

## POUR UNE CONCEPTION MATÉRIALISTE DE LA NATURE

*Pierre Nzinzi*  
Libreville, Gabon

La culture caractérise la distance de l'homme par rapport à la nature. Universelle, la distance culturelle définit l'unité de l'homme autour de sa différence anthropologique, c'est-à-dire par rapport aux êtres de pure nature. Une certaine conception du mysticisme, fonctionnant à l'intérieur du relativisme culturel, prétend que cette distance ne s'inscrit pas toujours en termes de dépassement ou de transformation de la nature. La culture africaine en particulier aurait une incroyable propension à se fondre plutôt dans le tout de la nature, effaçant ainsi cette distance entre l'homme et la nature que la raison approfondit historiquement au moyen de la culture. Il n'y a pourtant pas de rapport proprement humain à la nature qui sorte du schéma dialectique, c'est-à-dire du conflit originaire entre l'homme et la nature dont l'outil est le principe de médiation; de telle sorte que la distance, ainsi créée par le développement historique de la raison instrumentale par rapport à la nature, est ce qui détermine toute conception de la nature comme essentiellement matérialiste.

### *L'alternative du conflit et de la sympathie*

Le relativisme culturel se présente généralement comme une doctrine vertueuse dont le but déclaré est de mettre toutes les cultures sur un même pied. Aussi tente-t-il d'apporter une réponse à la tension apparue, dès l'âge classique, entre unité de l'homme et diversité culturelle. A partir d'une conception proprement aléatoire de l'histoire, en rupture totale avec la conception historiciste, c'est-à-dire nécessaire, dominant en philosophie, il insiste d'une part sur l'usage que chaque culture fait des règles universelles et inconscientes de l'«esprit humain» (Claude Lévi-Strauss) et d'autre part sur les voies différentes que chacune aurait suivies, c'est-à-dire sur le rapport particulier que chacune a construit historiquement avec la nature. C'est dans la spécificité de ce rapport que Léopold Sédar Senghor<sup>1</sup> par exemple voit toute la différence entre la culture africaine, sympathisant plutôt avec la nature, se fondant avec elle dans une longue «danse d'amour», et la culture européenne, qui cherche au contraire à la dominer par «volonté de puissance». Le relativisme fait donc ici de la culture africaine une culture essentiellement mystique dont le rapport à la nature est déterminé, en dernière

---

<sup>1</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté 1. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1964, p. 141, 203.

instance, par des considérations monistes. A savoir que, d'après cet auteur, l'homme noir ne chercherait pas à entrer ouvertement en conflit avec la nature, parce qu'il se considérerait comme une des modalités de l'être, d'un même être<sup>2</sup>.

Cette position nous paraît discutable pour deux raisons: d'abord, elle semble contredire la définition même de la culture qui tient à la distance de l'homme par rapport à la nature, fondant ainsi l'unité de l'homme autour de sa différence anthropologique<sup>3</sup>. Ensuite, elle semble négliger que toute conception de la nature est historiquement déterminée: elle a toujours l'âge de la raison, des forces productives en général.

### *Conception de la nature et âge de raison*

A notre sens, la conception de Senghor présente les défauts de l'idéalisme qui consiste à penser tout rapport avec la nature exclusivement en termes de sentiments, de volonté qu'on chercherait seulement par la suite à traduire en actes. Senghor insiste ainsi sur l'attitude «sentimentaliste» qui préserve l'homme noir de toute forme d'agression envers la nature. Peut-être faudrait-il essayer, comme dirait Marx, de mettre sur ses pieds cette sorte d'idéalisme dont procède ici le relativisme senghorien.

Ce renversement passe par une interprétation de type matérialiste. Il s'agit simplement de ne plus faire abstraction de l'histoire, c'est-à-dire de tenir compte en particulier du niveau de développement des forces productives (au sens large), précisément des outils dont les acteurs sociaux usent dans leur rapport avec la nature (outils d'action sur la nature et de représentation de celle-ci).

A cet effet, notre interprétation matérialiste des conceptions de la nature partira des études de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant<sup>4</sup>. Certes, celui-ci ne s'intéresse pas directement au rapport entre développement de la raison et conception de la nature. Mais son interprétation de l'absence, chez les Grecs, d'une raison expérimentale, tournée vers les faits et leur systématisation théorique, alors qu'ils disposaient d'une mathématique, première formalisation du sensible, ne nous fournit pas moins un certain nombre d'éléments appréciables pouvant nous éclairer.

