

INTRODUCTION

LE PARTAGE NATURE/SOCIÉTÉ : UNE INVENTION PERMANENTE

STÉPHANE HABER & ARNAUD MACÉ

Nous ne sommes pas devenus "modernes" en inventant le partage nature / société. Ou alors, cette invention ne fut qu'une réinvention, le nouveau chapitre d'une plus longue histoire. Comme il apparaîtra à la lecture de ce volume, le moment moderne gagne bien, du point de vue de son intelligibilité, à être reconnu comme solidaire d'un geste plus ancien : celui qui consiste à regrouper en un ensemble appelé "nature", pour parler latin, ou "*phusis*" pour parler grec, des collections de choses et d'événements que l'on peut alors opposer à d'autres, en entreprenant de légitimer, de contester, de déplacer, voire d'abolir même, cette frontière. Or, pourquoi de telles entreprises ? A travers toute l'histoire balayée par les articles qui composent ce volume, il apparaît que ces opérations jouent un rôle décisif, dans l'aire culturelle méditerranéenne et européenne, depuis le V^e siècle avant J.-C jusqu'à nos jours, pour légitimer des sciences et des pratiques, pour faire paraître le champ d'objets dont elles se préoccupent, en assurer la réalité, l'autonomie, la singularité. En parlant d'aire méditerranéenne et européenne, nous ne souhaitons pas suggérer l'existence de quelque chose de plus qu'une situation historique, c'est-à-dire contingente. Il ne s'agit ni de préjuger des apports des configurations discursives caractéristiques d'autres aires culturelles, ni de faire de la dualité en question un attribut essentiel des cultures scientifiques de l'Europe depuis la Grèce ancienne, ni même de présupposer l'étanchéité de cette zone géographique à d'autres zones. D'autres cultures ont peut-être produit des versions alternatives de ce que "nous" comprenons comme la différence du

naturel et du social. Il se trouve simplement que nous nous penchons sur des cultures scientifiques de langue grecque, romaine, puis européennes et occidentales (médiévales, renaissantes, modernes et contemporaines, pour reprendre quelques découpages classiques), qui témoignent de la continuité relative induite par un certain nombre de gestes discursifs et conceptuels initiaux. Les opérations consistant à poser une telle frontière entre ces deux règnes, celui du naturel et du social, mais aussi à la contester, à la refonder, à la déplacer, etc., semblent en effet n'avoir cessé depuis que le projet d'une *science* est apparu dans ces régions. La naissance, l'établissement et la disparition constante des disciplines au sein de l'ensemble de la connaissance scientifique semblent même avoir été ponctués par de tels événements.

Inspirée par une telle intuition, notre approche de la longue durée voudrait ouvrir l'espace d'une contextualisation destinée à remettre en perspective, voire à remettre en cause certains grands diagnostics historiques. En priorité celui selon lequel, pour reprendre la formulation qu'en a donnée Karl Löwith, la modernité européenne se caractériserait par la « dislocation » moderne du « monde unique en deux mondes tout à fait différents », dislocation doublée par une séparation dans le savoir entre « le monde des sciences modernes de la nature et un monde humain historique, le monde des sciences historiques de l'esprit »¹. Historien de la dissolution du hégélianisme², Löwith retrouvait ainsi une thématique que l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, sans l'inventer (elle est même franchement banale), avait consacré philosophiquement, lui conférant le statut d'un dogme (lequel restera opératoire jusque chez un Dilthey par exemple) : avec la fin du Moyen Âge, l'intérêt passionné pour les choses de la nature, cultivé pour lui-même, jusque dans la frénésie naïve, aurait radicalement changé la donne, préparant secrètement une renaissance plus profonde de l'intérêt de l'esprit pour lui-même, auquel il faut bien en venir en vertu du vénérable principe du "connais toi toi-même"³. Mais, plus important, en caractérisant "la modernité" par la séparation corrélatrice des objets de connaissance et des savoirs, Löwith supposait que cette catégorie périodologique recouvre un ensemble de faits globalement homogènes : des discours, des pratiques, des croyances, des dispositions appartenant à la partie des vivants humains qui ont

