs. (...) C'est précisément ce dualisme de la nature et de la matière, ou encore de la nature et du hasard, que refuseront les stoïciens. La nature n'est pour eux rien d'autre que le Logos répandu dans la totalité des parties du monde et présent dans chacun de ses événements. Cette nature omniprésente et toute-puissante se confond avec Dieu, dont elle manifeste la providence. Dès lors, tout ce qui arrive dans le monde arrive par nature : la nature n'a pas à se mesurer avec une matière qui, pour les stoïciens, est pure passivité, et elle ne partage pas son règne avec un hasard qui n'est que le nom de notre ignorance. « Suivre la nature » consistera alors pour l'homme à faire de son plein gré ce que, de toute façon, il eût été contraint de faire.

Les stoïciens poussent ainsi à l'extrême, voire à l'absurde, ce qu'il y avait de plus fécond dans la vieille idée grecque de la *physis* : celle d'un principe immanent d'organisation, d'une finalité interne, idée que les stoïciens ont seulement le tort d'étendre d'emblée à la totalité de l'univers et de priver ainsi de tout opposé et, par là, de tout contenu concret. » Pierre Aubenque, art. « *Physis* » de l'*Encyclopedia universalis*.

Lucrèce

« Nature ne s'oppose pas à coutume, car il y a des coutumes naturelles. Nature ne s'oppose pas à convention : que le droit dépende de conventions n'exclut pas l'existence d'un droit naturel, c'est-à-dire d'une fonction naturelle du droit qui mesure l'illégitimité des désirs au trouble de l'âme dont ils s'accompagnent. Nature ne s'oppose pas à invention, les inventions n'étant que des découvertes de la nature elle-même. Mais Nature s'oppose à mythe. Décrivant l'histoire de l'humanité, Lucrèce nous présente une sorte de loi de compensation : le malheur de l'homme ne vient pas de ses coutumes, de ses conventions ni de son industrie, mais de la part de mythe qui s'y mélange et du faux infini qu'il introduit dans ses pensées comme dans ses œuvres. Aux origines du langage, à la découverte du feu et ses premiers métaux se joignent la royauté, la richesse et la propriété, mythiques dans leur principe ; aux conventions du droit et de la justice, la croyance aux dieux ; à l'usage du bronze et du fer, le développement des guerres ; aux inventions

de l'art et de l'industrie, le luxe et la frénésie¹⁰. Distinguer dans l'homme ce qui revient au mythe et ce qui revient à la nature, et, dans la nature elle-même, distinguer ce qui est vraiment infini de ce qui ne l'est pas : tel est l'objet pratique et spéculatif du naturalisme. Le premier philosophe est naturaliste : il discours sur la nature au lieu de discourir sur les dieux¹¹. À charge pour lui de ne pas introduire de nouveaux mythes qui retireraient à la nature toute sa positivité. Les dieux actifs sont le mythe de la religion, comme le destin le mythe d'une fausse physique, et l'Être, l'Un, le Tout, le mythe d'une fausse philosophie tout imprégnée de théologie.

Jamais on ne poussa si loin l'entreprise de « démystifier ». Le mythe est toujours l'expression du faux infini et du trouble de l'âme. Une des constantes les plus profondes du naturalisme est de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui est cause de tristesse, tout ce qui a besoin de tristesse pour exercer son pouvoir. De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint. Le naturalisme fait de la pensée une affirmation, de la sensibilité une affirmation. Il s'attaque aux prestiges du négatif, il destitue le négatif de toute puissance, il dénie à l'esprit du négatif le droit de parler en philosophe. C'est l'esprit du négatif qui faisait du sensible une apparence, c'est encore lui qui réunissait l'intelligible en un ou en un tout. Mais ce tout, cet un, n'était qu'un néant de pensée, comme cette apparence, un néant de sensation. Le naturalisme selon Lucrèce, est la *pensée d'une somme infinie* dont tous les éléments ne se composent pas à la fois, mais, inversement aussi, la *sensation de composés finis* qui ne s'additionnent pas comme tels les uns avec les autres. De ces deux manières, le multiple est affirmé. Le multiple en tant que multiple est objet d'affirmation, comme le divers en tant que divers objet de joie. L'infini est la détermination intelligible absolue (perfection) d'une somme qui ne compose pas ses éléments en un tout ; mais le fini lui-même est la détermination sensible absolue (perfection) de tout ce qui se compose. La pure positivité du fini est l'objet des sens ; la positivité du véritable infini, l'objet de la pensée. Aucune opposition entre ces deux points de vue, mais une corrélation. Lucrèce a fixé pour longtemps les implications du Naturalisme : la positivité de la Nature, le Naturalisme comme philosophie de l'affirmation, le pluralisme lié à l'affirmation multiple, le sensualisme lié à la joie du divers, la critique pratique de toutes les mystifications » Deleuze, « Lucrèce et le naturalisme », dans *Les études philosophiques*, 1961, p. 27-29 ; repris dans *Logique du sens*, p. 323-324.

Illusion, fiction

La nature n'est qu'un nom

« Aucun des êtres n'a une nature, mais il y a seulement mélange et séparation du mélange et la nature n'est qu'un nom donné par les hommes » Empédocle, fr. 8 Diels. Cité par Aristote, *Métaphysique*, V, 4.

selon Aubenque (art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*), physis signifie ici « naissance » : « il n'y a naissance de rien, mais seulement mélange, échange de choses mélangées ».

L'idée de nature n'est que l'expression du désir d'éliminer le hasard

« Rien de pensé dans l'idée de nature, rien de vu dans les images proposées de la nature (rien du moins de « naturel ») ; mais ce rien est une source à la fécondité inépuisable pour l'alimentation de l'idéologie naturaliste dont les différentes idéologies religieuses, métaphysiques et morales ne sont peut-être que des variantes (...). L'efficacité du concept de nature est ainsi à la mesure de son imprécision, qui contribue à la rendre invulnérable. L'idée de nature est invincible parce qu'elle est vague ; mieux, parce qu'elle n'existe pas en tant qu'idée : et rien n'est invincible comme ce qui n'existe pas. » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 21.

¹⁰ Livre V

¹¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 981b sq.

La « nature » ne se définit jamais que négativement, en se distinguant à la fois de l'*activité humaine* (d'où le caractère anthropocentrique de sa définition, *Ibid.*, p. 10-11) et du *hasard*, que Rosset assimile à la matière (p. 11). L'idée de « force naturelle », qui prétend dépasser l'opposition de la passivité matérielle et de l'efficacité humaine, n'est pas plus pensée ni définie.

Croire en l'existence de la « nature » exprime simplement un *désir* (p. 22-23 ; cf. p. 25 : « Ce qu'on appelle improprement l'« idée » de nature appartient non au domaine des idées, mais au domaine du désir »), celui de mettre à l'écart le rôle du hasard dans la genèse des existences (p. 20). C'est ce désir qui définit l'idéologie (ou l'illusion) « naturaliste », « croyance selon laquelle certains être doivent leur existence à un principe étranger au hasard (matière) ainsi qu'aux effets de la volonté humaine (artifice) » (p. 20).

Mécanisme

Les machines naturelles sont composées d'une infinité d'organes : c'est ce qui les distingue des machines artificielles

« C'est la nature tout entière qui est, dirais-je, une œuvre d'art de Dieu, et à ce point que chaque machine naturelle (c'est là la *différence* véritable mais rarement remarquée *entre la nature et l'art*) est composée d'une infinité d'organes et exige par conséquent que la sagesse et la puissance de celui qui l'a créée et qui la gouverne soit infinie. » Leibniz, *De la nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions* (1698), § 2, dans *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, p. 94.

Mécanisme et domination de la nature

« L'heure vient où, en quelques années, la Nature va déchoir de son rang de déesse universelle pour devenir, disgrâce encore jamais connue, une machine.

Cet événement sensationnel pourrait recevoir une date précise, 1632. Galilée publie les Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde et les personnages qui discutent se retrouvent dans l'arsenal de Venise. Que la vraie physique puisse sortir d'une discussion d'ingénieurs, nous ne pouvons plus imaginer aujourd'hui ce que cette mise en scène, en apparence anodine, avait de révolutionnaire [...]. L'ingénieur conquiert la dignité de savant, parce que l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science. Ce qui comporte une nouvelle définition de la connaissance, qui n'est plus contemplation, mais utilisation, une nouvelle attitude de l'homme devant la nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère, prend modèle sur elle ; il veut la conquérir, s'en rendre maître et possesseur. » Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, p. 310-312. Pour une relativisation de cette thèse, voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 170-171 : « L'attitude dominatrice de la science moderne n'est pas nouvelle. Cette tendance existait depuis longtemps chez les mécaniciens et les magiciens, et, déjà dans la Genèse, Dieu ordonnait à l'homme de dominer la terre. Mais ce qu'il faut dire, je crois, c'est que, avec Bacon, Descartes, Galilée, Newton, une rupture définitive, non pas avec les aspirations de la magie, mais avec ses méthodes, a pu s'accomplir et que ces savants ont découvert le moyen de progresser d'une manière décisive dans ce projet de domination de la nature, en s'en tenant à l'analyse rigoureuse de ce qui est mesurable et quantifiable dans les phénomènes sensibles. »

Deux manières de considérer le corps comme une machine (auxquelles correspondent deux manières d'« expliquer la nature »)

« Comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier ; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se

mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse du gosier. Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit ; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité.» Descartes, *Méditations*, VI.

L'univers n'est pas une machine

« Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'a certainement pas été construit en vue d'un but, en employant le mot «machine» nous lui faisons un bien trop grand honneur. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109.

Manières de se rapporter à la nature

Contempler

«La nature a si bien organisé les êtres qu'elle nous procure, à les contempler, d'inexprimables jouissances, pour peu qu'on sache remonter aux causes et qu'on soit réellement philosophe. Quelle contradiction et quelle folie ne serait-ce donc pas de se complaire à regarder de simples copies de ces êtres, en admirant l'art ingénieux qui les produit, en peinture ou en sculpture, et de ne point se passionner encore plus vivement pour la réalité de ces êtres que crée la nature, et dont il nous est donné de pouvoir comprendre le but ! » Aristote, *Parties des animaux*, I, 5, 645b. Voir le commentaire de Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 133-134.

Rapprendre à voir et éprouver le mystère

"Le monde et la raison ne font pas problème, disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque solution. Il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

Pierre Hadot y voit une allusion à Gabriel Marcel : "En opposant problème et mystère, Merleau-Ponty fait probablement allusion à l'intéressante distinction faite par Gabriel Marcel. Pour ce dernier, un problème se rapporte à quelque chose qui est extérieur à nous. On peut le résoudre, plus ou moins facilement, mais il disparaît lorsque sa solution a été trouvée : "Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être pas tout entier devant moi." [Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 145 ; voir aussi p. 169 et 249] Il ne peut donc être ni résolu ni expliqué : je suis impliqué en lui, je ne peux que l'éprouver. La déclaration de Merleau-Ponty élimine définitivement la notion de secret de la nature, conçu

comme une sorte d'énigme policière qu'il suffirait de dénouer pour que le problème soit résolu et la curiosité satisfaite." Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 23, 4, p. 397-398.

S'émerveiller

Dans sa *Conférence sur l'éthique* (p. 148-149) Wittgenstein fait allusion à une expérience qui est « son » expérience, et qui consiste à s'émerveiller de l'existence du monde. Voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 23, 4, p. 400, qui relève le caractère « mystique » de ce « sentiment du monde », et qui correspond à l'usage « indicatif » du langage chez Wittgenstein.

Dominer, maîtriser

« L'heure vient où, en quelques années, la Nature va déchoir de son rang de déesse universelle pour devenir, disgrâce encore jamais connue, une machine.

