

LES « SOCIÉTÉS ANIMALES » : UN DÉFI À L'ORDRE SAVANT

Wolf Feuerhahn

Armand Colin | « [Romantisme](#) »

2011/4 n°154 | pages 35 à 51

ISSN 0048-8593

ISBN 9782200927363

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-romantisme-2011-4-page-35.htm>

!Pour citer cet article :

Wolf Feuerhahn, « Les « sociétés animales » : un défi à l'ordre savant », *Romantisme* 2011/4 (n°154), p. 35-51.

DOI 10.3917/rom.154.0035

Distribution électronique Cairn.info pour Armand Colin.

© Armand Colin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les « sociétés animales » : un défi à l'ordre savant

L'ordre des savoirs est le plus souvent vécu comme naturel. Intimement articulé à de puissantes institutions chargées de dispenser la vérité, il est doté d'un poids symbolique qui s'impose avec force aux maîtres comme aux disciples. Il est des occasions où l'évidence de cet ordre est interrogée. La contingence des découpages intellectuels apparaît alors. Âge de professionnalisation, de fonctionnarisation et de spécialisation de la science, mais aussi de construction de véritables temples qui lui sont dédiés, le XIX^e siècle et ses institutions offrent ample matière à une enquête sur ce qui se cache sous l'ordre doré du savoir.

Proposer de réunir les instruments de la psychologie, de la zoologie, de la sociologie et de la philosophie pour étudier un objet qui défie les thèses ontologiques et les classements gnoséologiques comme celui de « société animale » suppose de remettre en cause l'opposition canonique au XIX^e siècle entre « lettres » et « sciences », « philosophie » et « science naturelle ». Cet objet peut sembler d'autant plus provocateur qu'il apparaît à tous comme le résultat de l'extension d'un vocabulaire jusque-là employé pour désigner une forme de vie en commun propre aux hommes. L'appliquer aux animaux suppose d'interroger la singularité humaine, de postuler une continuité du vivant et d'un point de vue académique de donner une place centrale aux sciences du vivant dans l'ordre des savoirs au XIX^e siècle. Si elles apparaissent *a posteriori* comme les sciences phares de l'époque, l'examen détaillé de la mobilisation de l'expression de « société animale » témoigne au moins autant des résistances qu'elles rencontrent.

DES SOCIÉTÉS ANIMALES : UNE THÈSE QUI DÉTONNE

L'expression de « société animale » n'est pas inouïe à la fin du XIX^e siècle. On la trouve déjà employée par Charles Bonnet en 1770¹. Mais elle reste marginale, souvent perçue comme essentiellement analogique et limitée à quelques espèces (abeilles ou guêpes surtout²). Alfred Espinas (1844-1922) va lui donner toute sa force de provocation en la choisissant pour titre de sa thèse de doctorat. Il faut imaginer un jeune agrégé de philosophie présentant devant la faculté des lettres de Paris un ouvrage intitulé *Des sociétés animales*, précédé d'une centaine de pages d'« introduction sur l'histoire de la sociologie en général³ » et dont le corps du texte traite de parasites, de commensaux, de mutualistes, de zoophytes, de vers, de poissons, de reptiles ou de mammifères. La réaction ne se fait pas attendre : « votre thèse n'est pas une thèse de philosophie, mais de zoologie. Elle est faite pour la Faculté des Sciences. À chaque page, il y a des mots que je ne connais pas, des faits dont je ne suis pas juge, des noms d'animaux dont je ne sais pas même l'orthographe. Comment puis-je répondre de tout cela ?... Je crains que le doctorat, dans les conditions nouvelles où il paraît devoir se présenter maintenant, ne devienne bientôt un examen impossible⁴ ».

