

# INTRODUCTION

## LA NATURE DU SOCIAL : L'HYPOTHÈSE D'UN EFFET POLITIQUE DANS LE CHAMP DES SAVOIRS

VINCENT BOURDEAU & ARNAUD MACÉ

Ce volume prend place au sein d'une vaste enquête sur l'histoire du partage nature/société dans la pensée européenne, de la Grèce archaïque au XXI<sup>e</sup> siècle, poursuivie par le laboratoire Logiques de l'Agir depuis 2007. Les premiers résultats, publiés en 2012<sup>1</sup>, permettaient d'affirmer que ce partage ne saurait servir de marqueur historique fort, distinguant les époques les unes des autres selon qu'elles l'auraient connu ou méconnu, comme si par exemple l'Antiquité et le Moyen-Âge se caractérisaient par le fait de n'avoir pas songé à distinguer le naturel et le social que la Modernité aurait eu pour mission, quant à elle, de séparer en règnes hétérogènes, selon un grand récit qui permet souvent de caractériser à son tour la post-modernité comme un moment où les lignes de ce grand partage seraient à nouveau mouvantes<sup>2</sup>. Au contraire, il apparaissait que ce couple catégoriel, bien maîtrisé selon plusieurs de ses modalités dès le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. en Grèce ancienne, avait constamment fait l'objet de luttes et de stratégies dont la dialectique délimitait un plan, celui où se dessine une cartographie des savoirs et des pratiques, mouvante et contestée, sous l'effet de l'apparition de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques, aussi bien que de la réinterprétation continue de leurs procédures et de leurs objets. Or la distinction du naturel et du social paraît dès l'origine comme une figure souple dans ce jeu : c'est en la sollicitant, pour mieux l'établir ou mieux l'effacer, pour encore la diffuser au sein de gradations

---

1. Haber, S. et Macé, A., *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2012, 250 p.

2. Sur cette rupture, voir en particulier : B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991. La thèse de Latour consiste à dire que si le programme de la modernité a bien consisté en un grand partage entre Nature et Société, ce programme n'a, dans les faits, jamais été réalisé, si bien que « nous n'avons jamais été modernes ».

discrètes ou continues, que l'on fait paraître, que l'on défend ou que l'on inclut de nouveaux savoirs ou de nouvelles pratiques sur l'espace mental où l'on veut les articuler. Les époques s'ouvraient à de nouveaux dialogues. Ainsi Céline Spector faisait résonner les variations d'un même projet de recherche de « causes physiques » de l'apparition d'inégalités entre les hommes ou entre les sociétés chez Montesquieu et chez Jared Diamond<sup>3</sup>. Comme nous le verrons encore, il se pourrait que l'âge de « l'histoire naturelle de l'homme », sur laquelle s'ouvre un lieu de convergence des sciences au début du XIX<sup>e</sup> siècle, nourrisse de curieuses affinités avec l'époque d'Hippocrate, où la recherche d'une nature de l'homme savait aussi entrecroiser l'étude des sols, des climats, des rivières et des mœurs.

Il nous a semblé que le XIX<sup>e</sup> siècle, siècle où se renouvelle l'ambition ancienne de constituer le social comme objet spécifique de savoir<sup>4</sup>, devait faire l'objet d'une enquête à part, tant cette émergence du social a fait l'objet d'une évaluation contradictoire du point de vue de ses conséquences quant à l'histoire du partage nature/ société, soit qu'on y ait vu l'accomplissement de la séparation du social, enfin reconnu dans sa spécificité, soit qu'au contraire on ait affirmé qu'un approfondissement de la parenté entre les formations sociales et les objets des sciences de la nature a porté l'avènement de la sociologie. Dans l'introduction au premier volume, la vision d'un Karl Löwith voyant dans le XIX<sup>e</sup> siècle le moment de maturation de la grande « dislocation moderne du monde » entre monde naturel et monde historique, était ainsi opposée à la façon dont Paul Fauconnet et Marcel Mauss voyaient, en 1901, dans la définition du fait social comme fait naturel une condition de possibilité de la sociologie comme science<sup>5</sup>. Notre première enquête, au long cours, avait trouvé chez Philippe Descola, indépendamment de la lecture séparatiste que ce dernier propose de la modernité européenne, l'intuition originale du naturalisme comme dispositif de constitution d'un ensemble appelé nature, permettant d'ouvrir la question même de la diversité

---

3. C. Spector, « De Diamond à Montesquieu : une naturalisation de la culture ? », in Haber, S, et. Macé, A., *op. cit.*, p. 169-186.

4. Sur l'ancienneté d'une telle entreprise, voir L. Robin, « Platon et la science sociale », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 21, n° 2, mars 1913, p. 211-255. Voir aussi, pour l'histoire de la conception moderne de la société : Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises (Mandeville, Smith, Ferguson)*, PUF, 1993.