Cet événement sensationnel pourrait recevoir une date précise, 1632. Galilée publie les *Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde* et les personnages qui discutent se retrouvent dans l'arsenal de Venise. Que la vraie physique puisse sortir d'une discussion d'ingénieurs, nous ne pouvons plus imaginer aujourd'hui ce que cette mise en scène, en apparence anodine, avait de révolutionnaire [...]. L'ingénieur conquiert la dignité de savant, parce que l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science. Ce qui comporte une nouvelle définition de la connaissance, qui n'est plus contemplation, mais utilisation, une nouvelle attitude de l'homme devant la nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère, prend modèle sur elle ; il veut la conquérir, s'en rendre maître et possesseur. » Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, p. 310-312. Pour une relativisation de cette thèse, voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 170-171 : « L'attitude dominatrice de la science moderne n'est pas nouvelle. Cette tendance existait depuis longtemps chez les mécaniciens et les magiciens, et, déjà dans la Genèse, Dieu ordonnait à l'homme de dominer la terre. Mais ce qu'il faut dire, je crois, c'est que, avec Bacon, Descartes, Galilée, Newton, une rupture définitive, non pas avec les aspirations de la magie, mais avec ses méthodes, a pu s'accomplir et que ces savants ont découvert le moyen de progresser d'une manière décisive dans ce projet de domination de la nature, en s'en tenant à l'analyse rigoureuse de ce qui est mesurable et quantifiable dans les phénomènes sensibles. »

Torturer, soumettre à la question

"Quand la nature se refuse à livrer de son plein gré les signes [cliniques], l'art a trouvé les moyens de contrainte par lesquels la nature, violentée sans dommage, les laisse échapper ; puis, libérée, elle dévoile, à ceux qui connaissent les choses de l'art, ce qu'il faut faire." Hippocrate, *De l'art*, XII, 3, p. 240 Jouanna.

"De même, en effet, que, dans la vie publique, le naturel d'un individu et la disposition cachée de ses passions se découvrent lorsqu'il est plongé dans le trouble, mieux qu'à un autre moment, de même les secrets (*occulta*) de la nature se découvrent mieux sous la torture des arts [mécaniques] que dans son cours naturel." Bacon, *Novum organum*, I, § 98.

Voir le commentaire de P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 11, 2.

« Lorsque Galilée fit rouler ses boules sur un plan incliné avec une accélération déterminée et choisie par lui-même, ou que Torricelli fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, Stahl transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments, alors ce fut une nouvelle lumière pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme en lisières ; car autrement nos observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche et exige pourtant la raison. Celle-ci doit se présenter à la nature tenant

d'une main ses principes, qui seuls peuvent donner à des phénomènes concordants l'autorité de lois, et de l'autre l'expérimentation, telle qu'elle l'imagine d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en fonctions, qui contraint les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse. La physique est donc redevable de l'heureuse révolution qui s'est opérée dans sa méthode à cette simple idée, qu'elle doit chercher (et non imaginer) dans la nature, conformément aux idées que la raison même y transporte, ce qu'elle doit en apprendre, et dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. C'est ainsi qu'elle est entrée d'abord dans le sûr chemin de la science, après n'avoir fait pendant tant de siècles que tâtonner. » Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition.

Expérience de la nature

L'oubli de soi, sentiment de l'identification avec la nature entière

« Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. » Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1782), VII, GF, p. 94.

Cette expérience, note Hadot dans *Le voile d'Isis*, n'est pas seulement celle de Rousseau, mais aussi « celle de Goethe, de Hölderlin, de Van Gogh, de bien d'autres encore » : « l'expérience qui consiste à prendre conscience intensément du fait que nous faisons partie de la nature, qu'en ce sens nous sommes nous-mêmes cette nature infinie et indicible, qui nous englobe totalement. » (p. 408).

« Perdu dans les lointains bleus, je lève souvent les yeux sur l'éther, et je les plonge dans la mer sacrée,

et c'est comme si un esprit familier m'ouvrait les bras, comme si la souffrance de la solitude se dissolvait dans la vie des dieux.

Être un avec tout, c'est la vie de la divinité, c'est le ciel de l'homme. Être un avec tout ce qui vit, dans un bienheureux oubli de soi revenir au tout de la Nature, c'est le sommet des pensées et des joies... Être un avec tout ce qui vit ! » Hölderlin, *Hypérion*.

Etonnement muet

« Le monde présent, soit qu'on l'envisage dans l'infinité de l'espace ou dans sa division illimitée, nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que même au seul point de vue des connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, devant tant de si grandes merveilles, toute langue perd sa force d'expression, tout nombre sa puissance de mesure et nos pensées mêmes toute délimitation, si bien que notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. » Kant, *Critique de la raison pure*, De l'impossibilité de la preuve physico-théologique, Pléiade, I, p. 1231 (Ak., III, 414).

C'est de cette expérience que part la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu : « Si donc ni le concept de choses en général, ni l'expérience de quelque *existence en général* ne peuvent fournir ce qui est requis, ils ne restent plus qu'un moyen : c'est de chercher si une expérience déterminée, par conséquent celle des choses du monde présent, si sa constitution et son ordonnance ne fourniraient pas un fondement de preuve qui pût nous faire parvenir sûrement à la conviction de l'existence d'un être suprême. Nous nommerions une preuve de ce genre la preuve *physico-théologique*. » Kant, *Critique de la raison pure*, De l'impossibilité de la preuve physico-théologique, Pléiade, I, p. 1230 (Ak., III, 413).

Expérience esthétique

Perception esthétique et perception usuelle

Voir Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 18, 1.

Prendre un « intérêt immédiat » à la beauté de la nature.

« Celui qui, dans la solitude (et sans l'intention de communiquer à d'autres ses observations), contemple la belle forme d'une fleur sauvage, d'un oiseau, d'un insecte, etc., afin de les admirer, de les aimer [...], celui-là prend un intérêt immédiat à la beauté de la nature. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 42.

Un tel intérêt immédiat est toujours le signe d'une âme qui est bonne : « prendre un intérêt immédiat à la beauté de la nature [...] est toujours le signe d'une âme qui est bonne. » (*Ibid.*).

Frisson sacré

« On n'a peut-être rien dit de plus sublime ou exprimé une pensée de façon plus sublime que dans cette inscription du temple d'Isis (la mère Nature) « Je suis tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera, et aucun mortel n'a soulevé mon voile. » Segner a utilisé cette idée dans une vignette pleine de sens qu'il a mise au début de sa physique, afin de remplir son disciple, qu'il était déjà sur le point d'introduire dans ce temple, d'un frisson sacré (*Schauer*), qui doit disposer l'esprit à une attention solennelle. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 49.

Connaissance de la nature, science de la nature.

Rationalité de la nature

La raison observant la nature

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, V, A (« La raison observante »), a (« L'observation de la nature »). Voir le commentaire de B. Mabile, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.198 sq.

Logique et nature

« Marx, *Manuscrits de 1844*, éditions sociales, 1972, p. 146-149 : Marx y montre comment la philosophie hégélienne de la nature est partagée entre deux exigences inconciliables. D'un côté, en tant que *philosophie* de la nature, elle doit penser les phénomènes naturels à partir de la logique, d'un autre, parce que la nature n'est pas le simple reflet de la logique, mais bien l'*autre* de l'idée, le système hégélien connaît une rupture entre logique et nature dont le § 244 de l'*Encyclopédie* est moins la solution que le symptôme. Cf. Bernard Mabile, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p. 195, note 3.

Physique et philosophie de la nature

Lois de la nature

« Par la Nature je n'entends point quelque déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais (...) je me sers de ce mot pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car, de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je l'attribue à la nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la nature. » Descartes, *Le Monde*, AT, XI, p. 36-37.

Duhem, *La théorie physique*, V : Une loi de physique est une relation symbolique dont le sens ne peut être compris que dans le contexte d'une théorie (§1) ; une loi de physique n'est ni vraie ni fausse, mais approchée (§2) et par conséquent provisoire et relative (§3).

« Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109.

Mathématisation de la nature

« La nature est écrite en langage mathématique. » Galilée, *Il Saggiatore* (1623).

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, V, A (« La raison observante »), a (« L'observation de la nature »).

Voir le commentaire de B. Mabille, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.198 sq., qui note que, dans cette section, « Hegel montre comment les efforts rationnels vont se heurter à une nature dans laquelle on ne peut lire comme dans un livre » (p. 198).

« Dans la mathématisation galiléenne de la nature, désormais c'est la nature même qui, sous la direction de la nouvelle mathématique, se trouve idéalisée : elle devient elle-même, pour employer une expression moderne, une multiplicité mathématique » Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p. 27.

« La nature est, dans son « être véritable en soi », mathématique. » Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p. 63.

« Étant donné les relations très étroites qui lient, depuis l'Antiquité, mathématique et mécanique, cette représentation de la Nature comme mécanique [au XVIIe siècle] a eu pour conséquence capitale l'apparition, grâce à Kepler, Galilée, Descartes, Huygens, Newton, d'une physique mathématique, qui s'en tient aux données quantifiables et mesurables des phénomènes et qui s'efforce de formuler sous forme d'équations les lois qui les régissent. Pour Galilée, par exemple, le monde est un livre écrit dans une langue que l'on ne peut comprendre si l'on n'en connaît pas les caractères, qui ne sont autres que les figures mathématiques [Galilée, *L'Essayeur*, p. 141 Chauviré]. À partir de ce tournant décisif vers la mathématisation de la nature, s'ouvrira la possibilité de l'évolution de la science vers la physique moderne. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 11, 3, p. 176.

La révolution galiléenne

« L'heure vient où, en quelques années, la Nature va déchoir de son rang de déesse universelle pour devenir, disgrâce encore jamais connue, une machine.

Cet événement sensationnel pourrait recevoir une date précise, 1632. Galilée publie les Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde et les personnages qui discutent se retrouvent dans l'arsenal de Venise. Que la vraie physique puisse sortir d'une discussion d'ingénieurs, nous ne pouvons plus imaginer aujourd'hui ce que cette mise en scène, en apparence anodine, avait de révolutionnaire [...]. L'ingénieur conquiert la dignité de savant, parce que l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science. Ce qui comporte une nouvelle définition de la connaissance, qui n'est plus contemplation, mais utilisation, une nouvelle attitude de l'homme devant la nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère, prend modèle sur elle ; il veut la conquérir, s'en rendre maître et possesseur. » Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, p. 310-312. Pour une relativisation de cette thèse, voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 170-171 : « L'attitude dominante de la science moderne n'est pas nouvelle. Cette tendance existait depuis longtemps chez les mécaniciens et les magiciens, et, déjà dans la Genèse, Dieu ordonnait à l'homme de dominer la terre. Mais ce qu'il faut dire, je crois, c'est que, avec Bacon, Descartes, Galilée, Newton, une rupture définitive, non pas avec les aspirations de la magie, mais avec ses méthodes, a pu s'accomplir et que ces savants ont découvert le moyen de progresser d'une manière décisive dans ce projet de domination de la nature, en s'en tenant à l'analyse rigoureuse de ce qui est mesurable et quantifiable dans les phénomènes sensibles. »

Physique et mécanique

"Un changement radical s'est introduit avec Galilée dans la définition de la mécanique. Alors que, dans toute l'Antiquité et au Moyen-Âge, la mécanique était la science d'objets artificiels, à savoir

des outils fabriqués par l'homme pour forcer la nature à agir au service de l'homme d'une manière "contre-nature" – même si l'on savait très bien qu'il fallait pour cela utiliser les lois de la nature –, désormais, avec Galilée, physique et mécanique commencent définitivement à s'identifier, puisque, d'une part, la mécanique consiste dans l'application des lois de la nature et que, d'autre part, la physique galiléenne utilise, pour étudier la nature, les calculs et les notions mathématiques qui servaient à la mécanique ancienne pour construire les objets artificiels. Le savant opère donc comme un ingénieur qui aurait à reconstruire les rouages et les fonctions de la machine-nature." Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 11, 3, Folio essais, p. 173-174

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits. C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas : ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles. » Descartes, *Principes*, IV, § 203.

Observation de la nature

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, V, A (« La raison observante »), a (« L'observation de la nature »). Voir le commentaire de B. Mabilie, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.198 sq., qui note que, dans cette section, « Hegel montre comment les efforts rationnels vont se heurter à une nature dans laquelle on ne peut lire comme dans un livre » (p. 198).

