

II – « Ce que la nature sera »

par Emmanuel Cheiron

D'un point de vue philosophique, il nous semble qu'il faut revitaliser le concept de N(n)ature en renouant avec la tradition philosophique d'une part, et en l'ouvrant aux philosophies non dualistes orientales d'autre part.

A) La revitalisation du concept de N(n)ature

La conception occidentale de la N(n)ature

Il convient de revisiter, du point de vue des plans de réalité qui se superposent, l'articulation entre la Lumière, la Nature et les mondes de la nature. Il y a quatre plans de réalité : l'abîme lumineux (dans l'apophatisme eckhartien de la Dêité), puis l'Un (dans le plotinisme), puis l'Être-Nature (la substance chez Spinoza), puis les mondes (les attributs infinis de Spinoza ou les multivers de la physique contemporaine). Ce feuilletage des plans est assez rudimentaire au regard du shivaïsme du Cachemire, qui en distingue trente-six.

La position spinozienne

L'analyse badiouienne du spinozisme est strictement immanentiste. Or il nous semble que le spinozisme introduit une forme discrète de transcendance de la Nature, une transcendance par excès immanent. D'une part, tout « ce qui est est en Dieu » (E1p15), et non pas Dieu : cela interdit une lecture matérialiste au profit d'une lecture panenthéiste. En effet, « la substance est par nature antérieure à ses affections » (E1p1). Enfin, l'idée du tout peut tomber sous l'intellect infini de Dieu (E1p16). On trouve en outre chez Jarig Jelles de nombreux indices d'une forme de transcendance de Dieu. Il s'agit pour l'homme « d'acquérir des perceptions intellectuelles pures », « sous la dictée de l'intellect » ; il s'agit pour lui « de vivre et d'agir par la lumière de la grâce », c'est-à-dire par l'Amour intellectuel de Dieu. L'intellect est « la raison intérieure » : c'est donc par l'intériorité que s'effectue la connexion à l'éternité.

Quel est alors le plan de réalité qu'atteint Spinoza ? Celui de la substance, c'est-à-dire de l'Être de la Nature. Mais on voit que l'Un, et surtout l'abîme lumineux, occupent un niveau supérieur à l'Être de la Nature. Aussi Spinoza, en ce sens, n'est-il pas allé jusqu'au niveau ultime de l'Absolu. Néanmoins, on pourrait inférer, du caractère immanent de toutes choses et de la présence divine en chaque chose, le caractère absolu de la substance, qui se situerait au niveau de l'abîme. Qu'en est-il réellement ? Mystère que seul l'esprit de Spinoza pourrait nous révéler.

Aussi l'Occident pourrait-il être régénéré par l'idée de N(n)ature selon le spinozisme, qui concilie la pluralité des plans de réalité et les exigences de la Raison lumineuse, Logos éternel.

B) L'apport de l'Orient

Nous vivons désormais au plan mondial : nous sommes connectés les uns aux autres à l'échelle du monde. Aussi le concept de N(n)ature doit-il être envisagé d'un point de vue tant occidental qu'oriental. Nous proposons une approche selon deux systèmes : le taoïsme et le shivaïsme du Cachemire.

Le taoïsme

Nous évoquerons successivement le *Tao Te King* et le *Tchouang Tseu*, les deux premiers livres canoniques du taoïsme.

Le taoïsme ancien ne dispose pas d'un terme équivalent à celui de nature. Le chapitre 25 du *Tao Te King* énonce : « L'homme prend modèle sur la terre / La terre prend modèle sur le ciel / Le ciel prend modèle sur le Tao / Le Tao prend modèle sur ziran. » Ziran (自然, « ainsi de soi-même », « spontanément tel ») constitue la modalité de ce qui advient sans contrainte extérieure, sans effort, sans intention. Qualité de ce qui est pleinement ce qu'il est, l'être propre s'accomplissant sans résistance, il dit le comment de l'être plutôt que l'être lui-même. Ziran, dans le chapitre 25, est tel que le Tao prend modèle sur lui : le Tao suit sa propre nature, modalité qui se propage à tous les êtres. Les wan wu (萬物, « les dix mille êtres ») sont ziran, sans reste ; ils ne participent pas à ziran.

Chez Wang Bi, premier commentateur du *Tao Te King*, le Tao est wu (無, « sans », « rien ») : sans forme, sans nom, sans détermination. Ainsi est-il le fond de toutes choses. Le Tao n'est pas une force naturelle parmi d'autres ; il est antérieur à la nature, il est ce à partir de quoi la nature advient. Toute réalité possède une racine (ben, 本, « racine », « fondement »), dont elle est le déploiement (mo, 末, « extrémité », « ramification »). La racine est toujours plus simple, plus unifiée, plus vide que son déploiement. Pour la nature, la racine est l'Un (yi, 一, « un »), et la racine de l'Un est le vide (wu). La nature entière est mo, ramification, déploiement, extrémité, dont le ben, la racine, est le Tao comme abîme. Aussi le sage revient-il à sa nature propre, à sa racine.

