

DE L'ANTINATURE À LA NATURE POSTCRITIQUE

Malgorzata Kowalska
Bialystok, Pologne

Le concept de la nature, familier à la pensée classique et encore à celle des Lumières, s'est peu à peu vidé de sens métaphysique depuis le XIX^e siècle. Cette décadence du concept correspond, en gros, aux grandes révolutions industrielles et politiques accompagnées des grandes idéologies du progrès. Sur le plan strictement philosophique, elle est manifestement liée à la carrière de l'idéalisme transcendantal. De Kant à Husserl, la nature n'est plus cette présence originaire et essentielle, régie par un *logos* immanent et renvoyant directement à Dieu, qu'elle avait été pour les scolastiques et encore, quoique sur un mode subjectif, pour Rousseau. Dans la conception critique, la nature devient le simple corrélat de nos actes cognitifs ou le simple substrat de nos actes pratiques, ce qui revient à dire qu'elle n'a plus aucun sens en elle-même. A la limite, elle n'est pas, mais est construite en tant qu'objet par l'esprit ne puisant ses ressources qu'en lui-même.

Cette tendance semble culminer dans ce qu'on appelle l'existentialisme athée de Jean-Paul Sartre. Sa philosophie, aussi bien dans la période de *L'être et le néant* que dans celle de *La critique de la raison dialectique*, est, en effet, radicalement et délibérément antinaturaliste. Non seulement en tant qu'elle refuse toute conception de la nature humaine (selon un slogan bien connu, «l'homme n'a pas de nature dans la mesure où il n'est pas, mais se fait»), mais aussi en tant que – parallèlement – elle fait considérer toute nature (celle des choses ou celle d'autrui) comme dérivée d'actes libres, lesquels, comme négation de l'être, ne sont rien moins que des «processus naturels». Le néant, la conscience, la liberté sont conçus par Sartre comme ce qui, précisément, dépasse toute nature et, pour cette raison même, lui est logiquement antérieur, comme ce qui la constitue comme son «autre». Que cet «autre» – comme le montrent les analyses «marxistes» de *La critique...* – ait ensuite, en tant que «pratico-inerte», un pouvoir aliénant sur la liberté, cela n'entame nullement la priorité logique de la liberté, mais permet de réaffirmer la nécessité d'un dépassement, au cours de l'histoire, vers la culture ou la liberté pleinement réalisées. Si la nature n'est qu'une aliénation de l'esprit, quoi de plus logique, en effet, que d'en postuler la réappropriation ou l'absorption par la liberté? Le socialisme rêvé par Sartre – comme par bien d'autres, d'ailleurs – serait rigoureusement identique à l'état de la culturalisation complète du réel. C'est alors que les libertés individuelles, au lieu de se limiter les unes par les autres, se reconnaîtraient et s'affirmeraient, s'étendant à l'infini.

A comparer l'antinaturalisme sartrien avec le naturalisme précritique, on est porté à constater qu'ils se ressemblent dans la mesure même où ils

s'opposent. L'exaltation de la culture, de l'humanité, de la liberté, de l'histoire, y fait écho à l'exaltation classique de la nature dont l'essence serait divine. Les termes de l'opposition nature/culture sont renversés sans que l'opposition elle-même soit réellement mise en cause. C'est la culture ou la liberté qui, désormais, usurent les prérogatives divines.

La philosophie de Sartre est pourtant loin d'être univoque. Bien au contraire, elle se présente quasi délibérément comme une pensée à paradoxes. Tout désireux qu'il soit d'une synthèse absolue, l'auteur de *L'être et le néant* en refuse la possibilité. Le *causa sui*, ou l'être-en-soi-pour-soi, est jugé ontologiquement impossible. Il en résulte, bon gré mal gré, que la liberté ne saura jamais absorber la nature. Sous la forme de l'en-soi ou de la matière, toute dérivée qu'elle est quant à son sens, elle résiste à la réappropriation dans son être même. C'est dire que, dans son être, elle précède la liberté et, qui plus est, s'y oppose de tout son poids absurde. Elle reste le domaine invincible du non-sens, la limite infranchissable et comme le cœur sombre de toute activité signifiante. Son visage – du point de vue du pour-soi – est celui de la dispersion inévitable ou, simplement, de la mort.