C'est sur un socle de « nature » que nous construisons des sciences

« Nous percevons des choses, nous nous entendons sur elles, nous sommes ancrés en elles et c'est sur ce socle de « nature » que nous construisons des sciences. C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine, tandis que les photographies des mêmes paysages suggèrent les travaux des hommes, leurs commodités, leur présence imminente. Cézanne n'a jamais voulu « peindre comme une brute », mais remettre l'intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu'elles sont destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences « qui sont sorties d'elle ». » Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, « Le doute de Cézanne » (1945), Gallimard, p. 18-19.

La nature aime à se cacher

« La nature aime se cacher » Héraclite, fr. B 123 DK. Voir le commentaire de P. Hadot dans *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, 2004.

« On devrait mieux respecter la pudeur avec laquelle la nature se cache derrière des énigmes et des incertitudes chatoyantes. » Nietzsche, *Le gai savoir*, Préface, § 4.

« Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. » Pascal, *Préface pour un traité du vide* (1651).

Les secrets de la nature

Sur l'histoire de cette métaphore et ses multiples significations, voir Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 404-408 (qui résume les longs développements faits sur ce thème dans le livre).

La nature dévoilée

Épicure « a retiré à la nature tous les voiles qui la cachaient » Lucrèce, *De la nature*, III, 29-30.

La nature sensible au cœur

Pythagore « découvrit par les yeux du cœur ce que la nature refusait aux regards humains. » Ovide, *Métamorphoses*, XV, 63.

Questionner la nature

« Quand la nature se refuse à livrer de son plein gré les signes [cliniques], l'art a trouvé les moyens de contrainte par lesquels la nature, violentée sans dommage, les laisse échapper ; puis, libérée, elle dévoile, à ceux qui connaissent les choses de l'art, ce qu'il faut faire. » Hippocrate, *De l'Art*, XII, 3.

« Les secrets de la nature se révèlent plutôt sous la torture des expériences que lorsqu'ils suivent leur cours naturel. » Bacon, *Novum organum*, I, § 98.

« Lorsque Galilée fit rouler ses boules sur le plan incliné avec un degré d'inclinaison qu'il avait lui-même choisi, ou que Torricelli fit porter à l'air un poids qu'il savait d'avance égal à une colonne d'eau de lui connue, ou qu'à une époque postérieure, Stahl transforma des matériaux en chaux et celle-ci à son tour en métal en leur ôtant ou en leur restituant quelque chose, alors une lumière se leva pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne perçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son propre plan, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui commandent ses jugements selon des lois fixes et forcer la nature à répondre à ses questions, mais ne pas se laisser mener par elle comme à la lisière, car, sinon, les observations, faites au hasard, sans plan tracé à l'avance, ne se rattacheront pas à une loi nécessaire, ce que la raison pourtant recherche et exige. La raison doit se présenter à la nature avec, dans une main, ses principes selon lesquels seule la concordance des phénomènes peut avoir l'autorité des lois, et, dans l'autre l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes, certes pour être instruite par elle, non pourtant à la façon d'un écolier qui se laisse souffler tout ce que le maître veut, mais à celle d'un juge en fonction, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. Ainsi donc la physique est redevable de la révolution si profitable opérée dans sa manière de penser uniquement à l'idée qu'elle doit, conformément à ce que la raison elle-même met dans la nature, rechercher en elle (et non lui attribuer indûment) ce qu'elle doit en apprendre et dont d'elle-même elle ne pourrait rien savoir. Telle est la voie par laquelle la science de la nature pour la première fois s'est engagée sur le chemin sûr d'une science, alors que pendant tant de siècles elle n'avait pas dépassé de simples tâtonnements. » Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition.

« L'observateur écoute la nature, l'expérimentateur la soumet à un interrogatoire et la force à se dévoiler. » Cuvier, cité par Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, GF, p. 35, qui ne donne pas de références.

« L'expérimentateur qui se trouve en face des phénomènes naturels ressemble à un spectateur qui observe des scènes muettes. Il est en quelque sorte le juge d'instruction de la nature ; seulement, au lieu d'être aux prises avec des hommes qui cherchent à le tromper par des aveux mensongers ou par de faux témoignages, il a affaire à des phénomènes naturels qui sont pour lui des personnages dont il ne connaît ni le langage ni les mœurs, qui vivent au milieu de circonstances qui lui sont inconnues, et dont il veut cependant savoir les intentions. Pour cela il emploie tous les moyens qui sont en sa puissance. Il observe leurs actions, leur marche, leurs manifestations, et

il cherche à en démêler la cause au moyen de tentatives diverses, appelées expériences. Il emploie tous les artifices imaginables et, comme on le dit vulgairement, il plaide souvent le faux pour savoir le vrai. Dans tout cela, l'expérimentateur raisonne nécessairement d'après lui-même et prête à la nature ses propres idées. » Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, GF, p. 64.

Connaissance et action

On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant

« On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui dans la spéculation vaut comme cause, vaut comme règle dans l'opération. » Bacon, *Novum organum* (1620), PUF, 1986, p. 101.

« Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature. » Descartes, *Discours de la méthode*, VI.

« Aujourd'hui, nous ne sollicitons plus la Nature : nous lui commandons, parce que nous avons découvert quelques-uns de ses secrets et que nous en découvrons chaque jour de nouveaux. Nous lui commandons au nom de lois qu'elle ne peut récuser, parce que ce sont les siennes ; ces lois, nous ne lui demandons pas follement de les changer, nous sommes les premiers à nous y soumettre. *Naturæ non imperatur nisi parendo.* » Poincaré, *La valeur de la science* (1905), Flammarion, p. 116.

Enjeu exclusivement moral de l'étude de la nature

« Et si nous n'avions pas de trouble à cause de nos appréhensions au sujet des phénomènes célestes et de la mort, craignant que cette dernière soit quelque chose pour nous à cause de notre ignorance des limites de la douleur et des plaisirs, nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature. » Épicure, *Maximes capitales*, XI, trad. Balaudé, p. 201.

L'homme et la nature

Nature humaine

Double point de vue de l'anthropologie : nature et liberté

« Une doctrine de la connaissance de l'homme, systématiquement traitée (Anthropologie), peut l'être du point de vue physiologique, ou du point de vue pragmatique. La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la nature fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même. » Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Préface.

La nature de l'homme est un acte de liberté

« Afin de n'être pas choqué par l'expression de *nature*, qui (comme c'est l'usage) signifie le contraire des actions découlant de la *liberté* (...), il convient de remarquer qu'on entend ici par

l'expression de *nature de l'homme* uniquement le fondement subjectif de l'usage de sa liberté en général (et sous des lois morales objectives) et qui précède toute action tombant sous le sens – quant à ce fondement, peu importe où il se trouve. Néanmoins ce fondement doit toujours être un acte de liberté » Kant, *La religion dans les limites de la raison* (Ak., VI, 21)

Ma nature est ce que Dieu m'a donné

« Il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. » Descartes, *Méditations*, VI (Alquié, II, 491).

La nature a voulu que l'homme tire tout de lui-même

« *La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même ce qui va au-delà de l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou à aucune autre perfection, que celles qu'il s'est procurées lui-même par la raison, en tant qu'affranchi de l'instinct.* La nature, en effet, ne fait rien de superflu et elle n'est pas prodigue dans l'usage des moyens pour atteindre ses fins. Qu'elle ait donné à l'homme la raison et la liberté du vouloir qui se fonde sur elle, c'était déjà l'indication de son intention en ce qui concerne la dotation de l'homme. Ce dernier ne devait dès lors ni être conduit par l'instinct, ni être pourvu et informé par une connaissance innée. Il devait bien plutôt tout tirer de lui-même. » Kant, *Idée d'une histoire universelle*, Troisième proposition.

Tout est naturel et tout est fabriqué chez l'homme

« Le Japonais en colère sourit, l'occidental rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe, c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. L'équipement psychophysiologique laisse ouvertes quantités de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes. L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour¹² que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventées comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions¹³. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d'échappement* et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des « nourritures », ailleurs une « cachette », donne aux « stimuli » un sens qu'ils n'avaient pas. A plus forte raison la présence d'un homme dans le monde animal. Les comportements créent des significations qui sont transcendantes à l'égard du dispositif anatomique, et pourtant immanentes au comportement comme tel, puisqu'il s'enseigne et se comprend. On ne peut pas faire l'économie

¹² On sait que le baiser n'est pas en usage dans les mœurs traditionnelles du Japon.

¹³ Chez les indigènes des îles Tropicariand, la paternité n'est pas connue. Les enfants sont élevés sous l'autorité de l'oncle maternel. Un mari, au retour d'un long voyage, se félicite de trouver de nouveaux enfants à son foyer. Il prend soin d'eux, veille sur eux et les aime comme ses propres enfants. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, cité par Bertrand Russell, *Le mariage et la morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

de cette puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique. La parole n'en est qu'un cas particulier. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 220-221.

Nature et culture

La culture, fin de la nature.

La « culture » à laquelle la nature peut « se prêter »¹⁴ est « l'aptitude générale à des fins » (Kant, *CFJ*, § 83)¹⁵. Celle-ci n'est pas seulement « l'habileté » (sens étroit du mot culture, et qui correspond, historiquement, aux progrès des sciences et des arts), mais aussi la « discipline » (libération de la volonté du despotisme du désir). La nature ne développe cette culture que grâce à l'inégalité (*CFJ*, § 83) et aux antagonismes qu'elle implique (« insociable sociabilité » : *Idée d'une histoire universelle*, 4^e proposition). Cela permet progressivement à l'homme de se « civiliser » (*CFJ*, § 83), du moins extérieurement¹⁶, tout en restant cependant encore « barbare »¹⁷, tant qu'une constitution civile parfaite ne sera pas établie¹⁸ et, avec elle, la paix universelle¹⁹. Ce n'est *qu'après* cet établissement

¹⁴ La nature ne réalise pas elle-même la culture, mais peut simplement « se prêter » (§ 83, p. 241) à cette fin, ou « être utilisée par l'homme » (p. 240). L'homme doit tout « tirer de lui-même » (*Idée d'une histoire universelle*, 3^e proposition).

¹⁵ Cette réalisation « naturelle » de la culture fait l'objet d'un simple « jugement réfléchissant » : la nature peut et doit être considérée *comme si* elle avait une fin. Cf. *CFJ*, début du § 83. Cf. p. 27-29 : la finalité de la nature est un concept *a priori*, inséparable de l'idée d'un entendement divin créateur de la nature, et qui a son origine uniquement dans la faculté de juger réfléchissante, qui se donne par là une loi à elle-même (*héautonomie*).

¹⁶ « Avant que ce dernier pas (à savoir l'union des Etats) ne se fasse, donc à peu près à mi-chemin de son développement, la nature humaine subit les maux les plus durs sous l'apparence trompeuse d'un bien-être extérieur; et *Rousseau* n'avait pas tellement tort, quand il préférerait l'état des sauvages, si l'on s'empresse de faire abstraction de la dernière étape que notre espèce a encore à franchir. Nous sommes *cultivés* à un haut niveau par l'art et la science. Nous sommes *civilisés*, jusqu'à en être accablés, par la courtoisie et les convenances sociales de toutes sortes. Mais se tenir déjà pour *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient bien à la culture, mais la mise en œuvre de cette idée, qui se réduit à l'apparence de moralité, par la noble ambition et par la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation. Mais aussi longtemps que les Etats utiliseront toutes leurs forces à leurs projets d'expansion vains et violents et qu'ils freineront constamment le lent effort de formation intérieure du mode de penser de leurs citoyens, en leur ôtant même toute aide dans cette perspective, on ne pourra rien attendre de cette façon de faire : il est nécessaire, [pour obtenir autre chose], que chaque communauté forme ses citoyens par un long travail intérieur. Mais tout bien, qui n'est pas greffé sur une intention moralement bonne, n'est rien d'autre qu'une apparence ostentatoire et un manque de moralité habillé de brillants atours. Le genre humain demeurera sans doute dans cet état jusqu'à ce qu'il ait travaillé à sortir, par la façon dont j'ai parlé, de l'état chaotique de ses relations internationales. » *Idée d'une histoire universelle*, 7^e proposition.