Entre le Tao (wu, l'abîme) et les dix mille êtres (wan wu, la multiplicité), l'Un (yi) constitue un pivot. Le chapitre 39 du *Tao Te King* énonce en effet : « Jadis, ceux qui avaient obtenu l'Un : / Le Ciel obtint l'Un et devint clair ; / La Terre obtint l'Un et devint stable ; / Les esprits obtinrent l'Un et devinrent efficaces ; / La vallée obtint l'Un et se remplit ; / Les dix mille êtres obtinrent l'Un et furent vivants [...] » L'Un n'est pas un nombre : c'est le principe d'unification par lequel chaque chose est ce qu'elle est, sa nature. La nature n'est pas auto-suffisante pour Wang Bi ; elle repose sur un principe d'unité qui la fonde sans être réductible à elle.

Dans le *Tchouang Tseu*, la nature est pensée à partir du qi (氣, « souffle », « énergie vitale »), le souffle de vie qui se condense en l'homme. La nature, flux continu de condensation et de dispersion du qi, contient les formes, densifications momentanées du qi. Rien n'est : tout advient. La nature est verbe, elle est naturante. Hua (化, « transformation », « métamorphose ») est le devenir-autre comme loi unique. Le chapitre 2 du *Tchouang Tseu* pose cette question : si tout se transforme, qu'est-ce qui se transforme ? Le sujet est le flux lui-même, le qi en mouvement. Hua n'est pas une loi extérieure aux choses : chaque chose se transforme selon sa propre nature, selon ce qu'elle est. Spontanéité déployée dans le temps, hua est ziran dans son aspect temporel.

Dans le même chapitre, qí wu (齊物) peut se traduire par « égaliser les choses », « niveler les distinctions », « mettre les choses à égalité ». La nature n'est pas un objet vu de nulle part : elle est toujours vue de quelque part, et chaque point de vue est légitime dans sa propre limite. Dans la parabole du rêve du papillon, qui conclut le chapitre 2, l'identité est suspendue : entre le papillon et l'homme qui rêve d'être papillon, il y a nécessairement une barrière. Ce passage de l'un à l'autre se nomme wuhua (物化, « transformation des choses »). La barrière existe bien, mais elle peut être traversée, et cette traversée est la nature de la nature : un flux de transformations où les identités, réelles, sont impermanentes. Le papillon est vraiment papillon, l'homme qui rêve est réellement un homme ; mais leur réalité est d'ordre temporel, non substantiel.

Dans le chapitre 3, la parabole du boucher Ding développe l'idée de wu wei (無為, « non-agir ») comme action naturelle. L'esprit du boucher agit sans que les sens le contrôlent ; son couteau ne rencontre pas de résistance parce qu'il connaît la structure naturelle de la réalité. Il trouve le chemin que la nature elle-même a tracé. Structure à lire, à suivre, la nature n'est pas un obstacle à surmonter : il s'agit de ne pas la forcer, de trouver le principe de son propre déploiement, selon le ziran.

Dans le chapitre 17, l'opposition entre tian (天, « le Ciel ») et ren (人, « l'homme ») se résout dans la figure du sage. Ce qui est du Ciel est intérieur, ce qui est humain est extérieur ; la vertu réside dans le Ciel. Mouvement spontané, dépourvu d'effort ou de calcul, tian constitue l'intériorité. La nature, tian, est ; elle est plus profonde que l'extériorité humaine. Le sage devient nature : il se laisse traverser par le flux du qí, par le mouvement du hua, transformation de toutes choses.

Dans le chapitre 18, Tchouang Tseu ne déplore pas la mort de sa femme. Huizi lui reproche son indifférence. Tchouang Tseu fait alors la considération suivante : avant que sa femme eût une forme, avant qu'elle eût un souffle, elle se trouvait dans un état indistinct ; le souffle se transforma et sa femme advint ; désormais, après sa mort, elle s'est transformée de nouveau. La mort n'est donc pas une fin, mais une transformation (hua). La nature est conservation, non de la forme, mais du hua.

Le shivaïsme du Cachemire

Le shivaïsme du Cachemire dépasse le dualisme qui existe entre prakrti (la nature) et purusa (l'esprit). Il n'y a qu'une seule réalité, Shiva, dont prakrti est l'énergie propre, inséparable, coéternelle. Il existe un déploiement de Shiva dans le multiple des tattva (l'essence de quelque chose en tant que degré de manifestation structurelle de Shiva). Les tattva sont les plis successifs par lesquels Shiva se contracte en N(n)ature.

