

Prépas commerciales

ECG

Épreuve de
culture générale

2023

Le monde

- Un cours complet et précis
- Des textes commentés
- Des dissertations entièrement rédigées
- Un glossaire

Alexandre Abensour
Nicolas Tenailon



I. Le cosmos grec

A. Définitions : le monde, la nature

Qu'entendre par « le monde » ? Le terme évoque l'idée de totalité, et, de ce point de vue, excède la « nature », si on la conçoit avant tout comme « nature vivante », ce qui correspond au premier sens du grec *phusis* (de *phuein*, pousser, croître). Dans les textes grecs, la distinction n'est cependant pas si claire, car le terme *phusis* peut aussi avoir un sens englobant, et désigner, bien au-delà des êtres vivants, la structure générale de tous les êtres (ou « étants », si l'on respecte le participe présent du grec *ontá*). C'est même un des indices de la réflexion philosophique : généraliser le concept de nature, au sens où finalement il engloberait toutes choses. Mais il existe en grec des termes qui désignent plus précisément l'idée de totalité, ou de « globalité ». Le plus célèbre est bien sûr le *kosmos*, qui a une connotation « esthétique ». En effet, le terme désigne à l'origine la beauté de certaines parties du corps, par exemple de la crinière des chevaux. À travers les siècles, nous avons gardé dans notre vocabulaire ce terme pour désigner l'univers (la cosmologie est toujours le nom d'une science), mais nous avons perdu cette nuance qui relie le regard sur le ciel à sa beauté. Le tout cosmique grec est « harmonieux », ou plutôt : on utilise volontiers ce terme quand on veut souligner que le tout n'est pas seulement une étendue quantitative, mais qu'il a aussi une forme et des qualités spécifiques qui rendent sa contemplation plaisante et philosophiquement pertinente (elle élève l'âme). Le *kosmos* a, dès Homère, aussi, le double sens d'ornement et d'ordre. Mais, selon le témoignage d'Aétius (1^{er} siècle av. J.-C.) ce n'est qu'avec la philosophie pythagoricienne, au VI^e siècle, qu'il prendra le sens d'ordre du monde, de « tout ordonné et harmonieux » : « C'est

Pythagore le premier qui a donné le nom de cosmos à l'enveloppe de l'univers, en raison de l'organisation qui s'y voit ». Là encore, le terme de cosmos peut être détaché de sa source « esthétique ». Par exemple, il est utilisé par Épicure pour qualifier l'infinité des mondes, qui ne doivent leur ordre qu'au hasard. Chez Platon, Aristote ou les stoïciens, le cosmos est parfait parce qu'il est *un*. Épicure a donc besoin d'un terme spécifique pour désigner l'univers infini, opposé aux mondes : c'est « le tout », *to pán*, terme volontairement neutre, qui se détache de toutes les références à la perfection, la beauté, l'harmonie, puisque le monde est le produit du jeu du hasard et de la nécessité.

Revenons cependant à notre remarque préliminaire : que signifie l'idée que le monde est avant tout la « totalité naturelle » ? Si l'on part du sens premier de nature comme croissance et vie, nous trouvons souvent une extension de l'idée de vie à la totalité du monde : soit directement par l'idée d'âme du monde, soit parce qu'à l'intérieur du monde, tout est vivant, même les astres... Mais on peut distinguer nature et monde selon une autre approche. Ainsi, à l'exception notable des sophistes, la nature est l'absolu, un véritable « englobant » car il n'existe pas d'instance supérieure à partir de laquelle il se définirait. Dans la doctrine stoïcienne, Dieu est dans le monde (immanence) et pour les épicuriens, les dieux habitent dans les espaces interstellaires. Le dieu de Platon ou d'Aristote n'est pas au-delà, il est ce qu'il y a de plus achevé dans la nature. S'il existe bien une « transcendance » chez ces deux penseurs, elle est définie par rapport au *monde*, c'est-à-dire à l'univers visible, non à la *nature* comme totalité : en ce cas, le mot *kosmos* singularise cette forme visible, *to pán* étant conservé pour insister sur la totalité, et *phúsis* sur la dimension productrice, vivante du « monde » ainsi entendu.

Au-delà des questions de vocabulaire, il faut insister sur le fait que la réflexion grecque sur le monde se fait dans un contexte philosophique où la physique n'existe pas comme branche des sciences positives, mais comme partie de la philosophie (l'astronomie antique, parce qu'elle est mathématisée, a plus d'autonomie par rapport au discours philosophique). Si la physique est la science du tout, et donc du monde par excellence, c'est parce qu'elle est adossée à une réflexion philosophique sur le sens même de cette totalité qui nous enveloppe. Deux grandes questions dominent. Épistémologiquement : comment peut-on « penser » le monde, avec quels concepts peut-on s'élever à une vision générale de l'étant ? Moralement, quelles sont les conséquences à déduire de la place ainsi dégagée de l'homme dans le monde ? Ces questions, on le voit, sont encore les nôtres. Mais pour qu'elles s'élaborent, il a fallu qu'un discours théorique naisse face aux représentations mythiques du cosmos.