Avant même la soutenance, débute une importante tractation en vue de ramener ce doctorat dans les limites de la bienséance académique. Bien plus que le contenu « zoologique », c'est l'introduction qui est en cause :

Vous n'avez pas bien compris mes objections ; elles portaient beaucoup moins sur le fond des choses et sur vos doctrines que sur l'imprudence de mettre en avant et comme sur le pavoi deux noms aussi compromettants que ceux de MM. Auguste Comte et Spencer, auxquels, à tort ou à raison se rattachent beaucoup de passions bonnes ou mauvaises dans les deux sens [...] Nous sommes tombés d'accord avec M. Caro que des noms propres contemporains ne pouvaient pas être l'objet d'une discussion publique à la Faculté, qu'il fallait rester sur le terrain classique, lequel s'arrête à peu près avec le XVIII^e siècle. Au fond, votre thèse consiste à défendre la théorie d'Aristote contre celle de Rousseau. Vous pourriez conserver tout cela, y compris Hegel, qui, selon vous, concilie les deux. Ce serait donc à partir

1. Charles BONNET, *La Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans*, Genève, Philibert & Chirol, 1770, p. 228.

2. Voir l'article « Society » du *Oxford English Dictionary*, XV, p. 913-914.

3. Voir la page de titre de la deuxième édition (Paris, Germer-Baillièvre, 1878).

4. Lettre de Janet à Espinas du 15.01.1877 (André LALANDE, « Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. 207, 1927, p. 335-336).

de là qu'il faudrait supprimer tout le reste, en disant, en deux mots, qu'à dater de cette époque le problème devient trop complexe, et touche à trop de questions contemporaines⁵.

Faire de Comte et de Spencer des interlocuteurs philosophiques au même titre qu'Aristote ou Rousseau voilà qui constitue un véritable *casus belli* pour Elme Caro et Paul Janet⁶. En ayant traduit avec Théodule Ribot les *Principles of Psychology* de Spencer quelques années auparavant, Espinas a déjà transgressé cette limite, mais dans le cadre d'un doctorat il ne peut se soustraire à l'autorité⁷. Plutôt que d'accepter ce qu'il considère comme un oukase, Espinas supprime toute son introduction. Son avenir académique est en jeu mais cela ne l'empêche pas de publier dès l'année suivante une édition augmentée précédée de l'introduction. Entre-temps, la soutenance de thèse a eu lieu le 8 juin 1877 devant un jury composé des dignes représentants de la philosophie spiritualiste de la Sorbonne : Paul Janet, Elme Caro et Charles Waddington⁸. Le rapport rédigé par le président du jury, Alfred Mézières, professeur de littérature étrangère à la Sorbonne, témoigne que les frontières entre science et philosophie et l'autonomie de cette dernière ont été au cœur des discussions. À propos des *sociétés animales*, le rapport insiste sur son importance en zoologie, mais conteste la pertinence des enjeux philosophiques de l'analyse : « La science zoologique de l'auteur est aussi exacte que riche et intéressante. Les faits sont classés avec méthode, dans un ordre clair. Mais, l'auteur termine son travail par des considérations philosophiques qu'on peut taxer d'obscurité et d'équivoque⁹. » Le compte rendu qu'en donne Janet dans le quotidien *Le Temps* insiste aussi sur le statut du livre dans lequel « le philosophe est quelque peu masqué par le naturaliste¹⁰ ». Janet, qui avec Caro, s'était, dès les années 1860, fait le contempteur de l'emprise du modèle scientifique sur la philosophie¹¹, voit dans le travail d'Espinas un nouveau vecteur de l'asservissement de cette dernière aux sciences. Les échanges furent très probablement vifs à en

5. Lettre de Janet à Espinas du 19.01.1877 (André LALANDE, art. cit., p. 337, 336).

6. Ils occupent alors respectivement la chaire de philosophie et d'histoire de la philosophie de la Sorbonne.

7. Herbert SPENCER, *Principes de psychologie*, trad. de Th. Ribot et A. Espinas, Paris, Germer-Baillière, 1874-1875.

8. Chargé d'un cours complémentaire à la Sorbonne (1872-79), Waddington y occupera la chaire d'histoire de la philosophie ancienne de 1879 à 1892.