¹⁷ « Ainsi, ce que faisait l'état sans finalité des sauvages, à savoir qu'il bridait les dispositions naturelles de notre espèce mais, finalement, par les maux où il la plaçait, la contraignait à sortir de cet état et à entrer dans une constitution civile où tous ces germes peuvent être développés, la **liberté barbare des Etats** déjà institués le fait aussi : par l'utilisation de toutes les forces des communautés pour s'armer les uns contre les autres, par les dévastations que la guerre occasionne, et encore plus par la nécessité de se tenir pour cette raison constamment en état d'alerte il est vrai que le progrès du développement des dispositions naturelles se trouve entravé. Mais, en revanche, les maux qui en proviennent contraignent notre espèce à trouver une loi d'équilibre pour [conserver] la résistance de nombreux Etats voisins, [résistance] en elle-même salutaire, et qui naît de leur liberté, et à conférer de la fermeté à cette loi par l'union des forces en une seule force, par conséquent à instaurer un Etat cosmopolitique de sécurité publique des Etats, qui ne soit pas sans *danger*, afin que les forces de l'humanité ne s'endorment pas, mais qui ne soit pas non plus sans un principe d'égalité de leur *action* et de leur *réaction* mutuelles, afin qu'elles ne s'entredétruisent pas. » *Idée d'une histoire universelle*, 7^e proposition.

¹⁸ Ce progrès de la civilisation peut et doit se réaliser avant tout progrès moral de l'humanité : « Le problème de la formation de l'Etat, pour autant que ce soit dur à entendre, n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence) ; il se formule de la façon suivante : ordonner une foule d'êtres raisonnables qui réclament tous d'un commun accord des lois générales en vue de leur conservation, chacun d'eux d'ailleurs ayant une tendance secrète à s'en excepter ; et organiser leur constitution de telle sorte que ces gens, qui par leurs sentiments particuliers s'opposent les uns aux autres, réfrènent réciproquement ces tendances de façon à parvenir dans leur conduite publique à un résultat identique à celui

que la vraie culture pourra se développer, c'est-à-dire la culture morale, et que la civilisation ne sera plus barbare (fin des guerres).

La culture vise à introduire de la nécessité dans une nature sans règles

« La nature tout entière est dans l'imagination des hommes religieux une somme d'actions d'êtres doués de conscience et de volonté, un immense et complexe réseau d'actes arbitraires. Aucune conclusion n'est permise quant à tout ce qui est hors de nous, on ne peut affirmer que rien sera tel ou tel, doit advenir de telle ou telle façon ; ce qu'il y a d'à peu près sûr, calculable, c'est nous : l'homme est la règle, la nature l'absence de règles — dans cette proposition tient la conviction foncière qui domine les civilisations archaïques, rudimentaires, créatrices dans le domaine religieux. » *Nietzsche, Humain, trop humain*, I, § 111.

La culture vise donc à introduire de la nécessité dans une nature sans règles (ou représentée comme telle...) : « Dans l'économie intérieure de l'âme primitive prédomine la crainte devant le mal. Qu'est-ce que le mal ? Il est de trois sortes : le hasard, l'incertain, le soudain (...) Or toute l'histoire de la culture représente une diminution de la crainte devant le hasard, l'incertitude, la soudaineté. Culture signifie en effet apprendre à calculer, à penser causalement, à prévenir, à croire à la nécessité » FP XIII, 10 [21]. Cf. le culte religieux : « Le sens du culte religieux est de dompter la nature, de la diriger au bénéfice de l'homme, donc de lui imposer un déterminisme qui n'est pas le sien au départ » *Nietzsche, Humain, trop humain*, I, § 111.

La finalité et la signification, critères de distinction entre nature et culture

La culture, selon Rickert, se définit, par opposition à la nature, comme « ce qui est directement produit par un homme agissant en vue de fins auxquelles il confère une valeur, ou bien, si la chose existe déjà, ce qui est *conservé* intentionnellement en vertu des *valeurs* qui s'y attachent » Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, p. 42. La nature est ici conçue abstraction faite de toute référence à la finalité (concept moderne de nature) : cela conduit à opposer radicalement nature et culture, à la différence du rapport que permettrait d'envisager le concept grec de « nature » (la culture comme accomplissement de la nature, comme réalisation de ce que la nature laisse en pointillés...).

Mais on peut aussi, selon Rickert, définir la culture sans référence au concept de valeur : on peut la définir comme objet de *compréhension* (*Ibid.* p. 43) : « La nature correspondrait à l'être dépourvu de signification, purement perceptible, inintelligible, et la culture, au contraire, à l'être pleinement signifiant et compréhensible ; et il en va bien ainsi » (p. 43-44). Mais sans référence à une valeur, il n'y a rien que nous puissions, strictement, « comprendre ».

Nécessité et difficulté de la distinction nature/culture

« La distinction entre état de nature et état de société²⁰, à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social. Parmi les réponses qu'il fournit aux excitations extérieures ou intérieures, certaines relèvent intégralement de sa nature, d'autres de sa condition : ainsi n'aura-t-on aucune peine à trouver l'origine respective du réflexe pupillaire et de la position prise par la main du cavalier au simple contact des rênes. Mais la distinction n'est pas toujours aussi aisée (...). Plus

qu'ils obtiendraient s'ils n'avaient pas ces mauvaises dispositions. Un pareil problème doit (*muss*) pouvoir se résoudre. Car il ne requiert pas l'amélioration morale des hommes. » *Projet de paix perpétuelle*, Ak. VI, 452.

¹⁹ « Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les Etats, et ne peut être résolu indépendamment de ce dernier » (*Idée...*, 7^e proposition).

²⁰ Nous dirions plus volontiers aujourd'hui : état de nature et état de culture.

encore, dans la majorité des cas, les causes ne sont pas mêmes distinctes réellement, et la réponse du sujet constitue une véritable intégration des sources biologiques et des sources sociales de son comportement (...). C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau.

S'il est relativement aisé d'établir la distinction de principe, la difficulté commence quand on veut opérer l'analyse. Cette difficulté est elle-même double : d'une part, on peut essayer de définir, pour chaque attitude, une cause d'ordre biologique ou social ; d'autre part, chercher par quel mécanisme des attitudes d'origine culturelle peuvent se greffer sur des comportements qui sont eux-mêmes de nature biologique, et réussir à se les intégrer. Nier ou sous-évaluer l'opposition, c'est s'interdire toute intelligence des phénomènes sociaux ; et en lui donnant sa pleine portée méthodologique, on risque d'ériger en insoluble mystère le problème du passage entre les deux ordres. Où finit la nature ? Où commence la culture ? On peut concevoir plusieurs moyens de répondre à cette double question. Mais tous se sont montrés, jusqu'à présent, singulièrement décevants. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 3-4.

Le critère de l'universalité. L'exception de l'inceste.

« Il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement, et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre, celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.

Aucune analyse réelle ne permet donc de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation. Mais la discussion précédente ne nous a pas seulement apporté ce résultat négatif ; elle nous a fourni, avec la présence ou l'absence de règle dans les comportements soustraits aux déterminations instinctives, le critère le plus valable des attitudes sociales. Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : nous voulons dire cet ensemble complexe de croyances, de coutumes, de stipulations et d'institutions que l'on désigne sommairement sous le nom de prohibition de l'inceste. Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 9-10.

La prohibition de l'inceste, passage de la nature à la culture.

« Par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie, ou à la psychologie, ou à l'une et à l'autre ; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet. (...) Les anciens théoriciens qui se sont attaqués au problème de la prohibition de l'inceste se sont placés à l'un des trois points de vue suivants : certains ont invoqué le double caractère, naturel et culturel, de la règle, mais se sont bornés à établir entre l'un et l'autre une connexion extrinsèque, constituée par une démarche rationnelle de la pensée. Les autres, ou bien ont voulu expliquer la prohibition de l'inceste, exclusivement et de façon prédominante, par des causes naturelles, ou bien ont vu en elle, exclusivement ou de façon prédominante, un phénomène de culture. On a constaté que chacune de ces trois perspectives conduit à des impossibilités ou à des contradictions. Une seule voie reste ouverte par conséquent : celle qui fera passer de l'analyse statique à la synthèse dynamique. La prohibition de l'inceste n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'origine naturelle ; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord, d'elle. Nous avons été amené à poser le problème de l'inceste à propos de la relation entre l'existence biologique et l'existence sociale de l'homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l'une, ni de l'autre. Nous nous proposons, dans ce travail, de fournir la solution de cette anomalie, en montrant que la prohibition de l'inceste constitue précisément le lien qui les unit l'une à l'autre. Mais cette union n'est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même ; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 28-29.

La « nature », une création de la culture ?

« En ce qui concerne l'opposition de la nature et de la culture, l'état présent des connaissances et celui de ma propre réflexion (l'un d'ailleurs suivant l'autre) offrent à plusieurs égards un aspect paradoxal. Je proposais de tracer une ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé, et l'on pourrait penser que le progrès des études en anatomie et en physiologie cérébrale confère à ce critère un fondement absolu, puisque certaines structures du système nerveux central, propres seulement à l'homme, semblent commander l'aptitude à dénommer les objets.

Mais, d'un autre côté, divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation, sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans. Des procédés de communication complexes, mettant parfois en œuvre de véritables symboles, ont été découverts chez les insectes, les poissons, les oiseaux, les mammifères. On sait aussi que certains oiseaux et mammifères, et singulièrement les chimpanzés à l'état sauvage, savent confectionner et utiliser des outils. A cette époque de plus en plus reculée où aurait débuté ce qu'il convient

toujours d'appeler le paléolithique inférieur, des espèces et même des genres différents d'homininiens, tailleurs de pierre et d'os, semblent avoir cohabité dans les mêmes sites.

On est ainsi conduit à s'interroger sur la portée véritable de l'opposition de la culture et de la nature. Sa simplicité serait illusoire si, dans une large mesure, elle avait été l'œuvre de cette espèce du genre *Homo* dite par antiphrase *sapiens*, s'employant féroce à éliminer des formes ambiguës, jugées proches de l'animal ; inspirée qu'elle aurait déjà été, il y a des centaines de milliers d'années ou davantage, par le même esprit obtus ou destructeur qui la pousse aujourd'hui à anéantir d'autres formes vivantes, après tant de sociétés humaines faussement rejetées du côté de la nature parce qu'elles-mêmes ne la répudiant pas (*Naturvölkern*) ; comme si elle avait d'abord voulu personnifier seule la culture vis-à-vis de la nature, et demeurer maintenant, sauf dans les cas où elle peut totalement l'asservir, l'unique incarnation de la vie en face de la matière inanimée.

Dans cette hypothèse, l'opposition de la culture et de la nature ne serait ni une donnée primitive, ni un aspect objectif de l'ordre du monde. On devrait voir en elle une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originelle avec les autres manifestations de la vie. Pour comprendre l'essence de la culture, il faudrait donc remonter vers sa source et contrarier son élan, renouer tous les fils rompus en cherchant leur extrémité libre dans d'autres familles animales et même végétales. Finalement, on découvrira peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique, permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé. » Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Préface de la 2^e édition (1966), p. XVI-XVII.

Nature et esprit

identification de la nature à l'esprit par le romantisme.

« Dévoiler Isis, c'est reconnaître que la Nature n'est autre que l'Esprit inconscient de lui-même, que le Non-Moi qu'est la Nature est finalement identique au Moi, que la Nature est la genèse de l'Esprit. Malgré les différences profondes qui existent entre les diverses philosophies romantiques, qu'il s'agisse de Fichte, de Schelling, de Hegel, mais aussi de Novalis, la même tendance fondamentale à identifier dans différentes perspectives, la Nature et l'Esprit reste constante. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 21, 4, p. 352.