Jean-Pierre Vernant explique le caractère de la raison grecque par des motifs à la fois internes et externes, c'est-à-dire proprement scientifiques et contextuels. Le contexte dans lequel est apparue la raison grecque est celui de la Cité dont le caractère est de donner du prestige à la parole, à ceux qui

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>3</sup> Frank Tinland, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

<sup>4</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 123-124.

savent la manier, de développer les pratiques publiques, en particulier le débat dont l'*agora* servira de tribune, de favoriser la *philia*. Vers le VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Solon attache par exemple son nom aux réformes qui achèvent la structuration de la Cité en espace démocratique. Cependant, la nature reste considérée comme le domaine de l'à-peu-près qui échappe à toute description rigoureuse.

En se détournant de la nature dont elle redoute l'insaisissabilité aussi bien par les instruments de mesure, donc par l'expérience-expérimentation, que par les «êtres mathématiques», c'est-à-dire par les outils de la raison pure, la raison grecque se donne, thématiquement, une orientation pratique. C'est pourquoi sa réflexion porte de préférence sur la sagesse, la vertu, en tant que juste milieu opposable à l'*hubris*, sur la vérité, les mécanismes de régulation au sein de la société, la solution du problème politique, la détermination des fins du politique, couronnement théorique de l'œuvre d'un Platon ou d'un Aristote.

Deux questions se posent ici. Elles nous permettront de voir s'il est juste d'interpréter l'orientation essentiellement pratique de la raison grecque comme traduisant un désintéret quelconque pour tout type de savoir sur la nature, sans quoi, du reste, l'on ne peut asseoir aucune espèce de pouvoir sur elle.

La première question est d'ordre logique. Elle concerne le postulat de la nature comme domaine de l'à-peu-près. C'est la question de savoir s'il s'agit là d'une idée qui découlerait par exemple de la représentation que le Grec se fait «naïvement» de la nature ou s'il est au contraire le résultat d'une détermination historique de la raison, en l'espèce de la raison grecque. La deuxième s'intéresse aux déterminants structurels ou idéologiques de cette raison.

Notre thèse est que le postulat de l'à-peu-près, en tant que seul mode par lequel la nature se livrerait à l'investigation scientifique, n'est pas le fait d'une quelconque représentation «naïve» de la nature. Il n'est pas davantage un postulat proprement métaphysique, au sens où il résulterait par exemple seulement de l'imperfection qu'un Platon en particulier attribue aux choses matérielles, par opposition à la perfection des Idées, ou même simplement des êtres mathématiques qui nous introduisent à leur connaissance. Il semble au contraire que ce postulat reflète, en un certain sens, l'état de la raison à cette époque, c'est-à-dire la qualité de la raison grecque. Dans la suite, nous essaierons de justifier cette position.

La deuxième question exige un détour par le contexte socio-historique dans lequel prend forme cette raison. Et le constat qui s'impose ici est qu'il n'y a pas chez le Grec d'urgence à transformer la nature. Chacun sait que le monde grec est d'abord celui de la Cité-Etat. Ce qui importe alors pour le Grec se passe d'abord dans le strict domaine de celle-ci, dans l'espace constitué par les relations sociales, dans l'efficacité d'une raison s'éprouvant dans les ressources du langage. D'autre part, on sait toute l'importance que l'idéologie dominante accordait à la *theoria*, à la «contemplation», en tant

que culture assidue de la vérité en vue d'essayer de se sortir de la «caverne», au détriment de l'activité proprement manuelle, voire technique, ayant prise sur le monde des objets.

La disqualification idéologique de l'activité manuelle, du reste confiée à l'esclave, et même technique, dans une Cité qui a d'autres préoccupations pratiques immédiates, où la raison elle-même est censée habiter au ras du discours, ne serait pas étrangère à l'orientation propre à la raison grecque. Il faudrait quand même éviter ici d'expliquer une telle orientation uniquement par ces contraintes externes. Négliger complètement les limitations internes de la raison grecque serait d'un externalisme réducteur. En tenir compte permet au contraire de conjecturer que la Cité n'a pas su se doter d'une raison expérimentale, probablement parce qu'elle n'a pas pu le faire, par incapacité conceptuelle à se donner un instrument efficace qui soit en mesure de rendre compte d'une nature fortuite, imparfaite et insaisissable par essence, prise qu'elle est dans un perpétuel ballotement entre l'être et le non-être, lieu du devenir contradictoire.