B. Mythologies et physiologies

Le monde du mythe

Dès ses origines, construire une représentation du monde, pour la pensée grecque, c'est avant tout réfléchir sur l'organisation de mondes au pluriel. On s'attache en effet peut-être trop aux points de départ qui font surgir « le » monde. Le texte grec qui joue pour l'origine du monde le rôle de la création dans la Genèse biblique est celui d'Hésiode (fin VIII^e-début VII^e siècle), qui, dans sa *Théogonie* fait surgir les êtres primordiaux, à partir d'un « chaos » initial : « En vérité, aux tout premiers temps, naquit Chaos, l'Abîme-Béant, et ensuite Gaia la Terre aux larges flancs

– universel séjour à jamais stable des immortels maîtres des cimes de l'Olympe neigeux – les étendues brumeuses du Tartare, au fin fond du sol aux larges routes, et Éros, celui qui est le plus beau d'entre les dieux immortels [...] » (v. 116-120). Comment interpréter ce chaos primitif ? Peut-on en faire un équivalent du vide dans lequel toutes les réalités vont prendre peu à peu leur place ? Mais la notion de « vide » paraît justement bien trop précise et conceptuelle pour rendre compte de la dimension mythique du texte. Ce qui intéresse Hésiode c'est avant tout une opposition, celle entre le désordre et l'ordre représenté par la stabilité de la terre. Il ne faut pas chercher une conceptualisation dans ce qui est avant tout une représentation de l'origine des dieux. De même, le texte de la *Genèse* ne présente pas une théorie du monde : dans le récit de la création par Yahvé, ce qui importe c'est la série de séparations qui vont se produire entre les grandes instances naturelles : ciel/terre, lumière/ténèbres, ciel d'en haut/ciel d'en bas, etc. D'autre part, si c'est le monde qui naît ainsi en se construisant, il n'est pas sûr que le mythe ait tant pour fonction de construire une totalité, que de fournir l'image d'une organisation hiérarchisée entre le monde des dieux et celui des hommes. Ce monde humain peut se penser de deux manières. Comme monde « géographique », et comme signification anthropologique.

Voici comment Jean-Pierre Vernant résume la vision de l'espace naturel des deux grands « mythologues » des Grecs, Homère et Hésiode : « Dans [leur] conception, la terre est un disque à peu près plat entouré par un fleuve circulaire, Océan, sans origine et sans fin parce qu'il se jette en lui-même. On retrouve là un thème qui apparaît déjà chez les Babyloniens, dans ces grands États fluviaux où la terre cultivée a été péniblement gagnée sur les eaux, grâce à un système de digues et de canalisations. Aussi la genèse et la

mise en ordre du monde sont-elles conçues comme un assèchement de la terre, émergeant peu à peu des eaux qui l'entourent. Au-dessus de l'Océan, s'élève le ciel d'airain. S'il est dit d'airain, c'est pour exprimer son inaltérable solidité ; domaine des dieux, le ciel est indestructible. Au-dessous de la terre, qu'y a-t-il ? Pour le Grec archaïque, la terre est d'abord ce sur quoi on peut marcher en toute sécurité, une « assise solide et sûre », qui ne risque pas de tomber. Aussi imagine-t-on sous elle des racines qui garantissent sa stabilité. Où vont ces racines ? On ne sait pas exactement. Elles s'enfoncent, dira Xénophane, à l'infini, sans limite » (« Géométrie et astronomie dans la première cosmologie grecque »).

Ce monde où vivent les hommes permet de déployer une logique propre à ce qu'on pourrait appeler « l'univers » humain. C'est surtout dans l'*Odyssee* d'Homère (même période qu'Hésiode) que l'on voit le héros affrontant le partage de l'univers entre différents mondes. Certes, traditionnellement la victoire des dieux olympiens a conduit à une répartition entre trois grands domaines gouvernés par trois frères : le ciel pour Zeus, la mer pour Poséidon, les Enfers pour Hadès, la terre restant domaine commun. Mais, à l'intérieur de ce monde ainsi réparti, les hommes doivent trouver leur place, non seulement par rapport aux dieux, mais à toutes les créatures qui peuplent la terre. Le « monde humain » est géographique, certes, mais surtout anthropologique : celui des êtres « mangeurs de pain », vivant en communauté, craignant les dieux, faisant des sacrifices, respectant les lois, dont celle de l'hospitalité. Le cyclope Polyphème n'est pas seulement différent physiquement, il est d'un autre monde, où l'on vit solitaire, où l'on se nourrit exclusivement de produits laitiers, et où l'on méprise toutes lois divines et humaines.