La liberté, selon Sartre, serait un néant ne se laissant nullement dériver de l'être – tout le paradoxe est là. Dans la mesure où le néant ne se laisse pas déduire de l'être, il est un absolu. Dans la mesure, cependant, où il n'est que le néant d'être, il implique l'être et, qui pis est, se montre, face à l'être, totalement impuissant: un rien au sens strict du mot. Le monde qu'il fait naître a l'existence d'un fantôme. Le sens n'est qu'un voile sans substance, provisoirement jeté sur le non-sens de base. Quelle que soit la correction «réaliste» apportée par Sartre à sa philosophie dans les années 1950-1960, ce paradoxe majeur y subsistera toujours.

L'auteur de *La nausée* aura été un des premiers postmodernes. Tout métaphysicien qu'il a encore été, tout phénoménologue et tout idéaliste transcendantal, il a fait craquer la tour majestueuse de la métaphysique comme du transcendantalisme – de la philosophie tout court – en faisant ressortir l'impossibilité d'asseoir la pensée sur une base fixe et univoque. Certes, d'autres l'ont fait longtemps avant lui à plusieurs reprises (tels les sophistes, Pascal, Hume), mais les fêlures qu'ils provoquaient étaient vite masquées. La crise actuelle de la philosophie – implicitement diagnostiquée par Sartre – semble beaucoup plus sérieuse. A en croire certains, elle correspond non à la fin d'un siècle ou d'un régime, mais à celle de toute une époque plus que bimillénaire, commençant avec les premiers philosophes grecs.

C'est, entre autres, la pensée de Jacques Derrida qui se présente ouvertement, voire ostensiblement, comme celle de la fin de l'époque métaphysique, ou de la culture intellectuelle européenne. Se proposant, dans la lignée de Heidegger, de «déconstruire» toute la tradition qui nous a formés jusqu'à présent, Derrida vise à démontrer l'impossibilité d'un *logos* autre – qu'on regarde du côté de la nature ou de la culture – que celui d'un jeu gratuit et/ou de l'ambivalence essentielle.

Le problème de la nature et, plus particulièrement, des rapports de la nature à la culture occupe une place non négligeable dans sa *Grammatologie*, dans le cadre de la «déconstruction» de la pensée de Rousseau. Rousseau, non moins que Sartre, a été un penseur à paradoxes; Derrida ne demande pas mieux. L'examen de toutes les hésitations et de toutes les contradictions internes de la pensée rousseauiste l'encourage à formuler sa moralité habituelle: l'opposition de la nature et de la culture – comme toutes les oppositions constitutives de la pensée européenne (soit de la métaphysique de la présence) – est intenable. Elle repose sur une mystification et, de fait, dans la pratique de la pensée, n'a jamais été conséquemment respectée.

La source, le fond permanent et la limite de cette opposition – comme de toutes les autres – serait l'ambiguïté de ce que l'auteur appelle la «trace» ou l'«archi-écriture». L'ambiguïté, ou l'indétermination. Le commencement y est indistinct de la suite, l'original de la copie, le signifiant du signifié, le sens du non-sens et, bien évidemment, le naturel du culturel. Indistinct, quoique différent ou, bien plutôt, se différenciant. Seulement, la différenciation n'est rien d'autre – tout comme pour Gilles Deleuze – que la répétition, de sorte que nulle opposition ne peut en résulter (sinon dans la mystification métaphysique). Le signifié, affirme Derrida, «est toujours déjà en position de signifiant», la parole est toujours déjà une amorce d'écriture, le dedans est toujours transi de dehors, comme le temps d'espace. De façon analogue, la nature serait toujours déjà en position de culture et la culture ne présenterait qu'une répétition différenciante («complexe» ou «vêtue», dirait Deleuze), soit une différenciation répétante, de la nature. Mais inversement aussi, puisqu'il est impossible, par principe, de déterminer le commencement.

