

SIGNIFICATION DE LA NATURE LE RÉCONFORT

Marcel Conche
Treffort-Cuisiat, France

En 1956 – il y a trente-huit ans! –, je présentais, au Congrès des Sociétés de philosophie de langue française de Toulouse, une communication intitulée «La souffrance comme mal absolu»¹. Certains des collègues et amis ici présents aujourd'hui, et qui m'avaient écouté, s'en souviennent. J'entendais par mal «absolu» un mal tel qu'en aucun cas il n'est compatible avec l'existence du Dieu tout-puissant et bon de la tradition monothéiste. Je voyais un tel mal dans la souffrance des enfants martyrisés, que ce soit par la nature ou par les hommes. D'un côté, le Dieu bon, de l'autre Auschwitz, Hiroshima, qui sont pour moi ce qu'était pour Voltaire le tremblement de terre de Lisbonne. A l'époque de ma vie dont je parle, le problème de Dieu se posait encore pour moi, même si le temps où j'avais vécu un athéisme inquiet était déjà passé. Dans les années suivantes, la pensée de Dieu alla en se dissolvant et se dissipant. «Dieu» ne fut plus qu'un mot vide. Dieu? «Il n'y a rien de tel», dit Nietzsche². Je me convainquis que la notion du Dieu transcendant, qui, du reste, s'était introduite dans la culture occidentale par une voie qui ne devait rien à la philosophie, que cette notion, dis-je, n'avait rien à voir avec la philosophie³. Dès lors, je m'efforçai de libérer mon esprit et ma vision du monde de ce qu'ils devaient à mon éducation chrétienne et catholique. Dans cette mesure même, je pus à nouveau vivre dans un monde où il y a tant de maux sans ce sentiment d'absurde qui, auparavant, me taraudait et mortifiait ma vie. Pour trouver la sérénité et le bonheur, que j'ai effectivement eus au cours de ma vie, j'ai dû me libérer de mon être judéo-chrétien, me refaire une personnalité intellectuelle et morale par un retour à la nature – et à la raison – c'est-à-dire aux Grecs. «Le moi est haïssable», dit Pascal. Mais il n'en est pas libéré. Il n'est que de voir le fragment 194 (Brunschvicg) sur l'immortalité de l'âme. Se libérer du judéo-christianisme, c'est aussi se libérer de l'«âme immortelle» et se libérer du moi. Et, bien sûr, c'est se libérer de ce sentiment de culpabilité, qui, en 1961 encore, lorsque je parlais sur ce thème au Congrès de Montpellier, me paraissait lié à

¹ Jean-Marc Gabaude, *Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990)*, Montréal, Montmorency, 1990, p. 55. Cette communication a été reprise dans *Orientation philosophique*, Paris, PUF, 1990, p. 45-59.

² Friedrich Nietzsche, «Il n'y a pas de Dieu», *Fragments posthumes*, printemps-automne 1884, trad. J. Launay, *Œuvres philosophiques*, t. 10, Paris, Gallimard, 1982, p. 96, 103. Cf. *Antéchrist*, § 38.

³ Cf. J.-M. Gabaude, *op. cit.*, p. 63.

l'existence même⁴. Tout cela entraîna, pour moi, une réévaluation de la philosophie moderne, de celle qui commença au moi, au *cogito* de Descartes, et qui ne me parut pas mériter, autant que je l'avais cru jusqu'alors, le titre de «philosophie»⁵.

Que signifie ce retour à la nature, auquel je dois d'avoir dépassé l'inquiétude, du moins religieuse? Et que signifie pour moi la nature, pour que ce retour à la nature soit perçu comme un bienfait? Le philosophe s'interroge sur l'«origine radicale des choses» (Leibniz). Si ce n'est pas Dieu ou le divin que vous mettez à l'origine, ce ne peut être que la nature. Si vous voyez en elle le principe ingénéré de toute génération, la source invieillissable de tout ce qui vieillit, le commencement qui n'a pas commencé de tout ce qui commence, la cause éternelle de tout ce qui ne paraît qu'un moment sous le soleil, cela ne la distingue pas de Dieu: ce que nous disons d'elle peut se dire de Dieu. Alors, où est la différence? Dieu *prévoit*. D'avance, il savait. Mais Auschwitz. «Quel Dieu a pu laisser faire cela?», demande Hans Jonas⁶. Oui: *quel* Dieu? «Dieu»: effaçons plutôt le mot et la chose. Auschwitz efface Dieu. La nature ne prévoit rien. Aussi est-elle la *natura creatrix* dont parle Lucrèce (I, 629; II, 1116; V, 1362). Car, pour créer, encore faut-il ne pas voir à l'avance ce que l'œuvre sera; sinon, ce n'est pas produire ou fabriquer. Le Dieu de la *Genèse* ne fut qu'un artisan, non un artiste.