vécu dans le laps de temps et dans les sociétés désignées comme modernes, et, de façon paradigmatique, ces formations discursives et ces dispositifs sociaux que l'on appelle des sciences. Bousculé en apparence, identifié à une métaphysique périmée, Hegel, finalement, triomphait : animée par des sujets collectifs, l'Histoire reste, chez Löwith, composée de moments qui possèdent chacun leur "principe" original, principe qui, d'ailleurs, s'exprime dans toutes les sphères de la civilisation. Bref, partout l'Occident moderne porterait la marque d'une objectivation de la Nature, contrepartie d'une douteuse consécration de l'Histoire.

Or, en admettant même que l'on réduise la « modernité » à ce qui s'est produit dans certaines sociétés occidentales entre la Renaissance et, au choix, la Révolution française, la Révolution industrielle ou la Seconde guerre mondiale (en supposant donc l'existence d'une "seconde modernité", d'une "modernité tardive" - *Spätmoderne*, dit-on parfois en allemand - ou d'une période contemporaine aux traits distincts), que fera-t-on si l'on trouve dans cette région du monde au sein de l'époque concernée des discours et des pratiques divergentes ? Il suffira d'un seul prélèvement hétérogène dans l'ensemble de la période pour mettre en question l'assignation dualiste. Sans doute voudra-t-on se prémunir contre un tel argument, en admettant des exceptions, des résidus non-modernes au sein de la modernité, des survivances, non significatives de leur temps, ou des réactions allant à contre-courant de l'évolution de la conscience historique. Mais il faudra au moins renoncer à parler d'une essence, car l'essence ne saurait souffrir d'exceptions. Si l'on veut faire, plus modestement, de la séparation une caractéristique descriptive, significative mais non forcément essentielle, de la conscience moderne, on devra encore préciser sur quelle portion de discours et de pratiques s'appuie cette position de repli : à partir de combien d'exceptions, devra-t-on lui demander, pourrait-on commencer à considérer que les contre-exemples ne sont, en fin de compte, pas si marginaux que cela, apparaissant comme l'occasion de réveiller la saine méfiance face aux généralisations indues ?

En l'occurrence, il se pourrait que, avec des affirmations comme celles de Löwith, on confère une portée excessive à un point de vue particulier, celui, par exemple, de l'opposition des "sciences

de l'esprit" et des "sciences de la nature," très marqué par l'héritage philosophique du kantisme et du hégélianisme. Pour le prouver, bornons-nous ici, en traversant le Rhin, à un cas singulier qu'il sera difficile de qualifier de marginal, tant il s'avéra fondamental pour la constitution des sciences sociales contemporaines. Il s'agit de la définition de la sociologie comme *science de la nature* telle qu'on la trouve dans l'école sociologique fondée par Durkheim. On se référera par exemple à un texte aussi peu polémique qu'un article encyclopédique, rédigé de manière scrupuleusement scolaire par les disciples Paul Fauconnet et Marcel Mauss, afin de présenter le plus clairement et le plus simplement la sociologie à un public dépassant le cercle des spécialistes. Or, les deux auteurs lient, d'une manière incompréhensible du point de vue auquel se réfère Löwith, la revendication de l'autonomie de l'objet de la sociologie à l'inscription de celle-ci au sein des sciences de la nature. « Tout ce que postule la sociologie, écrivent les deux auteurs, c'est simplement que les faits que l'on appelle sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universels, par suite intelligibles ». La sociologie, continuent-ils, peut devenir une science pour autant que l'on rompt avec « toutes les traditions métaphysiques qui font de l'homme un être à part, hors nature, et qui voient dans ses actes des faits absolument différents des faits naturels »⁴. Les deux disciples de Durkheim déplacent ainsi le fondement de l'opposition, reprise par Löwith, entre légalité universelle des sciences de la nature et explication interprétative du particulier dans les sciences historiques : la science historique, arrimée à la particularité des époques et des sociétés, ne saurait décider du mode d'être du social, dont elle ne perçoit pas la légalité. Du point de vue des sociologues, l'idée de faire du social quelque chose qui relève d'un monde qui serait séparé de la nature, et de faire de cette disjonction le signe même de la modernité risque bien de paraître comme la projection induite sur une époque d'un point de vue sur les sociétés qui *ne témoigne pas* seulement de la particularité d'une approche historique très en vogue dans l'université Allemande de l'époque. La société échappe à la nature sous l'œil trop particulariste de l'historien ; elle y reprend sa place sous l'œil, plus attentif aux régularités et aux généralités, du sociologue.