5. *Ibid.*, p. 9-12.

des modes de construction d'une telle entité, de la multiplicité des manières d'en établir la frontière, de la déplacer, de la remettre en cause. Un long entretien avec l'auteur de *Par-delà Nature et Culture* ouvrait le volume et lui suggérait le détournement de son titre. De la même manière, le présent volume s'ouvre sur un long entretien avec Claude Blanckaert, dont l'inspiration s'est avérée libératrice au cours de la présente enquête, en nous offrant tout d'abord l'exemple d'une autre philosophie de l'histoire que celle pour laquelle il y a des grandes ruptures, une dialectique d'obstacles et de coupures, définissant des époques closes sur elles-mêmes, où la pensée serait arrimée à des configurations et des frontières qui en deviendraient les caractéristiques – ce que Claude Blanckaert nomme l'histoire jugée ou « sanctionnée ». S'ouvre alors au contraire une histoire complexe et syncrétique, où l'ancien demeure en s'intégrant à de nouveaux dispositifs, où les schèmes se déploient d'un pan à l'autre de la culture par capillarité, à mesure que se construisent et se réfléchissent savoirs et pratiques scientifiques. Une seconde intuition tient au fait que les grands partages relèvent de l'histoire rétrospective, celle que font les disciplines lorsqu'elles partent à la recherche de leur passé, pour justifier leur territoire ou leurs révolutions. Et c'est peut-être à une telle histoire « indigène », propre à l'histoire de la philosophie française, fort imprégnée dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle par certains récits séparatistes venus de plusieurs horizons de la philosophie allemande, aussi bien marxiste qu'idéaliste ou phénoménologique, que l'inspiration de Claude Blanckaert nous a aussi permis de renoncer. Les grands récits eux-mêmes devront être reconduits à l'histoire des savoirs et des pratiques qui les a produits : indépendamment de leur valeur objective discutable, ces récits ont leurs raisons et leur efficacité au sein des contextes qui ont présidé à leur genèse comme au sein de ceux où ils s'épanouissent sans que demeure la mémoire de leurs conditions d'émergence.

Cela ne veut pas dire que toutes les histoires se valent, et qu'il n'y ait à décrire que des discontinuités et des perspectives concurrentes sur la cartographie des savoirs et la dynamique de leurs échanges dans une période donnée. L'influence de Claude Blanckaert sur notre enquête tient aussi au fait qu'il nous semble avoir étayé l'hypothèse la plus féconde pour lire l'histoire des savoirs entre 1750 et 1880. Au récit du grand partage dont se nourrit la geste philosophique, il faut substituer la restitution d'une histoire patiente de « l'histoire

naturelle de l'homme », qui est le véritable fond à partir duquel les déclarations de Fauconnet et Mauss doivent être comprises, bien au-delà du « réductionnisme » que leur position évoque aujourd'hui, anachroniquement. Il s'agit du contexte d'une « science de l'homme », dont on peut suivre la construction depuis Buffon et pour laquelle la « nature » n'est jamais l'autre de l'« histoire », de la « société » ou de la « culture », mais « désigne ici, loin de toute limitation biologique, l'ensemble des caractères qui distinguent un être ou une classe d'êtres de tous les autres objets qui l'entourent »<sup>6</sup>. Plus proche de l'Hippocrate du traité *Airs, Eaux, Lieux* qui irrigue les sciences morales du XIX<sup>e</sup> siècle, une telle science de l'espèce humaine intègre à son étude l'ensemble des facteurs physiques et moraux, environnementaux, sociaux et techniques qui font la spécificité de son objet. Si la nature de l'homme inclut le social, le technique et l'artifice, qui la modifient en retour, ces éléments doivent être intégrés à l'étude de celle-ci. Si l'homme accomplit sa nature par la société, l'étude de celle-ci peut être favorisée par son intégration à une perspective plus vaste. C'est là l'apport supplémentaire de Claude Blanckaert à travers son étude de l'organicisme : en n'écrasant pas la construction de la pensée sociale du XIX<sup>e</sup> sous le poids d'un grand partage qu'elle n'a pas connu, on s'ouvre ainsi la possibilité de comprendre de quelle manière celle-ci ne s'est pas simplement nourrie des modèles propres aux sciences « de la nature » – comme si l'emprunt devait signaler la subordination de certaines sciences à d'autres – mais a plutôt participé à l'élaboration de concepts communs à toutes les sciences unies par le même naturalisme. Le modèle de la division du travail, réélabore par la pensée sociale dans son inspiration organiciste, doit ainsi à la zoologie ou à la botanique, qui ont pourtant puisé le concept chez Adam Smith<sup>7</sup>. La collaboration des sciences au sein d'un même paradigme doit plutôt être pensée autour de l'idée d'un bien commun : un ensemble de schèmes et de concepts dont elles se nourrissent et qu'elles nourrissent en retour. C'est dans cette perspective que nous avons voulu revisiter plusieurs chapitres de la pensée sociale du XIX<sup>e</sup> siècle, en la libérant des récits trop normatifs que faisaient peser sur elle les disciplines où

---

6. C. Blanckaert, ci-après.

7. Voir : « C'est à Adam Smith que Milne Edwards emprunte le concept de division du travail pour l'appliquer à la différenciation physiologique », in J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, L'Harmattan/Coll. « Histoire des Sciences Humaines », p. 22.

l'étude de chaque auteur se trouve parfois enfermée. C'est bien le naturalisme qui l'emporte, mais pas celui qui soumettrait toutes choses à une nature globale d'abord définie comme l'autre du social : plutôt celui qui comprend la nature de chaque chose au sein du continuum dans lequel elle s'inscrit, dans la circulation des concepts et des images qui permettent de comprendre certaines natures en résonance avec d'autres.