« Schelling tente de réunir la nature et l'esprit en une unité plus fondamentale. La question philosophique de Schelling se formule de la manière suivante : « comment peut-on concevoir à la fois les représentations comme se dirigeant d'après les objets, et les objets comme se dirigeant d'après les représentations » ? (Schelling, *Ausgewählte Schriften, Band 1* [=AST], p.416, *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1800). Selon Schelling, ni la philosophie théorique, ni la philosophie pratique ne peuvent répondre à cette question. La réponse relève d'un « chaînon intermédiaire » qui se situe entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Ce chaînon intermédiaire doit permettre de penser une « action » unique qui se divise en une production de la nature objective et la volonté libre d'un sujet. Cette action originelle est « inconsciente » dans la production de la nature et « consciente » dans la volonté du sujet (*id.*). Il n'y a donc plus d'opposition véritable entre la nature et l'esprit. La nature constitue, selon Schelling, une étape de la réalisation de soi du sujet conscient. » Thierry Simonelli, *La production inconsciente chez Schelling* (<http://www.dogma.lu/txt/schelling1.htm>).

« la Nature est l'esprit visible, l'Esprit la nature invisible. » Schelling, II, 56 (cité par Xavier Tilliette, « L'absolu et la philosophie de Schelling », *Laval théologique et philosophique*, 1985, p. 210, qui commente ainsi : Schelling « comprend la Nature comme une activité, la Nature naturante, et l'esprit en exercice, s'objectivant dans ses produits »).

Nature et histoire

Dessein de la nature dans l'histoire

« Quel que soit le concept de la *liberté du vouloir* que l'homme puisse élaborer dans une intention métaphysique, les *manifestations* de ce vouloir, *telles qu'elles nous apparaissent*, les actions humaines, sont déterminées conformément aux lois universelles de la nature, aussi bien que n'importe quel autre événement de la nature. L'histoire, qui a pour tâche de relater ces faits tels qu'ils nous apparaissent, à quelque profondeur que puissent être cachées les causes, laisse cependant espérer, quand on considère *en gros* le jeu de la liberté du vouloir humain, que l'on puisse y découvrir un fonctionnement régulier, et cela de telle façon que ce qui saute aux yeux comme embrouillé et sans règle chez les sujets individuels pourra cependant être reconnu, au niveau de l'espèce entière, comme un déploiement continu, progressif, quoique lent, des dispositions originelles de cette espèce. Ainsi, les mariages, les naissances qui en résultent, les décès, parce que la libre volonté des hommes a une grande influence sur eux, semblent n'être soumis à aucune règle, d'après laquelle on pourrait déterminer d'avance leur nombre par le calcul; et pourtant, les tables que l'on dresse chaque année dans les grands pays prouvent qu'ils se produisent tout aussi bien selon des lois naturelles constantes que les phénomènes météorologiques [pourtant] si instables, que l'on ne peut déterminer à l'avance individuellement, mais qui, dans l'ensemble, ne manquent pas de maintenir la croissance des végétaux, le cours des fleuves, et de tout ce qui a été institué d'autre dans la nature selon un mouvement uniforme et ininterrompu. Les individus, et même des peuples entiers, ne pensent guère que, pendant qu'ils poursuivent leurs intentions privées, chacun selon ses goûts, et souvent contre les autres individus, ils suivent comme un fil directeur, sans s'en apercevoir, l'intention de la nature, qui leur est inconnue, et qui, même s'ils en avaient connaissance, leur importerait cependant peu. Vu que les hommes, dans leurs entreprises, ne se comportent pas seulement de manière instinctive, et qu'ils n'agissent pas non plus, dans l'ensemble comme des citoyens du monde raisonnables selon un plan concerté, vu cela donc, il ne paraît pas qu'une histoire conforme à un plan (comme c'est le cas chez les abeilles et les castors) soit possible pour eux. On ne peut se défendre d'une certaine irritation quand on voit leurs faits et gestes exposés sur la grande scène du monde, et qu'à côté de la sagesse qui apparaît de temps à autres chez des hommes isolés, dans l'ensemble, on ne trouve finalement qu'un tissu de folie, de vanité infantile, et souvent aussi de méchanceté et de soif de destruction puérides. Si bien qu'à la fin, on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si infatuée de ses attributs supérieurs. Le philosophe n'en sait pas plus, sinon que, comme il ne peut présumer un *dessein* raisonnable *propre* aux hommes et à la partie [qu'ils mènent], il a la possibilité d'essayer de découvrir un *dessein de la nature* dans le cours insensé des choses humaines; de telle façon que, de ces créatures qui agissent sans plan propre [ment humain], soit pourtant possible une histoire selon un plan déterminé de la nature. Nous voulons voir si nous réussissons à trouver un fil directeur pour une telle histoire, et nous laissons à la nature le soin de faire naître l'homme apte à la rédiger ensuite. C'est ainsi qu'elle fit naître un *Kepler*, qui assujettit d'une manière inespérée les trajectoires excentriques des planètes à des lois déterminées, et un *Newton*, qui expliqua ces lois à partir d'une cause universelle de la nature. » Kant, *Idée d'une histoire universelle*, Introduction

Nature et histoire, nature et convention

Sur la substitution, chez les Modernes, de l'opposition nature/histoire à l'opposition grecque nature/convention, et sur sa signification, voir Leo Strauss, *La Cité et l'homme*, Agora, 1987, p. 27.

C'est la même réalité considérée de deux points de vue différents

« Afin d'obtenir deux concepts purement logiques, et ainsi purement formels, de la nature et de l'histoire, grâce auxquels on peut viser non pas deux réalités différentes, mais la même réalité considérée de deux points de vue différents, j'ai moi-même cherché à formuler ainsi le problème

logique fondamental que constitue la classification des sciences à partir de leurs méthodes : la réalité devient nature quand nous l'envisageons sous l'aspect de l'universel, elle devient histoire quand nous l'envisageons sous l'aspect du particulier et de l'individuel ; et je tiens par conséquent à mettre en opposition le procédé généralisant de la science de la nature et le procédé individualisant de l'histoire. » Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, p. 88.

Nature et loi (*nomos*)

« À partir du V^e siècle avant J.-C., apparaît, notamment chez ceux qu'il est convenu d'appeler les sophistes, le sentiment nouveau d'une opposition entre la nature, qui vient de Dieu ou est en tout cas autonome, et la loi, qui est le fait de l'homme. Par « loi » (*nomos*), il faut ici entendre tout ce qui est de l'ordre de la convention et qui, non seulement s'ajoute à la nature, mais quelquefois la contredit et l'aliène. Cette opposition a été surtout utilisée, en un sens polémique, pour discerner ce qui, dans les institutions et les mœurs, dérive de la nature des choses et de l'homme, et ce qui n'a pour toute justification que d'être transmis par une tradition, dont la diversité même d'un pays et d'un temps à l'autre trahit le caractère artificiel et arbitraire. On connaît le personnage platonicien de Calliclès, qui, dans le *Gorgias* (483 ae), oppose ce qui est vrai et beau selon la nature, c'est-à-dire le déploiement spontané de la force vitale, et les multiples entraves que, sous le nom de « lois », la coalition des faibles a progressivement établies pour empêcher la juste domination des forts. Mais, ici encore, la notion de *physis* n'a de valeur que fonctionnelle et peut recevoir des contenus fort différents : dans l'*Antigone* de Sophocle, c'est une « nature » plus humaine, celle des affections fraternelles et de la piété privée, qui est opposée à l'arbitraire et à la cruauté des lois de la cité. À l'inverse, à mesure que le concept de nature se laïcise et qu'on en viendra à douter de la bonté ou de la toute-puissance de la nature, il se trouvera des philosophes – qui resteront, il est vrai, marginaux et généralement mal famés – pour exalter timidement la « culture » (*paideia*) qui, en créant une « seconde nature », prend la relève de la vraie nature, dont on est bien obligé de supposer qu'elle était pour le moins défaillante ou avare. Ce thème apparaît pour la première fois chez Démocrite (fragm. 33 Diels) ; il sera plus tard orchestré par Lucrèce. » Pierre Aubenque, art. « *Physis* » de l'*Encyclopædia universalis*.

Nature et liberté

Conflit entre nature et liberté

Kant, *Critique de la raison pure*, III^e antinomie (*thèse* : il est nécessaire d'admettre une « causalité par liberté » ; *antithèse* : « Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde suivant les lois de la nature. »).

Nature et métaphysique

Physique et métaphysique

La métaphysique est tout autant « physique » que la physique « métaphysique »

« la métaphysique est tout autant “physique” que la physique est “métaphysique” (« Ce qu'est et comment se détermine la *Physis* », in *Questions II*, Gallimard, pp. 182-183, 1968).

La nature et Dieu

Parenté entre la nature et le divin chez les Grecs

« Les diverses philosophies grecques peuvent bien avoir différemment délimité, vers le haut ou vers le bas, le champ d'action propre de la nature. Mais ce qui les caractérise toutes est le souci de ne pas établir de rupture entre la nature et ce qui la fonde ou la dépasse. La simplicité, la

spontanéité, l'immédiateté, qui caractérisent la nature, ont toujours paru aux Grecs des déterminations trop positives pour n'être pas liées également à l'image qu'ils se faisaient du divin. Cette rencontre du divin et de la nature, qui fait que la divinisation de la nature a pour contrepartie la naturalisation du divin, ne résistera pas aux dissociations des siècles suivants. Les religions monothéistes, en exaltant la toute-puissance d'un Dieu créateur, dévaloriseront d'autant une nature qui, de créatrice qu'elle était chez les Grecs, sera réduite au rang d'une réalité créée. À partir de Galilée, la science de la nature privera peu à peu celle-ci de la spontanéité et de la finalité que lui attribuaient les Grecs : pour la mécanique classique, la nature ne sera plus que le cadre indifférent et inerte, assimilable à l'étendue géométrique, des mouvements qui se produisent en son sein. » Pierre Aubenque, art. « Physis » de l'*Encyclopedia universalis*.

La nature, marque d'un Dieu perdu

« La nature est telle qu'elle marque partout un dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme. » Pascal, *Pensées*, fr. 441 Br.

Hegel cite ce fragment à la fin de *Foi et savoir*. – La nature hégélienne, note à ce propos B. Mabile, « n'est pas « l'esprit visible » dont Schelling parle dans les *Ideen*, elle est « un Dieu perdu (ein verlorener Gott) », elle est l'absence de Dieu (Gottlosigkeit). Dans ce miroir brisé, la philosophie de la nature ne peut plus trouver que des « traces de concept ». », Bernard Mabile, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.197.

La nature n'est pas autre chose que Dieu même.

« Qu'est-ce que la nature, sinon Dieu lui-même et la raison divine immanente au monde en sa totalité et en toutes ses parties ? » Sénèque, *De benef.*, IV, 7.

« Par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. » Descartes, *Méditations*, VI (Alquié, II, 491).

La croyance en un Dieu suprême auteur du monde vivifie l'étude de la nature, et est renforcée par elle.

« Cet argument [la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu] mérite d'être toujours nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison humaine commune. Il vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il en tire sa propre existence et qu'il y puise toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des desseins là où notre observation ne les aurait pas découverts par elle-même, et il étend notre connaissance de la nature grâce au fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est en dehors de la nature. Mais ces connaissances réagissent à leur tour sur leur cause, c'est-à-dire sur l'idée qui les inspire, et elles renforcent notre croyance en un suprême auteur du monde jusqu'à en faire une irrésistible conviction. » Kant, *Critique de la raison pure*, De l'impossibilité de la preuve physico-théologique, Pléiade, I, p. 1232-1233 (Ak., III, 415).

Nature et action

Métaphysique de la nature et problème de l'action

« C'est après avoir décidé sur la question de l'origine du pour-soi et de la nature du phénomène de monde que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance, en particulier celui de l'action. L'action, en effet, est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être du transcendant. Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa qualité, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le

problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l'acte dans le monde, une relation de l'être avec l'être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n'est ni l'extériorité pure, ni l'immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C'est donc à partir de là qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature. » Sartre, *L'Être et le néant*, Conclusion, p. 673.