Il faut donc plutôt supposer que l'opération qui consiste, d'une part, à opposer nature et société et, d'autre part, à déduire une épistémologie de cette opposition, demande à être située dans une histoire plus profonde, celle de l'usage d'un ensemble appelé nature, par delà la modalité, inclusive ou séparatiste, de cet usage. En d'autres termes, il semble raisonnable d'éviter de constituer en essence ou même en fait majoritaire d'une époque de la science et de la culture une façon plutôt qu'une autre de faire usage du partage entre la nature et ce que l'on tient pour ce qui lui est autre ou extérieur. Mieux vaut reconnaître franchement la diversité de ces usages, toujours conditionnés par les contextes scientifiques, par le type de savoir que l'on entend défendre ou auquel on entend faire une place parmi les autres, etc. Qu'il existe ou non quelque chose en dehors de la nature pour les modernes, et que cela puisse faire l'objet d'une science, voilà une question qu'il faut éviter de trancher trop vite. De même, il ne convient peut-être pas de présumer trop vite du contenu de ce que l'on appelle "nature" et du mode d'être des choses qui seront habilitées à composer cet ensemble. Contentons nous ici d'un premier constat : opposer à l'ensemble de ce qui est naturel l'objet de certaines sciences, ou au contraire réclamer pour cet objet l'intégration à un tel ensemble, ces deux mouvements semblent constituer autant de stratégies possibles pour faire paraître un savoir et son objet sur une carte générale des savoirs. Le premier mouvement, que l'on serait tenté d'appeler aujourd'hui un anti-naturalisme, en entendant par là (puisque d'autres définitions sont possibles) le projet épistémologique de soustraire certains objets à l'explication naturelle, et le second, que l'on pourrait qualifier de naturalisme, en le comprenant comme la volonté d'étendre le champ des objets relevant de la nature, sont deux modalités d'intervention dans le champ des savoirs qui présupposent toutes deux un phénomène préalable, à savoir de la constitution d'un champ d'objets qui relève de la « nature ».

C'est tout l'intérêt du concept de "naturalisme" au sens où l'emploie Philippe Descola, avec lequel nous avons tenu à discuter au moment de poser les premières pierres de cette vaste entreprise, que d'attirer l'attention sur ce point. Le naturalisme, c'est le point de vue pour lequel il y a une nature, c'est-à-dire un schème classificatoire permettant de rassembler des existants divers, humains et non-