9. Rapport de Mézières du 9.06.1877 (AN : F/17/22193/B).

10. Paul JANET, « Le mouvement philosophique II », *Le Temps*, 16.08.1878, p. 3.

11. Elme Marie CARO, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, Hachette, 1864 ; Paul JANET, *La Crise philosophique*. MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot, Paris, Germer-Baillière, 1865.

croire l'article chargé d'annoncer la parution des *sociétés animales*. Espinas y répond en effet par avance aux objections en insistant sur la différence entre sociologie et biologie, comme sur celle qui distingue l'homme de l'animal : « Aucun de ceux qui nous ont lu attentivement ne nous attribuera la pensée de mettre sur la même ligne l'homme et l'animal¹². »

L'ÉTUDE DES SOCIÉTÉS ANIMALES : PROPÉDEUTIQUE À UNE SCIENCE NOMOLOGIQUE DU VIVANT

Pourquoi présenter un épais volume sur les « sociétés animales » à un jury de philosophes ? À première vue, Espinas veut rendre légitime l'extension de la catégorie de « société » à d'autres espèces qu'à l'homme. Jusqu'à présent, « la constatation du fait même se rencontre comme au hasard dans les écrits des naturalistes ; ils ont appelé ça et là certaines agglomérations d'animaux colonies, républiques ou royaumes¹³ ». Espinas ouvre donc son livre par une définition de la société qui n'est volontairement pas anthropocentrée : « L'idée de société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des êtres vivants séparés [...] Une réciprocité habituelle de services entre activités plus ou moins indépendantes, voilà le trait caractéristique de la vie sociale » (157-158). L'ensemble de la thèse se veut systématique et propose ensuite une vaste typologie des « sociétés animales » qui va de la « société accidentelle entre animaux d'espèces différentes » comme les parasites à la « société volontaire, durable, permanente ».

Pour Espinas, « la vie en commun [...] dans le règne animal [n'est pas] un fait accidentel » et ceux qui la réduisent à quelques espèces (castors, abeilles, fourmis) ont tort. Elle est un « fait normal, constant, universel¹⁴ ». Mais cette typologie n'est que la condition d'une science des faits sociaux en général. Comme une sociologie qui ne se préoccuperait que des faits humains serait une science du particulier, véritable contradiction dans les termes selon Espinas (7), pour être nomologique, elle devra être comparative. Constatant que « des deux termes de la comparaison » la société humaine est mieux connue que la société animale¹⁵, Espinas cherche à dégager les régularités de

12. Alfred ESPINAS, « La vie sociale chez les animaux », *Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 1877, p. 1218.

13. Alfred ESPINAS, *Des sociétés animales*, Paris, Germer-Baillière, 1878, p. 7. Les références à cette édition seront désormais données dans le texte, entre parenthèses.

14. Alfred ESPINAS, *Des sociétés animales ; étude de psychologie comparée*, Paris, Germer-Baillière, 1877, p. 8.

15. *Ibid.*, p. 11.

cette dernière. Loin d'être une fin en soi, « une étude approfondie des deux termes de la comparaison est la condition préliminaire indispensable d'une détermination exacte de leurs rapports [...] Quand ensuite la connaissance expérimentale des sociétés humaines sera assez avancée, la comparaison pourra être fructueuse et une généralisation destinée à les embrasser les unes ou les autres sous une même loi sera tentée avec quelque chance de succès » (8).

Mais il va au-delà et franchit la frontière entre mondes végétal et animal. Pour lui, « nul être vivant n'est seul¹⁶ » et le fait social devient ainsi un trait biologique. La sociologie, définie par son objet, se trouve ainsi promue au rang de science générale du vivant. Il remet surtout en cause l'idée selon laquelle « le nom d'individu implique[rait] l'existence d'atomes spirituels, d'êtres absolument simples » (215) et affirme qu'« aucun fait biologique n'est mieux établi que la composition de l'individu » (214). La thèse selon laquelle « l'individu est une société » joue dès lors le rôle de « proposition fondamentale¹⁷ ». Pour Espinas, la sociologie doit commencer avec les groupements de cellules (blastodèmes) (217). Emmanuel d'Hombres a analysé avec finesse le glissement dans sa définition de la sociologie. En étendant d'abord le champ de cette science aux sociétés animales « normales », il opérait simplement « une sociologisation d'une partie restreinte, voire marginale, de la zoologie », l'essentiel du travail des zoologistes relevant de l'anatomie et de la physiologie. Mais en considérant que la sociologie commence avec les premiers groupements de cellules : cette science recouvrait désormais « pratiquement l'intégralité du champ d'extension académique de la biologie¹⁸ ».