### VARIATIONS NATURALISTES DES SOCIALISMES EUROPÉENS ENTRE 1830 ET 1848

Pour comprendre le déploiement de la pensée sociale au XIX<sup>e</sup> siècle, il fallait articuler cette histoire des savoirs avec une histoire politique. C'est ce que propose V. Bourdeau, dans l'article intitulé « Nature et pensée sociale au XIX<sup>e</sup> siècle : Enjeux politiques de l'organicisme au XIX<sup>e</sup> siècle », qui compose le premier temps de la première partie du présent ouvrage. Si une nature du social prend consistance, au point d'être plus qu'un des multiples aspects d'une science de l'homme – considérant *aussi* celui-ci comme un être social – c'est aussi à cause de la Révolution française. Donne-t-on plus d'épaisseur au social parce que l'on voudrait, dans le moment post-révolutionnaire, insuffler plus de stabilité à ce que les révolutionnaires avaient peut-être voulu modifier d'une manière trop violente ? Une telle hypothèse s'accrédite assurément des discours portés par les contre-révolutionnaires et suggère que l'approfondissement de la connaissance du social s'est faite en réponse au défi lancé par ceux-ci<sup>8</sup>. Ce qui s'approfondit alors, n'est-ce pas la volonté de connaître ce qu'il y a à transformer, comme si la Révolution française, aussi tourmentée qu'elle ait pu être, était encore restée à la surface de ce que les prochaines révolutions, armées d'une science plus solide du social, serait en mesure d'ébranler ? Prendre comme nous l'avons fait la pensée socialiste comme terreau d'élaboration de la science du social, c'est assurément suivre ceux et celles pour qui le social ne saurait se réduire à n'être que cet ordre sous-jacent qui résiste au volontarisme révolutionnaire, idée présente chez les contre-révolutionnaires qui valorisent le passé pour le passé, comme le dit Pierre Leroux à leur propos. Il doit être plutôt, ce social, ce que l'on anticipe comme objet d'une refonte

---

8. Une telle hypothèse est déployée par Frédéric Brahami dans son récent ouvrage, *La raison du peuple*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

complète, ce dont on ne déchiffre les lois profondes que pour en découvrir les transformations possibles. La preuve que nous cherchions était la suivante : que le socialisme s'avère le terrain où le « social » puisse prendre suffisamment d'épaisseur pour acquérir lui aussi une nature, et s'ouvrir par là-même à la grande circulation des savoirs qui permet de comprendre une nature à partir de toutes les autres. En ce lendemain de Révolution française, dans cette période que Claude Blanckaert a pu décrire comme le « moment naturaliste des sciences de l'homme »<sup>9</sup>, la preuve qu'une chose est devenue un objet de science, c'est la capacité que l'on a de la comprendre à partir d'autres natures. Comprendre la société comme organisme, est le signe qu'une nature du social a commencé à exister. Or c'est là lot commun des pensées que l'on a pris l'habitude de désigner sous le vocabulaire du « socialisme » entre 1815 et 1848, et dont il faut reconnaître l'approche naturaliste du social, par-delà les manières très diverses qu'elles ont eu de la mettre en œuvre.

Nous avons donc approché, dans une première partie, les socialistes français, mais aussi anglais avec la figure d'Owen, ou allemand avec celle de Feuerbach, comme un terrain d'apparition d'une pensée naturaliste du social, grâce à laquelle celui-ci est envisagé comme objet de science, ce dont nous cherchions la preuve dans la capacité de le soumettre au transfert des schèmes relevant d'autres natures. Faire circuler les organes des animaux sur le plan du social était bien le signe d'une telle évolution. Cela ne signifie pas que le virage organiciste dont le socialisme est le vecteur se soit fait de manière univoque. Notre enquête accueille bien au contraire la plus grande diversité des manières de l'accomplir, et les polémiques où leurs divergences s'attestent, comme le meilleur indice de la malléabilité heuristique du naturalisme.

Dans « La Variété naturelle du social dans les socialismes français des années 1840 », Andrea Lanza propose une première manière de saisir, au sein de la nébuleuse socialiste, la compréhension naturaliste de la communauté politique, non à partir de principes politiques, mais sur la base d'une intelligence de l'ordre naturel de la société. Il distingue ainsi deux grandes orientations : d'un côté l'approche analytique d'un Fourier, et des fouriéristes, où des séries (passions, planètes, travaux, animaux) sont reliées entre elles par de

---

9. Blanckaert Claude, « 1800 – Le moment « naturaliste » des sciences de l'homme. », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2/2000 (n° 3), p. 117-160.

simples rapports d'analogie. De l'autre, dans la tradition saint-simonienne, une approche synthétique ou encyclopédique dans laquelle tout être organisé n'est qu'une forme possible d'une unique organisation matérielle. Chaque série doit donc, en elle-même, refléter une perspective totale sur la vie, ce qui oblige, à la manière d'un Pierre Leroux qui s'inscrit dans cette veine, d'appréhender une variété de formes sociales tout en faisant le pari de la découverte d'un lien encyclopédique. Mais les versions anglaises ou allemandes, respectivement chez Owen et Feuerbach, offrent des nouvelles modalités d'exploration de la relation nature/société ou nature/politique. Chez le premier, la nature offre une critériologie pour penser l'organisation politique, tandis que chez le second elle est ressource pour penser une philosophie de l'histoire.

Anne Durand présente Feuerbach en le singularisant parmi ses camarades Jeunes Hégéliens par son ambition de donner un fondement naturaliste à la philosophie de l'histoire : Feuerbach produit même la généalogie du dualisme entre la nature et l'histoire à partir de l'expérience religieuse, elle-même issue de la façon dont un être naturel se révolte contre sa condition naturelle, idéalise la volonté au détriment des médiations qui la rendent effective. Apparaît alors un Feuerbach qui avait lui-même adressé à Hegel le reproche que lui fait le Marx de *L'Idéologie allemande*, à savoir celui d'avoir posé une détermination – en l'occurrence la nature – hors de toute histoire, en méconnaissant la transformation que celle-ci a pu subir sous l'effet des activités humaines. Le malentendu peut alors laisser place à la saisie positive de l'apport de Feuerbach : sa manière de ne pas détacher la considération de la nature interne de l'homme de celle de la nature externe, pour y voir deux moments de la pratique réelle de l'homme et deux sources d'inspiration politique, n'est pas sans écho dans les *Manuscrits de 44*, où l'inscription de l'homme dans la nature permet de penser les nécessités d'agir sur les conditions sociales de son travail pour lui permettre de se réapproprier son essence.