humains, en un ensemble de choses dites naturelles, que l'on pourra dès lors distinguer d'autres ensembles de choses, aux appellations et à l'extension diverses. Nous sommes dès lors aussi appelés à percevoir dans sa nudité la multiplicité des êtres qui, au terme d'un certain travail et d'une certaine histoire, en viendront à se constituer en un tel partage ou en un autre (se forment ainsi des « collectifs » où se distribuent choses et vivants, humains et non-humains de manière diverse) et à nous saisir nous-mêmes comme des éléments de cette simple multiplicité et comme agents des divisions et regroupements que nous y produisons. Un des aspects les plus surprenants et les plus prometteurs de l'œuvre de Philippe Descola consiste justement à décrire la façon dont l'Occident a trouvé dans le schème naturel un principe architectonique aussi original que décisif de son appréhension du monde, même s'il n'exclut pas que certaines cultures extra-occidentales aient, elles aussi, cherché à cerner, mais par d'autres voies et en en tirant des conséquences différentes, en général moins radicales, le propre d'une Nature plus ancienne, plus profonde que ce qui constitue l'ordre des affaires humaines, en tout cas extérieure à elles.

Inspiré par la discussion avec Philippe Descola, notre questionnement de départ devient dès lors le suivant : comment se constitue le dispositif discursif où "la nature" en vient à occuper de telles fonctions? Et pourquoi s'invite-t-il d'une façon aussi insistante dans la discussion sur les sciences, les savoirs et leur organisation ? Posé de cette manière, le problème ouvre un horizon beaucoup plus vaste, qui nous ramène en Grèce, au tournant du V^e siècle, et à l'examen de ce basculement entre le moment où il n'y a pas encore de nature à un moment où elle paraît. On retrouve ainsi l'injonction méthodologique de Durkheim au seuil de son article sur "La prohibition de l'inceste et ses origines", dans la première livraison de *L'Année Sociologique*. Tout phénomène social, expliquait-il, doit être ramenée à son origine en raison de l'"étroite solidarité" qu'il y a entre "ce qu'elle est" et "ce qu'elle a été". C'est là un trait, ajoutait-il, que le phénomène social partage avec le phénomène organique : leurs transformations, si elles ne sont pas entièrement déterminées par leurs conditions originelles, en portent néanmoins toujours la marque. Ainsi la prohibition de l'inceste ne s'expliquerait pas par les sentiments où elle cherche aujourd'hui ses raisons, mais bien plutôt

par les structures sociales qui l'ont rendue nécessaire. Il se pourrait ainsi que la nature, pour nous aussi, s'explique moins par son évidence présente que les raisons structurelles de son origine. Or la nature, c'est l'hypothèse portée dans ce volume, n'apparaît comme nom collectif, en Grèce ancienne, qu'au moment où le besoin de réunir une grande quantité de phénomènes hétérogènes mène à trouver dans la croissance des bourgeons de la plante ou des cheveux de l'animal un schème de l'identité suffisamment puissant pour réaliser cette opération : des phénomènes très divers trouvent ainsi l'unité d'une source commune. La nature naît comme une manière d'apprivoiser le devenir et d'en faire l'objet possible d'une science, en s'appuyant sur un mode de devenir fondé sur l'identité de l'origine et du produit : c'est l'arbre qui se prolonge dans la fleur, et, en la faisant pousser, c'est lui-même qu'il prolonge. Le paradoxe initial, signalé par Platon, de ce schème d'intelligibilité du devenir, c'est qu'en étendant peu à peu le champ des phénomènes naturels, on contrevient à l'identité qu'il est censé garantir aux choses qui sont soumises au flux. L'olivier vient de l'olivier, certes, mais la pensée peut-elle, de la même manière, venir de l'ébullition du sang ? L'oscillation structurelle de l'aventure épistémologique qu'est l'histoire occidentale de la nature est par conséquent inscrite dans son origine : d'un côté la puissance d'un schème permettant de ramener toute chose à une origine qui fait sentir son identité dans ses plus lointains effets ; de l'autre la nécessité d'exempter d'un tel régime d'explication les phénomènes dont on veut préserver la spécificité. La dialectique de naturalisme et de l'anti-naturalisme était inscrite dans le geste originel de constitution de cette histoire. C'est à ce point où notre démarche se sépare quelque peu de la perspective élaborée par Philippe Descola : nous faisons en effet l'hypothèse que la "nature" était moins un continent stable, progressivement constitué au cours de l'histoire de l'Occident et parvenu à sa maturité à l'âge classique pour régner sur la modernité européenne, que la question d'un partage sans cesse rejoué au cours de cette histoire. Le premier résultat de notre enquête consistait dans l'idée que la dialectique originelle du naturalisme et de l'antinaturalisme ne connaissait pas de cesse au sein de l'aventure épistémologique de l'Occident.