Espinas s'appuie certes pour ce faire sur le développement de la théorie cellulaire au XIX^e siècle¹⁹. Mais pour lui, les enjeux se situent sur un autre plan. La théorie cellulaire et les implications qu'il en tire sur le caractère social des individus sont des instruments dans une lutte propre à sa discipline d'appartenance initiale, la philosophie ; lutte qui n'est pas sans enjeux politiques.

16. *Ibid.*, p. 7.

17. Alfred ESPINAS, « Les études sociologiques en France. Les colonies animales », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XIII, 1882, p. 567. Le nom de cette revue sera désormais abrégé *RP*.

18. Emmanuel D'HOMBRES, « "Un organisme est une société, et réciproquement ?" La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociales chez Alfred Espinas (1877) », *Revue d'histoire des sciences*, 62-2, 2009, p. 401, 405.

19. *Ibid.*, p. 408-412.

LES SOCIÉTÉS ANIMALES : UN OBJET ANTI-SPIRITUALISTE

Objet de discorde entre Espinas et son jury, l'« introduction historique » révèle les enjeux de cette thèse. Cette « revue des systèmes originaux de philosophie sociale », comme il la qualifie lui-même (52), est structurée par l'opposition de la conception naturaliste à celle, conventionnaliste, de la société. Espinas se fait le chantre de la première, plaçant en exergue l'original du célèbre passage de *La Politique* où Aristote défend l'idée que la cité fait partie des choses naturelles (1253a). Tous les auteurs convoqués sont jugés à l'aune de ce critère qui a des implications politiques. Le « discours de Calliclès » dans le *Gorgias* de Platon se voit ainsi valorisé parce qu'on y trouverait « pour la première fois exprimée cette idée, que l'organisation sociale est un fait de nature » (13). Mais, en condamnant « les faits existants au nom d'un état de nature plus parfait qui n'existait que dans leur esprit », les sophistes auraient inauguré « un procédé cher aux réformateurs de tous les temps ». Ainsi furent-ils, pour Espinas qui n'hésite pas à donner une coloration actuelle et politique à cette présentation, « ce que nous appellerions des révolutionnaires et les socratiques ce que nous appellerions des conservateurs » (15). Mais Espinas ne se fait pas le chantre de la « révolution ». Celle-ci suppose pour lui de rompre avec l'ordre de la nature en lui opposant des principes tirés tout entier de la raison. Une telle méthode abstraite, *a priori*, requiert un principe transcendant et donc la défense d'une métaphysique. Espinas veut au contraire que la sociologie soit une science expérimentale (140) qui prend en compte « l'involontaire » (48). À ce titre, Rousseau figure au panthéon de ses adversaires et vient interrompre le développement des sciences sociales au XVIII^e siècle : l'idée d'absolu apparue pour la première fois dans le *Contrat social* « devait suspendre tout à coup les progrès théoriques et les applications pratiques de la méthode expérimentale [...] Là devait aboutir la réforme cartésienne, avec sa méthode *a priori*, toute géométrique, avec son dédain de la coutume et son ignorance des voies cachées par lesquelles la raison se fait jour à la longue dans les masses populaires » (43).

Contre « les tendances révolutionnaires de l'école de Rousseau », Espinas loue la politique qui résulte de la sociologie de Comte et qui laisse « une part considérable [...] à l'esprit de continuité et de tradition » (113). C'est avant tout le caractère transcendant, métaphysique de la conception artificialiste de l'État ou de la société qui le conduit à rejeter toute forme de conventionnalisme politique. Ainsi préfère-t-il même à la « cité idéale

[de Rousseau qui] suppose un peuple de dieux » (47), la conception contre-révolutionnaire défendue par Joseph de Maistre. Celle-ci présente le mérite de partir des coutumes, des mœurs, des faits sociaux et permet l'application de la « méthode expérimentale » à ces derniers (60). Il termine par de longues pages sur le triomphe de la conception naturaliste de la société au XIX^e siècle dont il sait qu'elle froisse « les idées qui ont cours assez généralement en France en dehors des milieux scientifiques proprement dits [...] : à savoir que l'individu est par son âme une force entièrement indépendante et constitue un monde à part » (141-142).