Nous nous sommes aussi tournés vers l'Angleterre, pour y trouver là aussi la vigueur d'une perspective naturaliste sur le social portée par un projet politique. C'est le cas de la tradition owénienne, qui se prolonge avec ceux que l'on a appelé les ricardiens de gauche (Thompson, Gay...). En un retournement singulier, Gregory Claeys montre que dans ce courant d'outre-manche, c'est l'économie politique qui se voit contester le statut de discours ancré sur le naturel,

tandis que le langage politique lui-même fait l'objet d'une naturalisation. Contre l'idée de lois naturelles de l'économie, les successeurs d'Owen considèrent que les activités productives peuvent faire l'objet d'une organisation sociale qui s'émancipe de toute forme d'arrimage à la nature mais postule cependant que la nature humaine se comprend par l'effet que l'environnement ou le milieu produit dans la formation du caractère de chacun. Reconstruire le milieu artificiellement, par les coopératives, c'est ainsi contourner une loi de la nature humaine pour produire un homme nouveau, coopérateur. Sur le plan politique, cependant, reprenant les thèses d'Owen, ces ricardiens de gauche considèrent que des lois naturelles de la politique doivent être réactivées : ils retrouvent alors une configuration naturelle de l'organisation politique, ancrée sur une hiérarchie que légitime une distribution des compétences en fonction de l'âge. Cette double reconquête –de l'homme sur l'économie naturelle, de la nature sur la politique– permet de laisser émerger une anthropologie naturelle des besoins humains où les besoins naturels supplantent les besoins artificiels en vue d'un développement humain des sociétés. Mais il est d'autres manières de retourner la dimension naturelle de l'économie, de la faire jouer contre les conclusions qu'en tirent les économistes libéraux.

En effet, comme le montre Vincent Bourdeau dans sa contribution (« Nature et travail : les deux formes de la richesse sociale selon Auguste Walras »), certains auteurs peuvent aussi modifier à la marge (c'est-à-dire sans entrer dans le détail d'une philosophie organiciste de la société) la vision d'une nature extérieure, considérée comme un stock de ressources où viendrait puiser la main de l'homme pour construire des univers sociaux arrachés à la nature. L'économie politique, celle de Jean-Baptiste Say notamment, considère la terre comme un « don gratuit » de la nature. La nature est donc laissée à la frontière du discours économique, comme un arrière-plan ou un seuil qui n'en modifie pas la structure, mais sans laquelle l'économie – comme activité transformatrice de la matière – ne saurait pas même être envisagée. Avec Auguste Walras, le statut de la nature change du tout au tout : à la frontière du discours juridique sur la propriété et de l'analyse économique du travail, la nature devient l'une des sources mêmes d'une pensée à la fois morale et économique de l'organisation des sociétés. La redéfinition de la valeur – définie comme utilité rare – intègre ainsi tout bien qui est à

la fois utile et rare, sans attacher ces qualités au seul travail humain. La nature est ainsi une richesse sociale à proprement parler et doit donc faire l'objet d'un traitement rigoureux par la science économique elle-même, entraînant par-là une refonte de l'ordre social adaptée aux idéaux républicains que partage Auguste Walras. Mais si l'hypothèse forte d'une histoire politique du rôle de la nature – d'un naturalisme retaillé dans les habits de l'organicisme au XIX<sup>e</sup> siècle – se vérifie dans la floraison des variantes socialistes des années 1830 et 1840, il valait la peine de constater la pertinence de cette hypothèse en sondant les héritages socialistes du naturalisme dans la période qui succède à la Révolution de 1848.

### **HÉRITAGES NATURALISTES ET RECOMPOSITION DES SOCIALISMES APRÈS 1848 : EN FRANCE**

La révolution de 1848 nous a semblé entraîner des recompositions du champ qui ont aussi renforcé notre désir de conserver un regard large pour notre enquête, un regard européen. En effet, si le naturalisme va continuer à inspirer à l'échelle européenne des projets de transformation sociale, comme en témoignera la vigueur de la référence naturaliste dans le mouvement ouvrier, chez Bakounine, Engels ou Kropotkine, le contre-coup de la révolution confisquée semble créer en France de nouvelles configurations, où d'un côté, le discours des républicains déçus peut embrasser de nouvelles formes de séparatisme, et, de l'autre, le naturalisme vivre sa vie dans les discours savants indépendamment de projets de transformation sociale, à moins que ces projets demeurent mais ne soient pas affichés publiquement, comme le montre l'étude des manuscrits de Proudhon de la période menée par Edward Castleton.

Chloé Gaboriaux (« Nature *versus* Citoyenneté dans le discours républicain : l'héritage du Second Empire ») met ainsi en lumière la reformulation du discours républicain à l'égard de la nature qui s'opère suite à l'échec de la Révolution de 1848. Le discours républicain, au moins dans la sphère politique de l'opposition à l'Empire, retrouve les accents d'une Cité arrachée aux affres de la nature : le levier d'un tel revirement serait à chercher du côté d'une stigmatisation du comportement électoral des paysans. Ces derniers, enfoncés dans une nature non domestiquée, auraient été incapables d'accéder au rang de citoyens et, de ce fait, plus manipulables par le discours bonapartiste. Immobilité, absence de raison et de sens de

l'histoire, telle serait la nature qui s'exprimerait dans cet électorat. Mais si cette image, plus métaphorique que scientifique de la nature, s'impose dans le débat politique, il n'est pas sûr que le programme intellectuel d'une science sociale articulée à une science de la nature soit abandonné pour autant.