Pour aborder cette histoire dans sa longue durée, nous avons procédé par sondages, une méthode qui n'est certes pas la plus mauvaise lorsqu'il s'agit de contrer l'essentialisme. En prélevant des échantillons à travers l'histoire de la philosophie, tout au long des trois derniers millénaires, on met à jour une diversité des usages du partage qui échappe à la facilité de l'histoire continue. Celle par exemple qui voudrait qu'il n'y ait, avant la Renaissance, que des procédures d'inclusion de la société dans la nature, et, après cette période, que des procédures de séparation. Chacun à sa manière, nos échantillons montrent que les faits sont plus complexes. Au IVE siècle avant notre ère autant qu'à la Renaissance, on a pu avoir besoin d'excepter des objets de la nature pour les offrir à un champ spécifique de savoir ; au sortir du Moyen Âge comme au XXIe siècle, on peut avoir besoin de ramener des réalités, lorsque c'est utile, dans le champ des objets naturels. C'est la régularité de ces gestes et la particularité de leurs contextes qui incitent à s'aventurer sur le champ passionnant d'une enquête qui relève à la fois l'espace commun d'une histoire longue, celle des usages épistémologiques du schème naturaliste, et la particularité des stratégies locales de déplacement, de traversée ou de réaffirmation de la frontière, par la redéfinition permanente des pôles qu'elle oppose. Nous avons choisi avec soin nos lieux de prélèvement. Il s'agissait certes de contester, en plusieurs endroits stratégiques, le grand récit sur l'unité ancienne de la nature et du social et la séparation moderne ultérieure. Plus profondément, puisque, en dernière instance, lieux antiques et modernes se trouvaient, dans la perspective d'un temps long que nous proposons, retrouver l'espace partagé d'une dialectique commune, nous étions en mesure, au fil de cette exploration, d'entendre de nouveau, dans les pensées les plus anciennes, des suggestions capables d'entrer en dialogue avec notre temps. Les diverses façons anciennes de tracer des frontières ou de tendre des analogies entre les fragments épars du réel doivent être entendues comme contemporaines d'une même question. Et, plus encore, s'il faut reconnaître, sous la diversité des manières de faire du naturel et du social, la continuité multiple des existants ; si nature et société sont autant de moments d'une même réalité multiple traversée par les frontières meubles dont nos savoirs et nos pratiques ont besoin pour se frayer un chemin, la diversité des façons de faire apparaître

cette continuité sous-jacente, antique et moderne, sont encore des suggestions qui intéressent notre avenir.

Les Anciens, une fois reconnue la multiplicité de leurs opérations de séparation du naturel et du social, s'avèrent proposer un laboratoire exceptionnel fécond pour penser la multiplicité des rapports possibles entre ces deux sphères au sein d'une réalité mélangée. Ainsi Platon, qui paraît ici pour sa façon paradoxale de redéfinir la nature par ce qui est déjà reconnu en son temps comme l'essence même du social, à savoir l'oeuvre de l'esprit et de la technique ; Aristote, pour la pluralité des voies d'un naturalisme sondant ce qu'il y a de naturel au sein des affaires humaines tout en respectant la spécificité irréductibles des genres de l'être ; les Stoïciens, pour un naturalisme intégral qui pourtant n'entraîne aucune effet de "naturalisation", c'est-à-dire aucune soustraction de phénomènes sociaux à l'action des hommes au nom de leur caractère naturel ; Plutarque et Elie, pour la façon dont ils contestent la restriction stoïcienne de l'intelligence rationnelle et de la justice aux seuls humains et permettent de restituer le contexte d'un débat ancien où la frontière entre le naturel et le culturel vient s'inscrire au sein même du monde animal. Dans chacun des cas, ces différents auteurs témoignent de l'ancienneté des antinaturalismes et des naturalismes qu'ils contestent et déploient à leur tour.