En remettant en cause le dogme de l'indivisibilité et de l'indépendance de l'individu, en le considérant comme une société, Espinas touchait au cœur de la doctrine spiritualiste de ses adversaires. Janet et Caro l'avaient bien vu. Après une première période marquée par le magistère de Victor Cousin, le spiritualisme connaissait depuis les années 1860 une « phase nouvelle », que Janet nomme « polémique » en réaction à « une philosophie nouvelle, assez semblable à celle du XVIII^e siècle²⁰ » qui préconisait une approche des questions traditionnelles de la métaphysique inspirée des sciences positives. La critique du spiritualisme par Taine²¹ et surtout *La Vie de Jésus* de Renan qui connaît un immense succès d'édition sont alors perçues par Caro comme une menace très réelle. Avec Janet, il réactualise le spiritualisme en affirmant que celui-ci n'est pas hostile aux sciences positives, mais que contrairement à elles il refuse l'opposition entre science et métaphysique. Face au « naturalisme pur » ou au « panthéisme idéaliste » de leurs adversaires²², ils se voient en ultimes défenseurs de « la liberté et [de] la dignité de l'esprit humain²³ » et réaffirment ainsi la fonction rectrice de la philosophie.

La formation universitaire d'Espinas est toute entière marquée par cette lutte entre spiritualistes et positivistes et qui voit le triomphe institutionnel des premiers. Il intègre l'École normale supérieure en 1864, au moment où Caro obtient la chaire de philosophie de la Sorbonne. À l'École normale supérieure, Caro est remplacé par J. Lachelier dont l'enseignement connaîtra un grand succès. Celui-ci est un protégé de F. Ravaisson²⁴ qui, devenu

20. Paul JANET, ouvr. cité, p. 7, 12.

21. *Les philosophes français du XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1857.

22. Elme Marie CARO, ouvr. cité, p. 501, 483.

23. Paul JANET, ouvr. cité, p. 7.

24. Cf. Léon BRUNSCHVIG, « Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1921, 2^e semestre, p. 9.

président du jury de l'agrégation de philosophie rétablie en 1863, cherche lui aussi à renouveler le spiritualisme en répondant aux défis de la science. Ainsi prône-t-il dans son rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle, un « réalisme ou positivisme spiritualiste », un oxymore volontaire et censé témoigner du dépassement de l'opposition contemporaine entre positivisme et idéalisme²⁵. Lachelier inscrira sa démarche dans cette voie. Sa thèse (*Du fondement de l'induction*, 1871) dédiée à Ravaisson interroge ainsi la procédure inductive que les savants et les positivistes de l'époque considèrent comme le modèle d'un raisonnement scientifique rigoureux et cherche de la sorte à critiquer de l'intérieur les postulats anti-spiritualistes des savants²⁶.

À en croire son dossier de carrière, Espinas ne s'est pas rangé d'emblée dans le camp positiviste. En 1870, un rapport d'inspection mentionne que « sa doctrine est spiritualiste²⁷ ». Ultérieurement, Espinas présente la défaite de 1870 comme l'événement qui aurait déclenché sa volonté de traiter les phénomènes sociaux comme des êtres naturels²⁸. Les motivations politiques à ses études s'accompagnent, à en croire une note du recteur de Dijon, par un engagement dans l'aile sociale du camp républicain²⁹.