Si la nature, cause de toute génération, est une cause aveugle, qui donne le jour sans savoir à quoi, elle est irresponsable et sans reproche. Elle ne saurait donc contrarier notre sérénité, notre *γαληνισμός* comme dit Epicure (*A Hérodote*, 83). Mais cela n'est encore que négatif. Je dis que la nature m'apporte le «réconfort» – j'entends d'une manière positive. Et, ici, plutôt qu'aux mots grecs *παραψυχή* ou même *παραμυθία*, qui signifient «consolation», je songe au mot *confortari*: soutenir le courage. La nature soutient mon courage. Pour expliquer cela, il me faut distinguer deux côtés, ou aspects, de la notion de «nature»:

1° La nature comme «ensemble des choses» (Des Places, *Lexique* de Platon, s.v. φύσις). Tel est le sens du mot dans des expressions comme *περὶ φύσεως ἱστορία*, «enquête sur la nature» (Platon, *Phédon*, 96 a 7), *περὶ τῆς ὅλης φύσεως*, «sur la nature dans son ensemble» (Aristote, *Métaphysique*, A, 6, 987 b 2), *περὶ φύσεως θεωρία*, «étude de la nature» (Epicure, *A Hérodote*, 35), sens que l'on retrouve dans le *Discours de la méthode* de Descartes, où il veut nous rendre «comme maîtres et possesseurs de la nature» – on sait ce que cela a donné –, dans telle ou telle *Pensée* de Pascal,

⁴ Ma communication «Existence et culpabilité», publiée par la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, trois. série 13/3 (1963), p. 213-226, a été reprise dans *Orientation philosophique*, p. 66-80.

⁵ Cf. *Vivre et philosopher*, Paris, PUF, 1992, chap. 16.

⁶ Cf. *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 13.

ou chez Voltaire, lorsqu'il écrit: «votre nature n'est qu'un mot inventé pour signifier l'universalité des choses» (cité par Littré, s.v.).

2° La φύσις comme force productrice, génératrice – conformément au sens de φύσις, pousser, faire naître, faire croître –, la force qui fait naître et croître les vivants, donc une force de vie, une force aveugle de vie. Le mot, en ce sens, se trouve chez Anaximandre, Héraclite (fr. 123 Diels-Kranz), Empédocle (fr. 8 DK). C'est aussi le sens dominant dans l'analyse d'Aristote, au livre D (chap. 4) de la *Métaphysique*. Φύσις: le mot signifie, dit Aristote, 1) la «génération» (γένεσις) de ce qui croît, 2) le germe d'où naît ce qui croît, 3) le principe interne de changement pour les êtres dits «naturels».

En quoi la nature, comme «ensemble de choses», est-elle, pour moi, source de calme et de réconfort? Elle est ignorance de soi et de nous. Dans cette immensité qui s'ignore et qui m'ignore, que suis-je? Les immensités sidérales, vides de sens, disent l'insignifiance de l'homme, le néant du sens. «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie», dit Pascal (fr. 206 Br.). Il parle pour lui-même. Devant l'univers désespérément muet, il a un doute: et si, après tout, il n'y avait pas de Dieu? S'il n'y avait rien? Tel est le doute pascalien, bien différent de celui de Descartes, qui lui, ne doute pas vraiment, ne fait que faire semblant: son doute, n'étant que «méthodique», n'est qu'un procédé. On a supposé que Pascal, dans l'*Apologie*, entendait mettre ce mot, «le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie», dans la bouche de l'athée. Non. Car ce silence rassure. Il est la sécurité de l'athée. Il lui apporte paix et sérénité. L'infinité soulageante de la nature. «Qu'est-ce que l'homme dans la nature?», demande Pascal. Et il dit aussi: «Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?» (fr. 72 Br.). C'est la même chose. Mais il rêve, lui, d'un infini tout autre. Il en rêve, veut y croire – cela parce qu'il veut que le moi ne soit pas rien, qu'il n'y ait pas, au bout de la vie, la dissolution. L'athée se contente, lui, du «faux infini», de l'infinité répétitive. Il lui plaît que nul, nulle part, n'ait souci de lui. L'homme, alors, n'a plus rien qui le détourne de l'autre homme, lui fasse porter son regard ailleurs. Toi, mon ami(e), tu ne regardes que vers moi – ou vers d'autres humains. Tu es mon salut et ma chance, et réciproquement. A l'horizon, la mort, la *mors aeterna* de Lucrèce; mais, en attendant, pour un moment, la vie. L'homme n'est qu'«un néant à l'égard de l'infini». Soit! De cette pensée du néant naît un singulier repos: cela se conçoit. Mais pourquoi un singulier courage? C'est le courage de celui qui est au pied du mur. Il n'existe pour personne. Alors il peut s'abandonner, laisser couler sur lui la vie. Ou il peut relever le défi de la mort, et chercher à donner à la vie une valeur qu'elle n'a pas d'elle-même. Autour de l'homme, rien. L'homme, alors, peut choisir le repos de la plaine. Mais il peut aussi aimer les sommets. Car l'homme est l'être qui s'invente lui-même. Telle est la signification ontologique du courage.