D'emblée, le postulat de l'à-peu-près reçoit ici un nouvel éclairage. Il n'est peut-être qu'un aveu d'impuissance de la raison grecque: tandis qu'elle semble à l'aise quand il s'agit de spéculer sur l'être, en tant qu'il est non contradictoire, immuable, stable, permanent, en dépit des apparences extérieures et de nombreux «accidents», elle avoue une certaine impuissance à rendre pertinemment compte de ce qui est fluctuant, évanescé, changeant, en un mot étranger aux normes de ce qu'elle considère comme rationnel. C'est ainsi que le non-être, une autre façon de nommer l'irrationnel, est disqualifié comme le pléonasme de l'à-peu-près. Et peut-être serait-ce par humilité que la raison grecque aurait retenu finalement l'homme ou la société comme objets privilégiés de son discours; des objets si redoutables que notre raison moderne, qui nous a pourtant donné un pouvoir incomparable sur la nature, n'en est encore qu'au stade de l'inventaire des concepts ou des méthodes pouvant en rendre compte rigoureusement<sup>5</sup>.

A l'analyse, si nous croyons que le postulat de la nature comme domaine de l'approximation est déductible de la qualité de la raison grecque, c'est-à-dire de l'état de la raison à ce moment-là, c'est parce que nous postulons, pour notre part, l'unité essentielle de l'homme, perceptible dans une façon commune de penser, caractérisée comme rationnelle. Prenons d'entrée la conception que l'homme actuel se fait de la nature, et voyons comment celle-ci n'est, en fait, qu'une idée imposée par la raison moderne. La modernité, c'est-à-dire la rupture avec la vision cosmique du monde des Anciens, commence au XVII<sup>e</sup> siècle, à l'âge classique, avec Galilée notamment inaugurant une révolution qui, comme l'a dit Jean-Toussaint Desanti, caractérise une triple fracture cosmologique, méthodologique et conceptuelle<sup>6</sup>. Depuis lors, le développement de la raison théorico-expérimentale a donné raison

<sup>5</sup> Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1967.

<sup>6</sup> Jean-Toussaint Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Seuil, 1975.

à Galilée, puisque le décryptage de l'alphabet de la nature a permis la modélisation d'un certain nombre de phénomènes naturels qui, jusqu'alors, n'étaient représentés qu'imparfaitement, parmi lesquels la chute des corps ou la réfraction des rayons lumineux, grâce notamment à ce nouvel outil mathématique perfectionné par Leibniz qu'est la fonction. L'idée que le texte de la nature est écrit et donc interprétable en langage mathématique nous a permis d'inverser la marche de la raison grecque, elle-même embarrassée par un appareillage conceptuel trop verbal et par une philosophie naturelle, le finalisme, fondée sur une sorte d'empirisme qu'on dirait aujourd'hui de courte vue. Du coup, nous nous sommes donné des moyens efficaces de maximiser notre savoir de la nature, donc notre pouvoir sur elle.

Dans cette optique, la réponse à la question de savoir comment se structure le système de représentations des sociétés historiques face à la nature se précise. Toute représentation de la nature serait logique et non de l'ordre d'une quelconque métaphysique, fût-elle naturelle, au sens où Willard Van Orman Quine prend ce prédicat. Cela revient à dire que dans la nature, la conscience ne trouverait et ne lirait, chaque fois, qu'un même texte écrit dans le langage de la raison, fût-elle encore peu développée. Si le Grec considère la nature comme le champ de l'à-peu-près échappant aux concepts de la mathématique ou aux méthodes des sciences de la nature, ce serait parce que sa raison, historiquement déterminée, avouerait les limites de son propre pouvoir systématique; parce qu'il n'aurait pas à sa disposition les outils de symbolisation adéquats, au premier chef les symboles mathématiques sous les formes qui seront développées plus tard.