Si Espinas est finalement reçu en 1871 à l'agrégation, Lalande suggère un lien entre ses engagements politiques et ses échecs répétés au concours³⁰. Les accusations politiques persisteront. Ainsi Janet se scandalise-t-il de ses théories : « L'individu véritable, c'est le corps social. Une telle théorie n'aurait-elle pas quelque danger, si on venait l'appliquer jusqu'à la société humaine ! Ne contiendrait-elle pas en germe quelque chose de semblable à ce que l'on a appelé le socialisme³¹ ? »

25. Félix RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle* [1867], Paris, Hachette, 1889, p. 275.

26. Jules LACHELIER, *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique*, Paris, Alcan, 1896, p. 102.

27. Ministère de l'instruction publique, Renseignements confidentiels, Chaumont, le 3 avril 1870 (AN : F/17/22193/B) ; John I. BROOKS III, *The Eclectic Legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, University of Delaware Press, 1998 (chapitre 3 sur Espinas).

28. Notice sans date (André LALANDE, art. cit., p. 332-333). Cf. aussi : Alfred ESPINAS, « Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie », *RP*, 1901, p. 449.

29. Ministère de l'instruction publique, Renseignements confidentiels Lycée de Chaumont (Dijon, 24.06.1871, signé par le recteur de Dijon) (AN : F/17/22193/B).

30. André LALANDE, art. cit., p. 331.

31. Paul JANET, « Le mouvement philosophique II ». Espinas s'en défendra : « Nous repoussons de toutes nos forces les tendances *socialistes* qu'on nous a attribuées et qui aboutiraient à élever l'individualité sociale sur les ruines des individualités partielles » (Alfred ESPINAS, « Les études sociologiques en France (2^e article) », *RP*, 1882, p. 345)

En 1870 également, Espinas découvre Spencer³², aide son ancien condisciple Ribot à traduire les *Principles of Psychology* et se heurte vite à des accusations de darwinisme. *La Côte-d'Or*, un journal dont le recteur souligne qu'il est « toujours prêt à décrier l'enseignement laïque » l'accuse d'être un partisan du darwinisme. L'inspecteur général en profite pour lui rappeler les limites dans lesquelles doit se borner un enseignement philosophique³³ et par son rejet du panthéisme il témoigne de l'emprise du spiritualisme sur l'institution à l'époque. Après la soutenance de sa thèse, Espinas utilisera toutes les occasions pour le critiquer et s'associe à ceux qui tentent de réorienter la pratique philosophique comme Ribot, dont la *Revue philosophique* veut substituer à la psychologie réflexive des spiritualistes une psychologie scientifique qui mobilise des modèles étrangers. Ribot ne cessera de le soutenir et raillera d'ailleurs l'article de Janet : « J'ai lu l'article que Janet t'a consacré dans le *Temps* : c'est vieillot, maussade, impatientant. Décidément nous ne parlons plus le même langage que ces gens-là³⁴. » Il participe également à la *Revue scientifique de la France et de l'étranger* dirigée par le libre-penseur Émile Alglave qui l'encourage à maintenir sa position hétérodoxe³⁵. Chaque compte rendu est ainsi l'occasion d'une critique du spiritualisme. Dans celui qu'il consacre à la *Psychologie comparée* de Joseph Tissot, ancien professeur de philosophie à l'Université de Dijon, il se plaît à opposer le fait « qu'il n'y a rien d'original dans la conception de Tissot réduite à ses éléments essentiels » c'est-à-dire à la « solution spiritualiste » et « les détails du livre » où il trouve « plus d'une vue saisissante³⁶ ». Il semble que quand un spiritualiste a le souci des faits, il en arrive nécessairement aux conclusions d'Espinas lui-même.

Pour Espinas, le spiritualisme ne touche pas que les philosophes, mais aussi d'éminents savants comme le professeur de zoologie au Muséum national d'histoire naturelle, Edmond Perrier qui publie en 1881 un imposant volume sur *Les colonies animales et la formation des organismes*, dans lequel il défend l'idée selon laquelle « tous les organismes supérieurs ne sont autre chose que des associations, ou, pour me servir du terme scientifique,

32. Lettre de Ribot à Espinas, 17.06.1870 (Théodule RIBOT, « Lettres à Alfred Espinas », *RP*, 1957, p. 1-14).

33. Rapport du recteur de Dijon Vieille, 2.07.1875 ; observations générales par l'Inspecteur Général Chassang, 19.06.1875 (AN : F/17/22193/B).