J'en viens au second point. En quoi la nature comme *phusis*, au sens des Grecs archaïques, est-elle source pour moi de réconfort? Avant tout, je précise une chose. J'ai associé, tout à l'heure, les notions de «réconfort» et de

«calme». Mais le réconfort dont je parle maintenant est un réconfort inquiet. Réconfort, oui, mais inquiet. La φύσις comme force de vie est la force génératrice de tous les êtres. Tous les êtres, selon Anaximandre, sont une production de la φύσις. L'univers sans bornes, aux astres innombrables, est un univers de mort. Mais, au sein de l'univers de mort, existe un univers de vie, composé non d'îlots de matière mais d'innombrables mondes vivants. Entre ces deux univers, un point commun: de même que la nature matérielle s'ignore et nous ignore, de même ces mondes, qui font la vie de la nature, s'ignorent mutuellement et nous ignorent. Ce sont en effet des mondes clos⁷. Le monde de la mouche et celui de l'abeille ne communiquent pas. La mouche, par exemple, n'a affaire qu'à des significations de «mouche»: l'abeille n'est représentée dans son monde qu'à titre de signification «mouche». Il est impossible à la mouche de «voir» le monde en abeille; il nous est impossible de voir le monde en chat, en chien, en mouche ou en abeille. Certes, l'homme, à la différence de la mouche, peut connaître l'abeille. Mais connaître l'abeille n'est pas connaître le monde de l'abeille; car connaître, c'est objectiver, et un monde est sujet. Ainsi, si nous songeons aux espèces innombrables qui peuplent la Terre, nous nous trouvons devant un nouvel infini, non plus un infini d'extension, mais un infini de richesse et d'intensité (d'intensité, car, parcourant l'univers des espèces, on trouve tous les degrés d'activité, d'énergie, de puissance). «Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?», demande Pascal: ce n'est plus l'infini de la nature matérielle, c'est l'infini de la vie; mais la question demeure. Comment expliquer ici le réconfort que j'en ressens? Ce serait expliquer pourquoi j'aime planter des arbres, et de préférence des arbres à longue vie, à long avenir, tels que des chênes ou des hêtres. La mort s'approche de moi. Mais de même que je relève le défi de la mort par mes livres – car mes livres, qu'ils doivent durer ou non (et, certes, à la longue, ils ne dureront pas), sont faits pour durer –, je le relève par mes plantations, à l'imitation de Voltaire, non loin d'ici, à Ferney. Le réconfort est de penser qu'après ma vie, et même après la vie humaine, il y aura encore la vie. Et le courage est de vouloir au-delà de soi, dans le risque. Car bien des hasards peuvent faire que l'on ait travaillé pour rien. Mais il faut toujours travailler comme si ce n'était pas pour rien.

J'ai parlé d'un réconfort «inquiet». Vous voyez percer mon inquiétude. La φύσις, qui se manifeste par la venue au jour de tous les êtres, est, pour Anaximandre, «éternelle et sans vieillesse» (αίδιος καὶ ἀγήρω; cf. 12 A 11 Diels-Kranz). «Éternelle»? Est-ce bien sûr? Et si la puissance de vie et le renouvellement de la vie disparaissaient de l'univers? Si, un jour, il ne devait y avoir de vie nulle part, mais seulement des espaces et des astres stériles? Tel est le doute écologique («écologique» car concernant les conditions d'existence d'êtres vivants). La nature, comme force de vie, est fragile. Il

⁷ Cf. Marcel Conche, *L'aléatoire*, 2^e éd., Villers-sur-Mer, Ed. de Mégare, 1990, chap. VIII, «L'aléatoire cosmique».

faut aider cette force de notre force, et prendre parti contre l'homme, lorsque, voulant se faire son «maître», il se fait son ennemi.

Que conclure? Alors que le Dieu chrétien signifie une promesse de vie éternelle pour l'individu, la nature signifie, pour ce même individu, la mort. Tout revient donc à la question de savoir si la mort est un mal. Mais la mort étant, pour l'athée, un non-être, ne saurait être un mal. La démonstration d'Epicure est sans faille. Reste le mourir, qui est, certes, un mal par l'agonie et la souffrance. Restent les maux innombrables qui affligent les hommes, qu'ils viennent de la nature, du hasard ou des aberrations de la volonté. Mais, alors que la théodicée leur cherche une justification impossible, ils ne sont plus l'objet d'aucune justification. Car la Nature est aveugle, et la Fortune (la τύχη) a un bandeau sur les yeux. Alors vaine est toute plainte et toute prière. Il n'y a d'autre Providence pour l'homme qu'une Providence humaine.