La même action originelle est « inconsciente » dans la production de la nature et « consciente » dans la volonté du sujet

« Schelling tente de réunir la nature et l'esprit en une unité plus fondamentale. La question philosophique de Schelling se formule de la manière suivante : « comment peut-on concevoir à la fois les représentations comme se dirigeant d'après les objets, et les objets comme se dirigeant d'après les représentations » ? (Schelling, *Ausgewählte Schriften, Band 1* [=AST], p.416, *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1800). Selon Schelling, ni la philosophie théorique, ni la philosophie pratique ne peuvent répondre à cette question. La réponse relève d'un « chaînon intermédiaire » qui se situe entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Ce chaînon intermédiaire doit permettre de penser une « action » unique qui se divise en une production de la nature objective et la volonté libre d'un sujet. Cette action originelle est « inconsciente » dans la production de la nature et « consciente » dans la volonté du sujet (*id.*). Il n'y a donc plus d'opposition véritable entre la nature et l'esprit. La nature constitue, selon Schelling, une étape de la réalisation de soi du sujet conscient. » Thierry Simonelli, *La production inconsciente chez Schelling* (<http://www.dogma.lu/txt/schelling1.htm>).

« la Nature est l'esprit visible, l'Esprit la nature invisible. » Schelling, II, 56 (cité par Xavier Tilliette, « L'absolu et la philosophie de Schelling », *Laval théologique et philosophique*, 1985, p. 210, qui commente ainsi : Schelling « comprend la Nature comme une activité, la Nature naturante, et l'esprit en exercice, s'objectivant dans ses produits »).

Action naturelle

La nature agit par progrès

« La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. Le flux de la mer se fait ainsi, le soleil semble marcher ainsi. » Pascal, *Pensées*, fr. 355 Br. ; voir le commentaire de P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 18, 5.

Il n'y a pas d'action naturelle

La thèse de Malebranche, selon laquelle Dieu seul agit, est la conséquence de la thèse cartésienne selon laquelle l'étendue est la substance des corps : « Si on n'a que de l'étendue, c'est-à-dire que de la géométrie, il ne saurait y avoir d'efficace. Où le loger, en effet ? Ou alors il faut introduire des forces obscures, des choses incompréhensibles. Si vous n'avez que l'espace euclidien, que des figures et des mouvements, comment pouvez-vous avoir de l'énergie, donc de l'efficacité ? Il n'y a pas d'énergie intranaturelle, pas d'action naturelle. » A. Badiou, *Malebranche*, Fayard, 2013, p. 37.

L'action de la nature et l'œuvre de l'art

« L'art est distingué de la *nature*, comme le « faire » (*facere*) l'est de l' « agir » ou « causer » en général (*agere*) et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'*œuvre* (*opus*) du produit de la nature en tant qu'effet (*effectus*). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 43.

Finalité naturelle

L'idée de nature suppose la finalité interne

« Nous détruisons toute idée de nature en y faisant pénétrer la finalité du dehors, à partir de l'entendement d'un Être transcendant » Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature*.

Dessein de la nature dans l'histoire

« Quel que soit le concept de la *liberté du vouloir* que l'homme puisse élaborer dans une intention métaphysique, les *manifestations* de ce vouloir, *telles qu'elles nous apparaissent*, les actions humaines, sont déterminées conformément aux lois universelles de la nature, aussi bien que n'importe quel autre événement de la nature. L'histoire, qui a pour tâche de relater ces faits tels qu'ils nous apparaissent, à quelque profondeur que puissent être cachées les causes, laisse cependant espérer, quand on considère *en gros* le jeu de la liberté du vouloir humain, que l'on puisse y découvrir un fonctionnement régulier, et cela de telle façon que ce qui saute aux yeux comme embrouillé et sans règle chez les sujets individuels pourra cependant être reconnu, au niveau de l'espèce entière, comme un déploiement continu, progressif, quoique lent, des dispositions originelles de cette espèce. Ainsi, les mariages, les naissances qui en résultent, les décès, parce que la libre volonté des hommes a une grande influence sur eux, semblent n'être soumis à aucune règle, d'après laquelle on pourrait déterminer d'avance leur nombre par le calcul; et pourtant, les tables que l'on dresse chaque année dans les grands pays prouvent qu'ils se produisent tout aussi bien selon des lois naturelles constantes que les phénomènes météorologiques [pourtant] si instables, que l'on ne peut déterminer à l'avance individuellement, mais qui, dans l'ensemble, ne manquent pas de maintenir la croissance des végétaux, le cours des fleuves, et de tout ce qui a été institué d'autre dans la nature selon un mouvement uniforme et ininterrompu. Les individus, et même des peuples entiers, ne pensent guère que, pendant qu'ils poursuivent leurs intentions privées, chacun selon ses goûts, et souvent contre les autres individus, ils suivent comme un fil directeur, sans s'en apercevoir, l'intention de la nature, qui leur est inconnue, et qui, même s'ils en avaient connaissance, leur importerait cependant peu. Vu que les hommes, dans leurs entreprises, ne se comportent pas seulement de manière instinctive, et qu'ils n'agissent pas non plus, dans l'ensemble comme des citoyens du monde raisonnables selon un plan concerté, vu cela donc, il ne paraît pas qu'une histoire conforme à un plan (comme c'est le cas chez les abeilles et les castors) soit possible pour eux. On ne peut se défendre d'une certaine irritation quand on voit leurs faits et gestes exposés sur la grande scène du monde, et qu'à côté de la sagesse qui apparaît de temps à autres chez des hommes isolés, dans l'ensemble, on ne trouve finalement qu'un tissu de folie, de vanité infantile, et souvent aussi de méchanceté et de soif de destruction puériles. Si bien qu'à la fin, on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si infatuée de ses attributs supérieurs. Le philosophe n'en sait pas plus, sinon que, comme il ne peut présumer un *dessein* raisonnable *propre* aux hommes et à la partie [qu'ils mènent], il a la possibilité d'essayer de découvrir un *dessein de la nature* dans le cours insensé des choses humaines; de telle façon que, de ces créatures qui agissent sans plan propre [ment humain], soit pourtant possible une histoire selon un plan déterminé de la nature. Nous voulons voir si nous réussirons à trouver un fil directeur pour une telle histoire, et nous laissons à la nature le soin de faire naître l'homme apte à la rédiger ensuite. C'est ainsi qu'elle fit naître un *Kepler*, qui assujettit d'une manière inespérée les trajectoires excentriques des planètes à des lois déterminées, et un *Newton*, qui expliqua ces lois à partir d'une cause universelle de la nature. » Kant, *Idee d'une histoire universelle*, Introduction.

La nature et le problème de la naissance des choses

« *Physis* est donc d'abord le titre d'une question : D'où viennent les choses ? Comment naissent-elles et croissent-elles ? » Pierre Aubenque, *Encyclopedia Universalis*, article « Physis ».

« Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses naissent, sont nées ou naîtront en vertu soit de la nature, soit de la technique, soit du hasard. » Platon, *Lois*, X, 888 e.

Nature et religion

Le caractère religieux de l'idée de nature

Rosset, *L'anti-nature*, p. 32-35 : ce qu'il y a de religieux dans l'idée de nature, c'est qu'elle présuppose que le monde est « fait » (a des « principes ») ; cf. aussi Hume, *Dialogues sur la religion*

naturelle : le thème central de ces *Dialogues*, écrit Rosset (p. 39) « est que la plus profonde religiosité ne réside pas dans l'idée de Dieu, mais dans celle de nature ».

La nature, dans le sens métaphysique, implique une démarche superstitieuse.

« *Natura* n'est qu'un mot utilisé par Lucrèce pour désigner l'absence de toute cause, c'est-à-dire l'absence de « nature », dans le sens métaphysique qui, à la suite d'Aristote, a fini par être attribué au terme et à la notion : mot invoqué pour dire que rien n'a été créé, que tout ce qui existe est production hasardeuse, indépendante, non de tout précédent, mais de toute origine et de toute raison. La recherche d'une raison des choses constitue en définitive le domaine privilégié de la religion aux yeux de Lucrèce, puisque cette recherche implique le désir de s'élever au-dessus de l'observation purement matérielle des phénomènes (désir d'élévation qui s'exprime précisément dans le mot de *superstitio*). » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 42- 43.

Il faut purifier la nature des ses attributs divins.

« 109. *Gardons-nous.*

Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Comment devrait-il se développer ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment ferait-il pour croître et s'augmenter ? Nous savons à peu près ce qu'est la matière organisée : et ce que nous percevons d'indiciblement dérivé, de tardif, de rare, de hasardé, sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à en faire quelque chose d'essentiel, de général et d'éternel, comme font ceux qui appellent l'univers un organisme ? Voilà qui m'inspire le dégoût. Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'a certainement pas été construit en vue d'un but, en employant le mot « machine » nous lui faisons un bien trop grand honneur. Gardons-nous d'admettre pour certain, partout et d'une façon générale, quelque chose de défini comme le mouvement cyclique de nos constellations voisines : un regard jeté sur la voie lactée évoque déjà des doutes, fait croire qu'il y a peut-être là des mouvements beaucoup plus grossiers et plus contradictoires, et aussi des étoiles précipitées comme dans une chute en ligne droite, etc. L'ordre astral où nous vivons est une exception ; cet ordre, de même que la durée passable qui en est la condition, a de son côté rendu possible l'exception des exceptions : la formation de ce qui est organique. La condition générale du monde est, par contre, de toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse et quelles que soient nos humaines catégories esthétiques. Au jugement de notre raison les coups malheureux sont la règle générale, les exceptions ne sont pas le but secret et tout le mécanisme répète éternellement sa ritournelle qui jamais ne saurait mériter le nom de mélodie, — et finalement le mot « coup malheureux » lui-même comporte déjà une humanisation qui contient un blâme. Mais comment oserions-nous nous permettre de blâmer ou de louer l'univers ! Gardons-nous de lui reprocher de la dureté et de la déraison, ou bien le contraire. Il n'est ni parfait, ni beau, ni noble et ne veut devenir rien de tout cela, il ne tend absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est touché par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus d'instinct de conservation, et, d'une façon générale, pas d'instinct du tout ; il ignore aussi toutes les lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. Lorsque vous saurez qu'il n'y a point de fins, vous saurez aussi qu'il n'y a point de hasard : car ce n'est qu'à côté d'un monde de fins que le mot « hasard » a un sens. Gardons-nous de dire que la mort est opposée à la vie. La vie n'est qu'une variété de la mort et une variété très rare. — Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'y a pas de substances éternellement durables ; la matière est une erreur pareille à celle du dieu des Eléates. Mais quand serons-nous au bout de nos soins et de nos précautions ? Quand toutes ces ombres de Dieu ne nous troubleront-elles plus ? Quand aurons-nous entièrement dépouillé la nature de ses attributs divins ? Quand aurons-nous le droit, nous autres hommes, de nous rendre naturels, avec la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée ? » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109.

Nature et vie

« Chaque être naturel a en soi-même un principe de mouvement et de fixité » (Aristote, *Physique*, II), mais le principe du mouvement et du repos est simple chez les êtres inanimés, mais multiple chez les êtres animés (Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 8, 1224a23-24).

« Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Comment devrait-il se développer ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment ferait-il pour croître et s'augmenter ? Nous savons à peu près ce qu'est la matière organisée : et ce que nous percevons d'indiciblement dérivé, de tardif, de rare, de hasardé, sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à en faire quelque chose d'essentiel, de général et d'éternel, comme font ceux qui appellent l'univers un organisme ? Voilà qui m'inspire le dégoût. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109.

Temps et nature

« Je crois être en cette doctrine en plein accord avec Bergson, bien qu'il utilise le mot *temps* pour le fait fondamental que j'appelle *passage de la nature* » Whitehead, *Le concept de nature*, Vrin, 1998, p. 73.

Nature et langage

Parler de la nature

Devant les merveilles de la nature, toute langue perd sa force d'expression

« Le monde présent, soit qu'on l'envisage dans l'infinité de l'espace ou dans sa division illimitée, nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que même au seul point de vue des connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, devant tant de si grandes merveilles, toute langue perd sa force d'expression, tout nombre sa puissance de mesure et nos pensées mêmes toute délimitation, si bien que notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. » Kant, *Critique de la raison pure*, De l'impossibilité de la preuve physico-théologique, Pléiade, I, p. 1231 (Ak., III, 414).