S'il y a dans les usages politiques et publics de l'image de la nature un décrochage par rapport au projet savant qui animait les républicains et socialistes pré-quarante-huitard, ce projet n'est pas sans écho après 1848. C'est ce que montre par exemple Edward Castleton lorsqu'il suit les évolutions de la pensée de Proudhon à la fin de sa vie (autour de 1860), en particulier lors du débat sur la Pologne et le principe des nationalités (« Une anthropologie téléologique : fins et origines des peuples et des hommes selon Pierre-Joseph Proudhon ».). À cette occasion Proudhon redéfinit sa théorie du politique, en l'insérant dans une histoire naturelle des sociétés et de leurs gouvernements, elle-même fondée sur une reformulation organiciste de sa théorie des êtres collectifs : les « nations » trouvent leur origine naturelle dans les petites communautés de vallées circonscrites, trop étroites pour coïncider avec les soi-disant frontières naturelles des « États-nations ». Les États, nécessairement composés de multiples nations naturelles, ont pour finalité de rendre à celle-ci leur autonomie, comme un organisme parvenu à son plein développement accomplit l'organogenèse qui différencie ses parties. Ce modèle amène Proudhon à adopter une hypothèse polygéniste sur l'origine de l'humanité, disséminée en foyers multiples sans que cette diversité ne remette en cause l'universalité des facultés humaines : la lecture de Pouchet et de Darwin lui permet de trouver un point d'équilibre, pour maintenir une certaine fixité des espèces au sein même de la variation indéfinie. Là encore, la nature du social est un modèle explicatif puissant, et le levier politique de luttes à venir pour l'autonomie retrouvée des communautés naturelles au sein de l'accomplissement du devenir organique des États. Le contexte du second Empire n'aura peut-être pas été favorable à ce que ce naturalisme soit mobilisé dans les écrits publics de Proudhon.

L'analyse qu'offre Loïc Rignol du débat entre Enfantin et Guépin à la fin des années 1850 au sujet des soubassements naturalistes d'une science de l'homme confirme qu'il s'agit là d'un nœud de discordance toujours présent après 1848, notamment pour saisir les échecs pratiques du socialisme. Loïc Rignol (« Enfantin contre Guépin.

Théologie et politique d'une science de l'homme ») souligne en effet le fait que la nature de l'homme dans son rapport à la science sociale fait l'objet d'un débat vif au sein même des socialismes du premier dix-neuvième siècle jusque dans la décennie 1850, à l'heure du bilan. Ce débat oppose notamment Enfantin, père de l'Église saint-simonienne, et Ange Guépin, médecin et socialiste républicain nantais, ex-saint-simonien qui entend replacer la critique des dérives saint-simoniennes sur le plan d'une méconnaissance, par les animateurs du mouvement, des derniers développements de la phrénologie. La nature de l'homme est désormais une voie d'accès pour comprendre les rapports nouveaux à instituer entre les hommes. La science de l'homme loin de s'opposer à la science sociale ou socialisme en fournit les bases physiologiques, mais toutes les approches ne se valent pas selon Guépin. En effet, pour ce dernier, l'absence d'une connaissance fine des derniers travaux que la science a produits sur le cerveau, ceux de Gall notamment, a empêché les saint-simoniens de comprendre l'organisation politique et sociale de la société future. Reste que cette ontologie sociale naturaliste semble venir justifier une hiérarchie politique (le cerveau *vs.* le reste des organes) alors même que Guépin défend au contraire, sur le plan politique, une distribution plus égalitaire du pouvoir. Enfantin lui répond en s'appuyant précisément sur cette science antérieure à l'avènement de la phrénologie, dont il juge qu'elle était beaucoup plus prometteuse : les Cabanis, Bichat et Vicq d'Azyr, en n'accordant pas au cerveau une prééminence dans l'organisme et en privilégiant le phénomène de la circulation auraient anticipé les traits essentiels d'une science de la société dont Saint-Simon aurait, quant à lui, établi les bases solides. Là encore, démocratisation de l'organisme physiologique ne rime pas pour autant, chez Enfantin, avec égalité politique, puisqu'il défend de son côté pour l'ordre social, contre Guépin, une hiérarchie largement héritée de celle de l'Église romaine. La circulation d'un côté, le cerveau de l'autre, sans pour autant que s'établissent de connexions – y compris sur un plan analogique – immédiates avec l'ordre politique rêvé. Tel est le tableau qui vient à la fois enrichir et complexifier notre enquête des rapports nature-société au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais les options ne se limitent pas aux tribulations de la science du cerveau. Et pour la plus grande part, on peut juger, à l'image du reflux des républicains du Second Empire sur ces questions, qu'il y a un usage désormais savant du schème organiciste, qui ne s'arrime guère à une

volonté de transformation sociale, ce qui vient confirmer, tard dans le siècle, qu'il y a bien ici un enjeu politique d'appropriation des savoirs. Loin d'être l'apanage des socialismes – et encore faut-il rappeler que c'est un enjeu de lutte interne à ces courants – les différentes déclinaisons possibles du schème organiciste pour définir le rapport nature-société font l'objet de luttes savantes et politiques. Hippolyte Taine nous a paru manifester avec éclat cette veine du naturalisme social.