C'est encore Hegel qui reste une des plus importantes références de cette pensée, en tant que philosophe qui, poussant la métaphysique à son apogée ou à ses extrêmes, en a dévoilé du même coup les limites et annoncé la fin. Or, selon son propre mot, Derrida voudrait «relever» Hegel, c'est-à-dire dépouiller sa pensée de son élément métaphysique ou de sa prétention transcendantale. La démarche semble consister, concrètement, à rejeter – après l'avoir «déconstruit» – tout le contenu positif de l'hégélianisme, tous les concepts clés comme l'esprit, l'histoire, l'aliénation et la réappropriation, l'identité, la négation, la conservation et la synthèse, pour n'en conserver qu'un jeu sans issue de la différence.

Il s'agit, plus précisément, de la différence avec un «a», qui engendre et régit toutes les différences, qui diffère et fait différer (dans les deux sens du verbe) toute prétendue présence, mais qui n'oppose pas, qui n'arrive jamais au statut de la négation, qui ne fait que répéter ce qu'elle diffère. Le «travail» qu'elle «fait» est un jeu sans commencement et sans fin, un jeu parfaitement gratuit et donc, selon des critères traditionnels, parfaitement insensé.

La nature, tout comme la culture, serait ce jeu-là. La métaphysique, et, partant, toute la culture occidentale, finirait avec l'impossibilité de se le

masquer plus longuement, avec l'incapacité de croire encore soit dans une nature rationnelle, soit dans une histoire orientée vers une fin, dans l'autonomie du sujet, dans la liberté créatrice.

L'intéressant, c'est qu'aux yeux de Derrida, cette fin de la métaphysique, du *logos* gréco-latin qui aura épuisé ses ressources mystifiantes, est un événement prometteur qui nous ouvrirait, non certes sur la Bonne Nouvelle, mais en tout cas sur le Nouveau. A la différence de Sartre, l'auteur de *L'écriture et la différence* ne semble jamais nostalgique de l'absolu éclaté en miettes. A moins qu'il n'ait su retrouver un sens mystique dans cet éclatement même.

Concluons. De Hegel à Derrida, en passant par Sartre, la question de la nature a subi une métamorphose importante. Sans nullement retrouver le sens métaphysique d'autrefois, la nature a été, d'une certaine façon, réhabilitée au détriment du sujet libre. Elle n'est plus, pour les postmodernes, le substrat ou le corrélat d'une activité souveraine. Elle apparaît comme une puissance irrésistible, quoique profondément anarchique et essentiellement ambiguë, qui nous fait bien plutôt qu'elle n'est faite par nous, qui se répète, tout en se différenciant, dans et par tous nos actes soi-disant culturels, qui nous fait évoluer à notre insu et qui nous entraîne on ne sait où.

Est-ce dire qu'en cette fin du deuxième millénaire, après avoir parcouru un grand cercle, nous approchons de la conception archaïque de la nature, de l'intuition de la *phusis* présocratique? Les mouvements écologistes contemporains – abstraction faite des idéologies plutôt naïves dont ils se réclament – donneraient-ils raison à la vision heideggerienne? Après avoir été exaltée comme la suprême présence ou comme l'incarnation du *logos*, après avoir été méprisée ensuite comme le substrat sauvage, travaillé par la liberté, la nature redeviendrait ce qu'elle avait été à l'aube des temps: l'Élément, mais aussi et surtout le Destin. Selon son tempérament, on peut lui prêter un visage souriant ou inexorable et tragique.