34. Lettre du 27.08.1878 (*RP*, 1964, p. 82).

35. Lettre du 12.11.1877 (André LALANDE, art. cit., p. 337).

36. Alfred ESPINAS, « Études nouvelles de psychologie comparée », *RP*, 1878, p. 601-602.

des *COLONIES* d'organismes plus simples diversement groupés³⁷ ». Espinas la considère comme une « confirmation » de sa propre thèse pour laquelle « l'individu est une société » et retourne l'absence de citation des *Sociétés animales* par Perrier en hommage : « On ne nous nomme pas, qu'importe, si l'on nous suit ? ce n'est pas un mauvais signe pour les idées que de devenir vite impersonnelles³⁸. » Mais surtout il va débusquer chez lui une « conviction religieuse ». Son insistance à affirmer que « ce qui est vrai des sociétés animales ne sera pas vrai des sociétés humaines ; entre les unes et les autres, il y aura de lointaines analogies, voilà tout » et à prétendre « trouver dans sa théorie des segments la preuve que le *moi physiologique* et le *moi psychologique* n'ont rien de commun, puisque la simplicité de l'un s'oppose à la pluralité de l'autre » témoignerait de la proximité de Perrier avec le spiritualisme. Espinas suggère que l'auteur serait « entraîné peut-être à son insu par des préjugés philosophiques ». Son incohérence qui fait qu'« il y a au fond de ses conceptions un finalisme latent, une religiosité vague qui cherchent à s'accommoder avec les principes du déterminisme³⁹ » l'empêcherait d'être pleinement savant à la différence d'Espinas qui, bien que philosophe de formation, serait lucide sur les impasses de sa discipline et donc plus à même de produire une science distincte de la foi.

Devenu professeur à l'université de Bordeaux, Espinas poursuit sa lutte contre le spiritualisme jusqu'au cœur de l'institution et remet en cause l'agrégation de philosophie. Dans un article retentissant, il dénonce le lien organique entre ce concours et l'école spiritualiste. Elle cache surtout pour lui des choix politiques de la « bourgeoisie française » consistant après la Révolution française à remplacer les options confessionnelles par des valeurs morales⁴⁰.

« PSYCHOLOGIE COMPARÉE » OU « SOCIOLOGIE » ?

Cette lutte contre le spiritualisme peut se lire également à travers la désignation de sa thèse. Son fils rappelle que le sous-titre (étude de

37. Edmond PERRIER, *Les Colonies animales et la formation des organismes*, Paris, Masson, 1881, p. VIII.

38. Alfred ESPINAS, « Les études sociologiques en France. Les colonies animales », *RP*, 1882, p. 569. Espinas a certes (569) repéré l'unique citation de sa thèse par Perrier (Edmond PERRIER, *ouvr. cité*, p. 775), mais est conscient de son caractère marginal.

39. Art. cit., p. 605-607.

40. Alfred ESPINAS, « l'agrégation de philosophie », *Revue internationale de l'enseignement*, 1884, p. 593-594.

psychologie comparée) avait été ajouté à son insu « par l'éditeur, désireux de se conformer à la mode du jour pour les études *comparées* ; le mot de psychologie était d'ailleurs impropre, celui de sociologie eût été à la rigueur exact, mais il eût risqué, à cette époque, de compromettre gravement le succès du futur docteur ; celui-ci d'ailleurs n'avait pas estimé une telle hardiesse nécessaire ; considérant que le texte même de la thèse était assez explicite à cet égard, il n'avait prévu aucun sous-titre⁴¹ ». L'expression était alors certes en vogue⁴², mais si Espinas la supprime de la deuxième édition, ce n'est pas parce qu'il rejette la méthode comparative, seul moyen pour lui d'aboutir à une véritable science nomologique du vivant. C'est parce que l'expression « psychologie comparée » est alors pour lui associée à des entreprises spiritualistes. Espinas le constate implicitement puisque, parmi les ouvrages intitulés de la sorte, il ne cite et ne critique que ceux de Joseph Tissot et de Henri Joly, des auteurs qui sont les seuls à être philosophes. De quelques années plus âgé, Joly a la même formation que lui. Admis à l'École normale supérieure en 1860, il obtient l'agrégation en 1863 et prend la succession de Tissot à Dijon. Sa thèse sur les rapports entre l'instinct et l'intelligence est sous-titrée « essai de psychologie comparée ». Espinas note certes les « divergences » entre Tissot et Joly, mais il ne les considère que comme « apparentes », prisonniers qu'ils sont de la « position prise par saint Thomas » qui fait de l'instinct un « je-ne-sais-quoi » qui manque singulièrement de clarté. Tous deux seraient incapables de voir que l'articulation entre physiologie et psychologie chez l'homme et chez l'animal est très proche⁴³.