### *Relativisme culturel et relativité historique*

En stricte rigueur, aucune conception de la nature n'est jamais *a priori*, anhistoriquement déterminée. Pas plus qu'elle ne va de soi. Elle n'appartient pas en propre à tel ou tel homme. Celui-ci est, du reste, essentiellement le même. C'est seulement en fonction du développement historique de la raison qu'il conçoit diversement la nature. Il passe alors d'un état à l'autre: de l'état où il peut se considérer comme un élément de la nature à celui où, au contraire, il s'en distingue franchement. De l'état où les limites de sa raison lui font encore douter de la qualité de la connaissance qu'il peut avoir du réel à celui où il considère à l'inverse que la nature peut faire l'objet d'une connaissance totale et précise, univoque et objective. De l'état où les concepts encore sont supposés être plus pertinents pour décrire le réel social à celui où l'on est plus enclin à penser, avec René Thom, que les concepts n'éprouvent véritablement leur pertinence que dans les descriptions propres aux sciences de la nature<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1980.

C'est en ce sens que la représentation de la nature change moins en fonction de tel ou tel homme, voire de tel ou tel collectif, qu'en fonction du développement historique de la raison ou des forces productives en général. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait à la fois nier l'unité fondamentale de l'homme et récuser ou simplement oublier que toute conception de la nature est historiquement déterminée par un tel développement. Le relativisme senghorien semble avoir été victime de cette double erreur. En contrepoint, son échec permet à la relativité historique de se présenter comme le seul discours qui, sans efforts particuliers, pourrait tenir dans l'explication de l'idée que l'homme se fait de la nature en toute société.

A ce compte, la relativité historique a des avantages certains. Partant de l'universalité de l'homme et de la spécificité non de son rapport avec la nature qui, de tout temps, a toujours été politique, mais plutôt de ses outils, elle montre d'abord que l'homme se culturalise différemment, en fonction précisément de la qualité de ses outils. Ensuite, en considérant seulement cette spécificité culturelle, la relativité historique enseigne que la supériorité éclatante de l'Occident en matière de science et de technologie n'est probablement qu'une supériorité historique et non logique, voire – pour aller vite – mentale. Elle est moins le résultat de sa différence spécifique qu'un simple prédicat de son avance dans ce domaine, favorisée par toutes sortes de facteurs, idéologiques<sup>8</sup>, psychologiques<sup>9</sup>, techniques<sup>10</sup>, historiques et socio-économiques<sup>11</sup>. La conséquence en est que, si le «mysticisme» de l'homme noir pouvait avoir un sens, il ne serait probablement qu'un état de fait, donc contingent, rendu possible par un rapport spécial, séculier avec la nature.

L'essentiel est de prendre appui sur l'histoire réelle, sur l'«être social» des acteurs sociaux. Le relativisme, idéalisme bon teint à ce qu'il nous est apparu, se déprécie par ceci qu'il manque la façon dont les gens construisent leur rapport avec la nature, historiquement, c'est-à-dire concrètement. Circonstances aggravantes, le relativisme senghorien peut tout au plus prétendre expliquer l'absence de science ou de technologie, c'est-à-dire de la composante strictement instrumentale de la rationalité, mettant ainsi complètement hors jeu la philosophie qui en est pourtant la matrice génitrice. Il méconnaît aussi bien ce qui fait défaut à notre culture pour organiser une pratique discursive et praxéologique autrement plus efficace sur la nature. Il ignore combien l'outil en général, et tout particulièrement les outils propres à la symbolisation graphique (schémas, figures et surtout écritures) structurent la

<sup>8</sup> Pierre Thuillier, «La science moderne entre le diable et le bon Dieu», *La Recherche*, 35 (1973); René Girard, *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994, p. 121.

<sup>9</sup> Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1967.

<sup>10</sup> Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 120, 197; Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 124.

<sup>11</sup> Friedrich Engels, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1968, p. 124; Jean-Marie Lévy-Leblond, (*Auto*)critique de la science, Paris, Seuil, «Points», p. 59, 153.

pensée<sup>12</sup>, transforment la nature et le rapport de l'homme avec cette nature, ainsi culturalisée. Pour ignorer tout cela, le relativisme senghorien, culminant dans un accès mystique, se contente d'affirmer que le rapport de l'homme noir avec la nature lui permettait d'accéder à une connaissance d'ordre supérieur.

---

<sup>12</sup> Jack Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF, 1994; André Kervella, *Les fondements graphiques de la rationalité*, thèse d'Etat, Lille II, 1983.