Dans « Les tenailles d'acier de la nécessité. Hippolyte Taine, une naturalisation de l'Histoire », Frédéric Brahami nous décrit en effet un Taine qui développe dans ses *Essais de critique et d'Histoire* une théorie de l'analogie entre sciences de la nature et sciences morales. La circulation du modèle organique permet de retrouver dans les sciences morales, par exemple dans l'histoire, des agencements qui peuvent être pensés par analogie avec l'organisme : il n'y a pas un siècle ou une œuvre littéraire qui ne manifeste un principe de composition interne similaire à l'organisme animal ou végétal. Les concepts de « race » (compris comme force interne), de « milieu » (compris comme force externe) et de « moment » (compris comme synthèse des deux forces précédentes) deviennent ainsi les outils d'une compréhension du devenir humain. Le Taine de la maturité (dans *De l'intelligence*) propose une épistémologie qui substitue à la distinction des sciences de la mesure (mathématiques, physique, chimie) et de celles qui ne mesurent pas (histoire, géologie, zoologie), celle des sciences de construction qui font abstraction du temps (comme les mathématiques) et les sciences expérimentales (physiologie, géologie ou histoire identiquement) dont le temps est la matière même. Ce sont ainsi d'autres critères que le naturel et le social qui doivent distinguer au sein d'un naturalisme intégral les spécificités des formations sociales, des organismes ou des groupes mathématiques.

Il se dessine ainsi, dans la France du second Empire, un champ de convergence où la diversité des manières de définir une science de l'histoire, de la société ou du politique, apparaissent comme autant de variantes, parfois conflictuelles, d'une même épistémologie naturaliste au sein de laquelle circulent les modèles et motifs organiques, animaux et végétaux. On pourrait ainsi faire l'hypothèse que ce contexte intellectuel s'étend jusqu'à la fin du siècle, et nourrit les représentations du social qui naissent dans le mouvement solidariste

aussi bien que dans l'école durkheimienne : il donnerait son sens aux formules de Mauss et Fauconnet que nous avons évoquées pour commencer. Ce sera l'objet d'une autre enquête que d'examiner si le moment durkheimien – moment politique autant que scientifique –, loin de marquer le passage à une science sociale enfin débarrassée de tout naturalisme, trouve lui aussi sa place dans cet espace de circulation des modèles naturalistes du social.

### **HÉRITAGES NATURALISTES ET RECOMPOSITION DES SOCIALISMES APRÈS 1848 : EN EUROPE**

L'exposé de notre hypothèse première – il y a un contexte politique particulier qui réactive dans le champ de la critique des pouvoirs en place une version naturaliste de la société – doit passer par une saisie de ses modalités d'expression au-delà des frontières françaises. C'est à cette condition peut-être que l'on peut montrer que l'on n'a pas seulement affaire à une histoire politique spécifiquement française des usages de la nature pour comprendre le social, histoire liée à ses soubresauts révolutionnaires, mais bien à un processus de construction des savoirs, et de la représentation des sociétés modernes, qui s'enracine dans une épistémologie commune. Tel est le sens de notre troisième partie qui interroge les héritages naturalistes et la recomposition des socialismes après 1848 depuis des ancrages européens comme nous l'avions fait dans la première partie pour la période précédente.

Comme le suggère Vincent Bourdeau dans l'article qui ouvre la première partie, l'historiographie de la pensée allemande du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle semble parfois poser comme une évidence que le concept de société n'a pu se constituer que dans la séparation progressive de la nature, dont le télos serait la reconnaissance, par exemple par Dilthey, de l'opposition des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) et des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Nous avons déjà, dans l'introduction au premier volume, évoqué cet essentialisme, en prenant Löwith comme l'expression accomplie de celui-ci et suggéré de relativiser cette caractérisation de l'essence de la modernité comme rupture du monde de l'esprit et de la nature à la particularité d'une histoire allemande. Ce faisant, nous n'allions pas assez loin dans la contextualisation d'un tel point de vue, et restions prisonniers de cette représentation de l'histoire de la pensée allemande que Wolf Feuerhahn met en cause dans le présent volume. Il

nous a semblé qu'une telle lecture devait être mise en tête de cette partie, afin de donner un cadre historique et épistémologique général qui vienne mettre en valeur la recomposition des socialismes autour de l'apport du marxisme, même lorsque cette recomposition – c'est le cas chez Kropotkine par exemple – peut être qualifiée d'europpéenne plutôt qu'allemande, tant les acteurs qu'elle mobilise sont originaires d'un pays, exilé dans un autre, et écrivant dans une langue qui n'est pas leur langue maternelle.

Wolf Feuerhahn commence par suggérer qu'une représentation de l'histoire de la pensée allemande qui fait d'elle un long chemin vers l'opposition finale définie par Dilthey entre sciences de la nature et sciences de l'esprit peut encore être validée par ceux qui prétendent dépasser cette scission. Il en prend pour preuve Philippe Descola lui-même, qui appelle en effet ses lecteurs à considérer que le partage nature-culture est une invention occidentale qui complique, pour l'anthropologie prise dans ce point de vue, la tâche d'étudier l'ensemble des cultures qui ne recourent pas à cette distinction. Or, lorsqu'il doit porter la preuve précise qu'un tel séparatisme caractérise l'Occident moderne, Descola en trouve l'expression la plus pure dans l'historicisme allemand. Wolf Feuerhahn entreprend alors de restituer le contexte des débats institutionnels dans lequel cette dichotomie est née dans une Allemagne secouée par la problématique de son unification et la remise en cause du modèle de l'Université prussienne où tous les savoirs s'ordonnent sous la domination de la philosophie. Le discours sur la spécificité des sciences de l'esprit apparaît chez les défenseurs de cette unité menacée par les désirs d'autonomie des sciences de la nature : Dilthey ou Helmholtz ne défendent cette spécificité que pour mieux l'articuler au sein d'un modèle universitaire unifié où le dialogue avec les sciences de la nature serait maintenu. W. Feuerhahn indique que c'est au vingtième siècle qu'un désir plus fort de séparer les sciences de la nature et les sciences de l'esprit amène Weber ou Gadamer à relire les apports de Helmholtz ou Dilthey sous un nouveau jour, séparatiste, qui en modifie le sens.