Une fois que l'on a reconnu que, entre autres choses, ils prolongent aussi une façon ancienne, historiquement fondatrice, de présenter la nature comme une promesse ambiguë d'intelligibilité, il devient plus aisé de comprendre comment les Modernes sont parvenus à proposer une diversité de solutions afin de penser l'ancrage naturel *et* la spécificité non-naturelle des phénomènes humains. En lisant ce volume, on verra ainsi comment Machiavel, penseur radical d'une participation de la sphère politique à la nature, livre les prémisses du dégageant de l'idée d'une société civile ; on constatera que Montesquieu suggère une manière de penser la façon dont, par notre histoire, la nature devient culture et acquiert, dès lors, une autonomie propre ; on saisira encore comment l'éthique environnementale contemporaine réfute l'interdit, prononcé par Moore, de mêler les faits et les valeurs, en ouvrant la multiplicité des façons de nous saisir comme porteurs, en tant qu'être naturels inscrits dans un environnement naturel, d'une interrogation éthique.

Dans la mesure où l'ouvrage majeur de Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, dont la perspective comparatiste apparaît désormais comme indispensable au renouvellement des interrogations historico-théoriques, ce volume s'ouvre et se termine par une discussion de celles de ses thèses qui nous ont paru les plus novatrices : une fois vérifiée la productivité d'une critique réflexive des usages historiques de la différence entre nature et société, jusqu'où doit aller la relativisation de la thématique de la nature, au sens d'un principe d'opposition entre la spontanéité extérieure des êtres qui naissent, croissent, s'épanouissent et meurent *sans nous* et ce qui relève au contraire de l'ordre supposé spécial des affaires humaines ?

Tel est le parcours proposé par ce volume, qui est le premier d'un ensemble de trois volumes où seront consignés les travaux du séminaire nature-société du laboratoire Logiques de l'Agir (2007-2011). Son parcours général de l'histoire au long cours, afin de substituer aux grands récits sur le partage nature-société le contexte plus meuble et plus circonstancié d'une dialectique permanente du naturalisme et de l'antinaturalisme, sera prolongé par un volume consacré spécifiquement au XIXe siècle : la présentation d'un siècle qui n'a cessé de faire de la nature le référent constant de la pensée sociale achèvera de remettre en cause la vision d'une modernité séparatiste, tout en montrant comment la naissance des sciences sociales s'inscrit elle aussi dans les cadres de cette aventure épistémologique occidentale qui fait du remaniement du partage nature-société le lieu même d'affirmation des sciences. Un troisième volume poursuivra ce fil sur le terrain des sciences sociales et de la philosophie politique contemporaines.

notes

¹ Voir sur ce point la discussion par Franck Fischbach (*La production des hommes, Marx avec Spinoza*, Paris, PUF (Actuel Marx Confrontation), p. 49.) de ce texte de Löwith intitulé « le sens de l'histoire » (texte publié en annexe à *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953 = *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de*

l'histoire, trad. Marie-Christine Challiol-Gillet et Jean-François Kervégan, présentation de Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 281).

² Voir K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1979.

³ Voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2002, t. 1, p. 239 et suiv. Dilthey, *L'Edification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988.

⁴ Paul Fauconnet et Marcel Mauss, article « Sociologie » de la *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Paris, 1901, réimprimé sous le titre « La sociologie : objet et méthode » in M. Mauss, *Essais de Sociologie*, Paris, Minuit, 1968 et 1969, 3 volumes et dans le florilège paru au Seuil (collection Point Essais).