Dans le système des trente-six tattva du shivaïsme du Cachemire, maya (sixième tattva) est le voile fondamental, la puissance de limitation qui produit les limitations du temps, du savoir, du désir, de l'efficace et de l'espace. Prakrti (treizième tattva) vient bien plus bas dans la descente : elle est maya déjà déployée en substrat. Maya opère au niveau de la subjectivité limitée ; elle produit l'âme contractée qui se croit séparée. Prakrti opère, elle, au niveau de l'objectivité : elle est la matrice des formes, des corps, des organes. Toutes deux sont des modes de la shakti divine, non des principes autonomes. Les vingt-trois tattva situés « en dessous » de prakrti aboutissent au monde de la nature multiple.

Chez Utpaladeva (vers 900-950 apr. J.-C.), maître de la lignée dont procède Abhinavagupta, Dieu n'est pas un démiurge externe, mais l'acte même de se manifester. Prakrti n'est pas un principe second, extérieur ou opposé à la conscience : elle est le pouvoir même par lequel la conscience se déploie en monde. La nature n'est pas autre que l'esprit, contracté. Prakrti correspond à la puissance (shakti) par laquelle la conscience universelle se limite et s'objective, produisant l'apparence de l'extériorité et du multiple (maya). Prakrti devient un moment du jeu divin vers le multiple, la lila. Ce qu'on prenait pour une prakrti externe est en réalité le jeu de la propre shakti de Shiva.

Dans le Trika, l'un des systèmes principaux du shivaïsme du Cachemire, shakti, puissance ou énergie divine, s'exprime selon trois puissances. La nature entière est cet acte trinitaire, dont la kriyashakti est la troisième et dernière : puissance d'agir, de manifester et de produire les formes. Prakrti intervient ici en tant que puissance divine, non en tant que matière aveugle. Prakrti est le déploiement de maya, la N(n)ature comme voile lumineux, écran qui montre en cachant.

La spanda est la vibration fondamentale, le frémissement de la conscience absolue. Les *Spandakarika* de Vasugupta (IX^e siècle apr. J.-C.), traduites de manière très profonde par Lilian Silburn, posent que la réalité ultime n'est pas immobile comme le purusa samkhya : c'est un repos qui palpète. Prakrti est alors la spanda déployée dans les formes de la nature. La vibration est divine : spandashakti qui danse.

Aussi le monde phénoménal n'est-il pas obstacle à la libération : il en est le lieu. Prakrti n'est pas à traverser, mais à reconnaître ; elle est la conscience absolue dans sa beauté déployée. Le rasa est une voie de la reconnaissance selon Abhinavagupta, héritier d'Utpaladeva. Le shantarasa, notamment, neuvième rasa que ce dernier consacre à côté des huit rasa traditionnels, constitue le rasa des rasa : équilibre conscient, reconnu, habité, paix lumineuse de la conscience, il permet la reconnaissance de la Nature absolue.

Ainsi prakrti est-elle divine, car elle est shakti. Elle est l'aspect dynamique d'une réalité dont la lumière pure est l'autre face. Semblable à la Nature naturante spinozienne, elle est vibrante, causale, esthétique. Comme dans le taoïsme de Wang Bi, elle constitue le fond qui se retire derrière sa propre manifestation. Prakrti doit être vue, vue vraiment, dans son éblouissement natif.

Conclusion

Face au déclin du concept de nature que constate, selon l'apparence, Alain Badiou, nous affirmons sa revitalisation réelle. Ce qu'omet le vieux penseur maoïste, c'est l'aspect dynamique, vibrant, de la Nature. Le futur de cette dernière réside dans la reconnaissance de sa beauté, de son harmonie, de sa puissance éternelle et infinie. « Fluide invariable » (Simone Weil), feu vibrant, la Nature doit être contemplée selon sa réalité suressentielle : « La beauté du monde n'est pas distincte de la réalité du monde » (Simone Weil). C'est elle qui régénère, qui redonne puissance, par la reconnexion au naturel humain. Après l'errance du capitalisme et du communisme, le spinozisme pour l'Occident, le taoïsme et le shivaïsme du Cachemire pour l'Orient constituent l'avenir d'un modèle naturel en devenir aux XXI^e et XXII^e siècles — si le capitalisme, autophage, n'a pas tout dévoré d'ici là. C'est la L(l)umière qui guide nos pas, et la G(g)râce vibrante qui nous y conduit.