Le même type d'effet rétrospectif est souligné par A. Macé, qui trouve au sein de la tradition marxiste du XX<sup>e</sup> siècle la matrice d'une relecture séparatiste des textes du XIX<sup>e</sup> siècle dans lesquels Marx et Engels ont quant à eux approché l'unité d'une dialectique qui soit aussi bien celle de la nature que de l'histoire. La construction d'une

dialectique « restreinte » à l'histoire fait alors percevoir après coup la dialectique générale envisagée par Marx et mise en œuvre par Engels comme une monstruosité ontologique dont il faudrait débarrasser le marxisme critique. En rendant les textes à leur époque, on peut au contraire trouver dans la dialectique générale de Engels une manière, qui n'est peut-être pas sans affinité avec le Helmholtz présenté par W. Feuerhahn, d'instaurer un dialogue entre sciences de l'histoire et sciences de la nature qui n'en nie pas les spécificités respectives, à travers la reconnaissance des interactions réelles entre leurs objets. C'est ainsi l'horizon du matérialisme écologique, aujourd'hui développé pour penser la façon dont le capitalisme conjoint exploitation du travail humain et exploitation des ressources naturelles, qui retrouve ainsi ses racines anciennes. Celles-ci paraissent aussi grâce à la lecture que G. Stedman Jones propose des textes de Marx consacrés au communisme primitif, dans les années 1870. Cette perspective amène à reconsidérer chez Marx une pensée plus complexe des rapports entre les collectivités humaines et leur environnement naturel que celle que laisserait envisager une vision trop linéaire de la dialectique nécessitant le passage par le capitalisme pour amener l'avènement du communisme. Si les seuils empiriques d'une telle conversion ont paru au Marx des années 70 de plus en plus difficiles à mesurer ou à établir, il serait alors possible qu'il ait délaissé la poursuite de l'écriture du *Capital* pour considérer d'autres façons de sortir de l'économie bourgeoise, pour ainsi dire par en-dessous, à l'écoute de la diversité des façons dont les sociétés humaines ont su organiser leurs rapports collectifs à la nature.

À l'autre bout du siècle, Kropotkine paraît comme un point d'observation privilégié des configurations complexes que l'émergence du darwinisme social a suscitées en Angleterre. Jean-Christophe Angaut situe l'*Entraide* de Kropotkine dans son contexte : il s'agit d'abord d'un livre en langue anglaise paru sous le titre *Mutual Aid*, en 1902, lui-même une compilation d'articles publiés de 1890 à 1896 dans la revue *Nineteenth Century* en réponse à l'article de Thomas H. Huxley paru dans la même revue en 1888 sous le titre *Struggle for Existence an its Bearing upon Man*. Huxley conjoint une vision littéraire de la lutte pour l'existence dans le règne naturel (lutte des individus pour les ressources et sélection des plus aptes) et une séparation radicale du « cosmique » et de « l'éthique », afin que la sphère sociale puisse par exemple défendre les plus faibles. Jean-Christophe

Angaut suit la façon dont Kropotkine s'oppose doublement à Huxley : promoteur d'une vision plus souple de la concurrence darwinienne dans le monde animal – le milieu sélectionne non des individus mais des populations, et la coopération est un avantage comparatif décisif au niveau des groupes en vue de la sélection –, il rétablit la continuité du naturel et du social qui permet d'envisager un socialisme darwinien sans que la référence à la nature ne puisse légitimer l'ordre social. Il lui faut pour ce faire clarifier l'ambiguïté que le concept de lutte pour l'existence conserverait chez ce dernier, entre le sens malthusien d'une lutte effective des individus pour les moyens de subsistance raréfiés dont Kropotkine s'emploie à démontrer le caractère abstrait et fictif, pour ainsi dire projeté sur la nature, et le sens plus métaphorique d'un tri exercé par le milieu entre les populations, sans qu'aucune véritable lutte n'ait besoin d'avoir lieu. Jean-Christophe Angaut souligne les difficultés qui se présentent alors à l'encontre du projet de Kropotkine : le risque d'éviter la guerre entre individus pour mieux embrasser celle d'une guerre entre groupes biologiques, guerre des races qui menait à son tour chez un Wallace ou un Haeckel à la notion d'infériorité raciale. C'est au contraire la nature qui assure que l'instinct d'entraide favorise les populations où il domine, favorisant l'intelligence collective, et que les classes populaires où cet instinct prévaut ont un rôle historique, parce que naturel, à jouer.