Le langage de la nature

Le livre de la nature

« La nature est écrite en langage mathématique. » Galilée, *Il Saggiatore* (1623).

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, V, A (« La raison observante »), a (« L'observation de la nature »).

Voir le commentaire de B. Mabille, « Les trois dimensions d'une philosophie de la nature », dans Goddard (éd.), *La nature*, Vrin, 2002, p.198 sq., qui note que, dans cette section, « Hegel montre comment les efforts rationnels vont se heurter à une nature dans laquelle on ne peut lire comme dans un livre » (p. 198).

Les enseignements de la nature

« Il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. » Descartes, *Méditations*, VI (Alquié, II, 491).

La nature nous parle symboliquement

Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 42 : la nature nous parle symboliquement dans ses belles formes.

Le symbolisme de la nature

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
— Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Baudelaire, *Correspondances*.

Il faut retraduire l'homme dans la langue de la nature

Il faut « retraduire l'homme dans la langue de la nature (*den Menschen zurückübersetzen in die Natur*) » Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 230.

Nature et éthique

« Suivre la nature » : précepte fondamental de toutes les morales grecques.

« *Physis* est d'abord le titre d'une question : D'où viennent les choses ? Comment naissent-elles et croissent-elles ? En quel sens l'étant vient-il à l'être ? (...) Si l'on se demande d'où *viennent* les choses, c'est qu'elles sont en devenir ; mais l'idée de croissance, avec ses implications biologiques, suggère que ce devenir n'est pas quelconque, accidentel, provoqué de l'extérieur : il est spontané et en même temps réglé par une sorte de nécessité interne, qui manifeste le dynamisme profond et caché (...) inhérent à chaque chose comme à l'ensemble de l'univers organisé (*cosmos*) (...). À partir de là, la notion de *physis* se développera dans deux directions, l'une proprement philosophique, l'autre morale. La *physis* désignera, du premier point de vue, la nature profonde d'une chose, ce qui la constitue comme telle et, en même temps, la maintient une à travers ses variations, autrement dit son essence ou sa substance. D'un autre point de vue, la *physis* sera pour chaque être la limite de son devenir, limite qui ne peut être dépassée ou transgressée sans grave dommage pour l'intégrité et même l'identité de l'être considéré : hors de la *physis*, il n'y a que monstruosité dans l'ordre biologique, démesure et à tout le moins artifice dans l'ordre humain. La *physis* n'apparaît plus alors comme un fait universel (puisque'il y a dans le monde des faits qui contreviennent à la *physis*), mais comme une *norme* universelle, qui essaie partout de se réaliser sans y toujours parvenir, et à laquelle tout être conscient doit faire effort pour se conformer. « Suivre la *physis* » sera dès lors le précepte fondamental de toutes les morales grecques sans exception, même si elles divergent sur le contenu qu'il convient de donner à cette exigence. » Pierre Aubenque, art. « *Physis* » de l'*Encyclopedia universalis*.

Voir aussi Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, ch. 2 (« Justification and the Appeal to Nature »), qui examine le sens du recours à la nature dans le domaine éthique, recours qui tient une place importante dans la pensée hellénistique, mais aussi (bien que dans une moindre mesure), chez Aristote.

Faut-il vivre en conformité avec la nature ?

« Vous voulez vivre en conformité avec la nature ? Ô nobles stoïciens, quelle duperie dans les mots ! Imaginez-vous un être qui soit comme est la nature, prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans intentions ni égards, sans pitié ni justice, fécond et stérile et incertain à la fois ! » Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 9.

La nature élève l'âme

Voir Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 15, 2, qui donne quelques références (Aristote, Cicéron, Sénèque, Simplicius).

Prendre un intérêt immédiat à la beauté de la nature, signe d'une âme qui est bonne

« Celui qui, dans la solitude (et sans l'intention de communiquer à d'autres ses observations), contemple la belle forme d'une fleur sauvage, d'un oiseau, d'un insecte, etc., afin de les admirer, de les aimer [...], celui-là prend un intérêt immédiat à la beauté de la nature. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 42.

Un tel intérêt immédiat est toujours le signe d'une âme qui est bonne : « prendre un intérêt immédiat à la beauté de la nature [...] est toujours le signe d'une âme qui est bonne. » (*Ibid.*).

La nature n'enseigne rien : elle n'est le fondement ni de la morale, ni de l'art.

« La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du dix-huitième siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque. Si toutefois nous consentons à en référer simplement au fait visible; à l'expérience de tous les âges et à la Gazette des Tribunaux, nous verrons que la nature n'enseigne rien, ou presque rien, c'est-à-dire qu'elle contraint l'homme à dormir, à boire, à manger, et à se garantir, tant bien que mal, contre les hostilités de l'atmosphère. C'est elle aussi qui pousse l'homme à tuer son semblable, à le manger, à le séquestrer, à le torturer; car, sitôt que nous sortons de l'ordre des nécessités et des besoins pour entrer dans celui du luxe et des plaisirs, nous voyons que la nature ne peut conseiller que le crime. C'est cette infailible nature qui a créé le parricide et l'anthropophagie, et mille autres abominations que la pudeur et la délicatesse nous empêchent de nommer. C'est la philosophie (je parle de la bonne), c'est la religion qui nous ordonne de nourrir des parents pauvres et infirmes. La nature (qui n'est pas autre chose que la voix de notre intérêt) nous commande de les assommer. Passez en revue, analysez tout ce qui est naturel, toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux. Tout ce qui est beau et noble est le résultat de la raison et du calcul. Le crime, dont l'animal humain a puisé le goût dans le ventre de sa mère, est originellement naturel. La vertu, au contraire, est artificielle, surnaturelle, puisqu'il a fallu, dans tous les temps et chez toutes les nations, des dieux et des prophètes pour l'enseigner à l'humanité animalisée, et que l'homme, seul, eût été impuissant à la découvrir. Le mal se fait sans effort, naturellement, par fatalité; le bien est toujours le produit d'un art. Tout ce que je dis de la nature comme mauvaise conseillère en matière de morale, et de la raison comme véritable rédemptrice et réformatrice, peut être transporté dans l'ordre du beau. » Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, « Éloge du maquillage » (1960), Pléiade, p. 715.

Tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité

« Il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. » Descartes, *Méditations*, VI (Alquié, II, 491).

Art et nature

Distinction

Art et nature ne diffèrent que par la cause efficiente

« Un autre préjugé (...) qui s'est établi dans les esprits, c'est de regarder l'art comme une sorte d'appendice de la nature, d'après cette supposition que tout ce qu'il peut faire, c'est d'achever il est vrai la nature, mais la nature commencée, ou de l'amender quand elle tend au pire, ou enfin de la débarrasser des obstacles ; et point du tout de la changer tout à fait, de la transformer et de l'ébranler jusque dans ses fondements : ce qui a rendu, avant le temps, les affaires humaines tout à fait désespérées. Les hommes auraient dû, au contraire, se pénétrer profondément de ce principe, que les choses artificielles ne diffèrent pas des naturelles par la forme ou par l'essence, mais seulement par la cause efficiente : car l'homme n'a aucun autre pouvoir sur la nature que celui que peut lui donner le mouvement ; et tout ce qu'il peut faire, c'est d'approcher ou d'éloigner les uns des autres les corps naturels. Quand cet éloignement et ce rapprochement sont possibles, en joignant, comme le disent les scolastiques, les actifs aux passifs, il peut tout ; hors de là il ne peut rien. Et lorsque les choses sont disposées pour produire un certain effet, que cela se fasse par l'homme ou sans l'homme, peu importe. » Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, II, 2, dans *Œuvres de Bacon*, Paris, Charpentier, 1852, première série, p. 158-159.

Clément Rosset, qui cite ce passage dans *L'anti-nature* (p. 63), en conclut que pour Bacon, la « nature » (au sens où on en fait une réalité d'essence distincte de l'artifice) n'existe pas (p. 64), et que Bacon se donne pour objet d'étude « un monde sans nature : le monde dénaturé que décrivent, à la même époque, Shakespeare, Cervantès, bientôt les grands classiques du XVII^e siècle français, et qui trouvera, d'autre part, son analyse philosophique dans les œuvres de Hobbes, Baltasar Gracian, Pascal. » (p. 65).

On ne devrait appeler art que la production par liberté

« L'art se distingue de la nature comme le faire (*facere*) se distingue de l'agir ou de l'effectuer en général (*agere*), et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'œuvre (*opus*) du produit de la nature en tant qu'effet (*effectus*). En droit, on ne devrait appeler art que la production par liberté, c'est-à-dire par un arbitre qui place la raison au fondement de ses actions. Car, bien qu'on se plaise à désigner comme une œuvre d'art le produit des abeilles (les gâteaux de cire édifiés avec régularité), cela ne s'entend toutefois que par analogie avec l'art ; dès que l'on songe en effet que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion rationnelle qui leur serait propre, on convient aussitôt qu'il s'agit là d'un produit de leur nature (de l'instinct), et c'est uniquement à leur créateur qu'on l'attribue en tant qu'art. Quand, fouillant un marécage, on découvre, comme c'est arrivé parfois, un morceau de bois taillé, on ne dit pas que c'est un produit de la nature, mais de l'art ; sa cause productrice a pensé à une fin, à laquelle ce morceau de bois est redevable de sa forme. Au demeurant aperçoit-on sans doute aussi de l'art en toute chose qui est constituée de telle façon qu'une représentation de ce qu'elle est a dû nécessairement, dans sa cause, précéder son effectivité (comme c'est le cas même chez les abeilles), sans que pour autant cette cause ait été en mesure de précisément penser l'effet ; reste que, quand on désigne une chose comme constituant absolument une œuvre d'art, pour la différencier d'un effet produit

par la nature, c'est toujours une œuvre de l'homme qu'on entend par là. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 43.

La distinction entre machines naturelles et machines artificielles est seulement une différence de grandeur

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits. C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas : ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tache de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles. » Descartes, *Principes*, IV, § 203.

Cf. P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 11, 3, p. 174.

Les machines naturelles sont composées d'une infinité d'organes : c'est ce qui les distingue des machines artificielles

« C'est la nature tout entière qui est, dirais-je, une œuvre d'art de Dieu, et à ce point que chaque machine naturelle (c'est là la *différence* véritable mais rarement remarquée *entre la nature et l'art*) est composée d'une infinité d'organes et exige par conséquent que la sagesse et la puissance de celui qui l'a créée et qui la gouverne soit infinie. » Leibniz, *De la nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions* (1698), § 2, dans *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, p. 94.

Finalité naturelle et finalité technique

« L'art exécute ce que la nature est impuissante à effectuer, ou bien l'imite. Si donc les choses artificielles sont produites en vue de quelque fin, les choses de la nature le sont également, c'est évident » Aristote, *Physique*, II, 8, 199 a 15-18.

« Il est absurde de penser qu'il n'y a pas de génération déterminée téléologiquement, si l'on ne voit pas le moteur délibérer. Voyez l'art il ne délibère pas ; et, certes, si l'art de construire des vaisseaux était dans le bois, il agirait comme la nature ; si donc la détermination téléologique est dans l'art, elle est aussi dans la nature. Le meilleur exemple est celui de l'homme qui se guérit lui-même ; la nature lui ressemble. Il est donc clair que la nature est cause, et cause finale. » Aristote, *Physique*, II, 8, 199 b 26-33.