Irène Pereira a choisi de considérer Kropotkine au centre d'une autre configuration, qui installe Kropotkine à côté d'Elisée Reclus comme référence de l'écologie sociale américaine contemporaine, celle de Murray Bookchin et de John Clark, qui ont pour originalité de chercher à conserver l'unité de la nature contre la tentation séparatiste de l'écologie profonde (séparatisme inversé par rapport au socio-centrisme : l'homme est l'intrus dans la nature) sans dissocier pour autant l'écologie de la critique du capitalisme. Plus particulièrement, Irène Pereira se demande comment la référence naturaliste, chez Reclus et Kropotkine, nourrit un type particulier d'anarchisme, non indexé à un point de vue syndicaliste de classe (dont Bakounine serait davantage la figure), mais ouvert à une dimension universaliste. Or comme le point de vue de Bakounine peut aussi être appuyé

sur l'affirmation d'une continuité entre la nature et le social<sup>10</sup>, il s'agit de voir comment on peut mobiliser cette même continuité au service d'un autre projet politique anarchiste – un humanisme naturaliste. L'évolutionnisme permet d'inscrire dans la nature les progrès de la moralité, et donc l'humanisme. Mais cette progression linéaire peut-elle intégrer la révolution ? Elle semble en outre ne pas ouvrir à une prise en compte de l'effet de la société humaine sur le milieu et pré-supposer une société d'abondance. Ce sont ces deux limites que Reclus, permet, selon Irène Pereira, de corriger : d'un côté par le fait que Reclus inscrit, sous l'évolution naturelle, une multiplicité de révolutions parfois imperceptibles, de l'autre parce qu'il ouvre la voie à une compréhension équilibrée des interactions du collectif humain avec le milieu. Irène Pereira conclut pourtant en se demandant si cet anarchisme humaniste peut réaliser ses objectifs de critique du capitalisme sans se réinscrire d'abord dans une perspective de lutte des classes.

\*

En réinscrivant la complexité des rapports entre sciences de la nature et sciences sociales au cœur de l'histoire de la constitution des sciences sociales, les recherches présentées dans cet ouvrage suggèrent aussi qu'il reste à écrire une histoire alternative à celle qui voudrait constituer la société comme un pôle isolé entre deux autres : la nature, d'un côté, et l'État, de l'autre. Dans cette version, liée à une certaine manière de concevoir l'histoire de l'économie politique, la société – comprise comme société civile – serait d'abord et avant tout reliée à un ensemble d'activités de production dont le vis-à-vis serait la nature, nature qu'il s'agirait de transformer pour l'annuler dans l'œuvre humaine. L'économie politique projette alors la nature sur deux plans : d'un côté elle est conçue comme un stock fixe de ressources qui s'offre gratuitement à l'ingéniosité du travail humain, de l'autre, la société doit simultanément être décrite comme fonctionnant sous un régime de lois naturelles. Ces lois naturelles entendent retenir de la nature son fonctionnement déterministe dans des frontières bien délimitées : la société est conçue comme la somme des relations sociales immanentes par opposition à la nature comme à l'État. C'est sous cette forme qu'elle peut être objet d'une économie

---

10. Voir A. Macé, « Bakounine et la fraternité. Le fondement affectif du politique », in F. Brahami et O. Roynette (éds.), *Fraternité : Regards croisés*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2010, p. 159-176.

politique. La société, de civile, est devenue bourgeoise. On n'entend plus en effet, par société civile, comme c'était encore le cas au XVIII<sup>e</sup> siècle, une façon de désigner des institutions politico-juridiques chargées d'instituer le citoyen et d'organiser la vie de la cité (le *vivere civile*), ensemble d'institutions que l'on avait coutume de rapporter à la figure de l'État. La séparation de la société d'avec la nature se double d'une séparation d'avec l'État.

C'est l'ensemble de ce dispositif qui est à réviser, dès lors que l'on saisit à quel point la double nature qu'elle décrit – le stock extérieur et les lois de l'économie –, résulte de l'éviction hors du social de l'endroit où la nature y a véritablement joué un rôle heuristique, comme matrice de l'émergence du social lui-même. La triple séparation de la nature, de la société et de l'État ne reflète pas la circulation des discours que connaît le dix-neuvième siècle et qui avait pour objectif de revisiter aussi bien la société que l'État à l'aide d'un langage naturaliste. C'est ainsi à une histoire des usages conflictuels des schèmes organicistes dans la pensée sociale et politique du XIX<sup>e</sup> siècle que nous entendons contribuer. Et plus précisément nous nous sommes intéressés à une branche particulière de cette histoire, à savoir celle qui pense la période révolutionnaire non comme appelant au retour nécessaire à un ordre traditionnel, mais plutôt à une refonte complète de la société, refonte qui ne saurait être riviée au projet d'une rénovation des seules institutions politiques. Retrouver la nature de la société, c'est ainsi, selon les penseurs sociaux auxquels nous consacrons cet ouvrage, s'empêcher de construire sur du sable, sans pour autant se satisfaire du présent tel qu'il va ou revendiquer un pur et simple retour au passé. Retrouver ainsi un autre XIX<sup>e</sup> siècle, c'est entendre à la fois sa modernité et son archaïsme : la façon dont il échappe à la place habituelle que nous lui assignons dans notre modernité, pour faire écho à des manières très anciennes de construire la réalité du social dans la circulation des références naturalistes<sup>11</sup>, et peut-être inspirer des manières très contemporaines de rouvrir la question des rapports collectifs à la nature au sein même de l'histoire des sciences sociales<sup>12</sup>.

---

11. Voir A. Macé, « Les Affections sociales : l'édification platonicienne de la philosophie politique comme partie de la science de la nature », in F. Brahami (éd.), *Les affections sociales*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 11-53.

12. Voir P. Charbonnier, *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, CNRS éditions, Paris, 2015