La nature crée des formes, mais les formes créées par l'art sont inédites

« La nature elle aussi crée des formes, elle imprime dans les objets dont elle est faite et aux forces dont elle les anime des figures et des symétries, si bien que l'on s'est complu quelquefois à voir en elle l'œuvre d'un Dieu artiste, d'un Hermès caché, inventeur des combinaisons. Les ondes les plus ténues et les plus rapides ont une forme. La vie organique dessine des spires, des orbes, des méandres, des étoiles. Si je veux l'étudier, c'est par la forme et par le nombre que je la saisis. Mais du jour où ces figures interviennent dans l'espace de l'art et dans ses matières propres, elles acquièrent une valeur nouvelle, elles engendrent des systèmes complètement inédits. » Focillon, *La vie des formes*, PUF, 1955, p. 9-10

La nature est radicalement impuissante à produire certaines œuvres de l'art

« (...) La nature fait bien des choses, dont quelques-unes de fort belles. Non toutes. Elle est un créateur assez inégal, qui est incomparable dans ses bons jours. Elle nous présente alors quelques animaux heureusement construits ; elle expose, au Salon des saisons successives, des arbres remarquables, des fleurs charmantes, et nous compose, de temps à autre, des décors somptueux ou sublimes pour théâtre de nos actions ou pour merveilleuses sphères de nos pensées. Mais, si féconde et même si prodigue qu'elle soit, cette Nature génératrice n'a pas tout inventé. Elle nous a laissé quelque domaine, quelque occasion de créations ; et nous avons produit au jour, de notre côté, certaines œuvres qu'elle ignore ; et même qu'elle est radicalement impuissante à produire. » Valéry, *Œuvres II, Pièces sur l'art* (1934), « Petit discours aux peintres graveurs » (1933), Pléiade, p. 1299.

L'expérience artistique du monde : intuition de la nature ou dénaturation du monde ?

Voir les choses pour la première fois

« L'espace d'un éclair, nous voyons un chien, un fiacre, une maison, *pour la première fois*. Tout ce qu'ils présentent de spécial, de fou, de ridicule, de beau, nous accable. Immédiatement après, l'habitude frotte cette image puissante avec sa gomme. Nous caressons le chien, nous arrêtons le fiacre, nous habitons la maison. Nous ne les voyons plus. Voilà le rôle de la poésie. Elle dévoile, dans toute la force du terme. Elle montre nues, sous une lumière qui secoue la torpeur, les choses surprenantes qui nous environnent et que nos sens enregistraient machinalement. » J. Cocteau, « Le secret professionnel », dans *Poésie critique*, Paris, 1945, p. 61.

Clément Rosset interprète cet « effet poétique de désapprentissage » (*L'anti-nature*, p. 47) comme une expérience qui nous affranchit de toute référence à une « nature » (celle-ci n'étant que la projection dans un passé mythique du résultat de nos habitudes – *Ibid.*, p. 26-29), et non comme un accès à l'essence ou à la nature des choses (p. 47-48)

Saisir la nature à son origine

« Nous percevons des choses, nous nous entendons sur elles, nous sommes ancrés en elles et c'est sur ce socle de « nature » que nous construisons des sciences. C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine, tandis que les photographies des mêmes paysages suggèrent les travaux des hommes, leurs commodités, leur présence imminente. Cézanne n'a jamais voulu « peindre comme une brute », mais remettre l'intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu'elles sont destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences « qui sont sorties d'elle ». » Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, « Le doute de Cézanne » (1945), Gallimard, p. 18-19.

"Le monde et la raison ne font pas problème, disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque solution. Il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde." Elle est « volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire d l'état naissant », Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. XVI.

Pierre Hadot y voit une allusion à Gabriel Marcel : "En opposant problème et mystère, Merleau-Ponty fait probablement allusion à l'intéressante distinction faite par Gabriel Marcel. Pour ce dernier, un problème se rapporte à quelque chose qui est extérieur à nous. On peut le résoudre, plus ou moins facilement, mais il disparaît lorsque sa solution a été trouvée : "Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être pas tout entier devant moi." [Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 145 ; voir aussi p. 169 et 249] Il ne peut donc être ni résolu ni expliqué : je suis impliqué en lui, je ne peux que l'éprouver. La déclaration de Merleau-Ponty élimine définitivement la notion de secret de la nature, conçu

comme une sorte d'énigme policière qu'il suffirait de dénouer pour que le problème soit résolu et la curiosité satisfaite." Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, 23, 4, p. 397-398.

L'expérience esthétique est une expérience de « dénaturation »

« Le monde poétique est essentiellement un monde dénaturé – dénaturé non pas au sens courant du terme (c'est-à-dire privé, à la suite d'une dégradation, des caractères qui lui étaient propres), mais dénaturé en ce sens qu'il a été, avec la disparition de l'idée de nature, débarrassé d'un certain nombre de caractères qui n'avaient jamais été les siens. » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 51.

Identité de l'art et de la nature

« Nos œuvres et leurs moyens ne diffèrent pas de ceux de la nature. » Paul Claudel, *Art poétique*, p. 52.

La nature artiste

La nature poète

« Ce que nous appelons Nature est un poème dont la merveilleuse et mystérieuse écriture reste pour nous indéchiffrable. Mais si l'on pouvait résoudre l'énigme, on y découvrirait l'Odyssée de l'esprit qui, victime d'une remarquable illusion, se fuit, tout en se cherchant, car il n'apparaît à travers le monde que comme le sens à travers les mots. » Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans Schelling, *Essais*, trad. Jankélévitch, 1946, p. 175 ; cf. aussi *Philosophie der Kunst*, dans *Werke*, Francfort, 1985, t. 2, p. 459 : « La nature est le premier poème de l'imagination divine », et t. 1, p. 696 : « Ce que nous nommons nature est un poème, qui se tient caché dans une merveilleuse écriture chiffrée. » [textes cités par P. Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 449, note 21]

Voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, 17, 1 (« La nature poète »), qui donne de nombreuses références : « Depuis la plus haute Antiquité, on a considéré que le poète était le véritable interprète de la nature, qu'il en connaissait les secrets, dans la mesure, précisément, où l'on se représentait que la nature agit comme un poète et que ce que produit la nature est un poème. ».

La nature est art

« Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vérité ? C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me convient pas : on m'appelle nature et je suis tout art. » Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Nature ».

La nature, art divin

Le principe des choses n'est pas la « nature » aveugle et spontanée des physiciens, mais l'âme : Platon, *Lois*, X, 889-896. À cette « nature » des physiciens, que le Livre X des *Lois* oppose à l'âme, le *Sophiste* substitue une nature pensée comme art divin : « Je poserai que les œuvres dites de nature sont l'œuvre d'un art divin, et celle que les hommes composent avec elles, œuvres d'un art humain. » (*Sophiste*, 265 e). P. Hadot en conclut l'impossibilité d'une science de la nature : « Si, pour Platon, la *physis* est un art divin, il ne pourra jamais y avoir de véritable science pour une double raison. D'une part, les processus naturels sont le résultat d'opérations qui ne sont connues que des dieux, d'autre part ces processus sont en perpétuelle transformation : il sont de l'ordre de l'événement, du devenir, et ils ne sont pas éternels comme l'idée de Justice ou de Vérité. » P. Hadot, *Le voile d'Isis*, p. 46.

La nature, feu artiste

La nature, selon les stoïciens, est un « feu artiste qui procède systématiquement et méthodiquement pour engendrer toutes choses. » Diogène Laërce, VII, 156.

La nature confère à ses créations la valeur absolue d'une grande œuvre d'art.

« Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté ; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des

espèces végétales et animales ; à chacune elle confère la valeur absolue d'une grande œuvre d'art » Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 25.

Dialogue de l'art avec la nature

« Le dialogue avec la nature reste pour l'artiste condition *sine qua non*. L'artiste est homme ; il est lui-même nature, morceau de la nature dans l'aire de la nature [...], créature sur terre et créature dans l'univers : créature sur un astre parmi les astres. » Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, p. 43-45.

Réduction de l'art à la nature

Tout ce qui est artificiel est naturel

« Il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Car par exemple lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. » Descartes, *Principes*, IV, 203.

L'art, cas particulier de la nature

« Les structures naturelles constituent le départ et la référence ultime de toute beauté imaginable, encore que la beauté soit appréciation humaine. Mais comme l'homme appartient lui-même à la nature, le cercle se referme aisément et le sentiment que l'homme éprouve de la beauté ne fait que réfléchir sa condition d'être vivant et de partie intégrante de l'univers. Il ne suit pas que la nature soit le modèle de l'art, mais plutôt que l'art constitue un cas particulier de la nature, celui qui advient quand la démarche esthétique passe par l'instance supplémentaire du dessein et de l'exécution. » Caillois, *Esthétique généralisée*, Gallimard, 1962, p. 8.

La nature, modèle de l'art ; l'art, imitation de la nature

« Il ne s'agit pas d'imiter la nature, mais de travailler comme elle. » Picasso, cité par F. Gilot, *Vivre avec Picasso*, p. 69.

L'art de Cézanne : peindre la nature à son origine

« Nous percevons des choses, nous nous entendons sur elles, nous sommes ancrés en elles et c'est sur ce socle de « nature » que nous construisons des sciences. C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine, tandis que les photographies des mêmes paysages suggèrent les travaux des hommes, leurs commodités, leur présence imminente. Cézanne n'a jamais voulu « peindre comme une brute », mais remettre l'intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu'elles sont destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences « qui sont sorties d'elle ». » Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, « Le doute de Cézanne » (1945), Gallimard, p. 18-19.

L'art de Rodin : obéir à la nature

« En tout, j'obéis à la Nature et jamais je ne prétends lui commander. Ma seule ambition est de lui être servilement fidèle. » Rodin, *L'art. Entretiens avec Paul Gsell* (1911), Grasset, 1999, p. 40-41.

L'art, modèle pour penser la nature

C'est l'étude du beau artistique qui permet de comprendre la beauté de la nature

« Pour comprendre comment le sentiment du beau comporte lui-même des degrés, il faudrait le soumettre à une minutieuse analyse. Peut-être la peine qu'on éprouve à le définir tient-elle surtout à ce que l'on considère les beautés de la nature comme antérieures à celles de l'art : les procédés de l'art ne sont plus alors que des moyens par lesquels l'artiste exprime le beau, et l'essence du beau demeure mystérieuse. Mais on pourrait se demander si la nature est belle autrement que par la rencontre heureuse de certains procédés de notre art, et si, en un certain sens, l'art ne

précéderait pas la nature. Sans même aller aussi loin, il semble plus conforme aux règles d'une saine méthode d'étudier d'abord le beau dans les œuvres où il a été produit par un effort conscient, et de descendre ensuite par transitions insensibles de l'art à la nature, qui est artiste à sa manière. » Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. 1, uqac, p. 16.

Rivalité et hiérarchie

Art et nature sont en rivalité

« Chaque fois que l'art languit, on le renvoie à la nature, comme on mène un malade aux eaux. La nature, hélas! n'y peut mais : il y a quiproquo. Je consens qu'il soit bon parfois que l'art se remette au vert et, s'il pâlit d'épuisement, qu'il quête dans les champs, dans la vie, quelque regain de vigueur. Mais les Grecs nos maîtres savaient bien qu'Aphrodite ne naît point d'une fécondité naturelle. La beauté ne sera jamais une production naturelle ; elle ne s'obtient que par une artificielle contrainte. Art et nature sont en rivalité sur terre. » Gide, *Nouveaux prétextes* (1911), Mercure de France, 1951, p. 15.

Supériorité de l'ordre naturel sur les réglementations artificielles

Physiocrates : « Quesnay a vraisemblablement emprunté à Malebranche l'idée qu'il existe un ordre naturel, de valeur supérieure à toutes les réglementations artificielles » (Schuhl, *Machinisme et philosophie*, p.55). Libéralisme des physiocrates (« laissez faire, laissez passer »), leur foi en une nature créatrice. Primat de l'agriculture sur l'industrie.

Supériorité du plaisir pris à la contemplation de la nature

« La nature a si bien organisé les êtres qu'elle nous procure, à les contempler, d'inexprimables jouissances, pour peu qu'on sache remonter aux causes et qu'on soit réellement philosophe. Quelle contradiction et quelle folie ne serait-ce donc pas de se complaire à regarder de simples copies de ces êtres, en admirant l'art ingénieux qui les produit, en peinture ou en sculpture, et de ne point se passionner encore plus vivement pour la réalité de ces êtres que crée la nature, et dont il nous est donné de pouvoir comprendre le but ! » Aristote, *Parties des animaux*, I, 5, 645b. Voir le commentaire de Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 133-134.