Il est un facteur qui a fortement contribué à faire de la psychologie comparée une science dévolue à la cause spiritualiste : en 1870, la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques, sous la direction du professeur de philosophie grecque et latine au Collège de France, Charles Lévêque, a ouvert un concours portant sur les « phénomènes psychologiques de la nature animale comparés aux facultés de l'âme

41. Alfred ESPINAS, *Des sociétés animales*, Paris, Alcan, 1924, p. 1-2.

42. Titres publiés jusqu'en 1878 qui comportent l'expression : Pierre FLOURENS, *Psychologie comparée* (1864) ; Henri JOLY, *L'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence, essai de psychologie comparée* (1869) ; Jules BENOÎD-PONS, *Étude philosophique et psychologie comparée* (1876) ; Nicolas JOLY, « Études de psychologie comparée sur l'intelligence et l'instinct des animaux », *Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse* (1876) ; Henri JOLY, *Psychologie comparée, l'homme et l'animal* (1877) ; Joseph TISSOT, *Psychologie comparée : de l'intelligence et de l'instinct dans l'homme et dans l'animal* (1878).

43. Alfred ESPINAS, « Études nouvelles de psychologie comparée », *RP*, 1878, p. 606-607.

humaine » dont l'ambition anti-darwinienne était explicite⁴⁴. Le troisième point du programme proposé témoigne que l'objectif était de distinguer absolument l'homme de l'animal : « Y a-t-il des espèces animales qui soient capables de certains actes d'intelligence et de volonté parfaitement distincts des effets spontanés et irrésistibles de l'instinct ? Quelles sont les lois qui président à ces actes ? Quelles sont les limites dans lesquelles ils sont circonscrits, et qui les séparent absolument de l'intelligence et de la volonté humaines⁴⁵ ? ». Le lauréat du concours n'est autre qu'H. Joly, dont le mémoire sera publié en 1877 sous le titre *Psychologie comparée, l'homme et l'animal* et dont Lévêque loue le « chapitre sur le moi et sur la personnalité », « la réfutation de la doctrine de l'évolution » qu'il considère comme « décisive » et surtout « l'habileté avec laquelle il oppose l'intelligence à l'instinct et prouve que les deux principes diffèrent par leur essence⁴⁶ ».

De façon générale, il semble que les réticences d'Espinas à employer l'expression de « psychologie comparée » tiennent au fait que ceux qui l'emploient font de la comparaison un outil visant à opposer l'homme à l'animal. Le troisième ouvrage recensé dans ses « Études nouvelles de psychologie comparée », seul de ses articles à contenir l'expression dans son titre, est un livre de l'italien Vignoli qui n'est pas intitulé « psychologie comparée », mais a, comme ceux de Tissot et Joly, l'objectif « que l'homme soit rassuré sur sa primauté ». Espinas avait pourtant ouvert son compte rendu par sa propre définition du but de la « psychologie comparée » : « Dégager ce qu'il y a de commun dans toutes les manifestations de l'intelligence⁴⁷. » Joly pense au contraire que la psychologie comparée fait de « la primauté » de l'homme dans la création un acquis et que la question centrale est simplement de savoir si l'homme est indépendant des autres animaux⁴⁸. Quant à sa conception de la psychologie, fondée sur l'introspection, il l'emprunte explicitement aux maîtres du spiritualisme français, Maine de

44. Charles LÉVÊQUE, « Rapport sur le concours relatif à la psychologie des animaux », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1874, p. 471 : « On sait quelles controverses ardentes ont provoqué, quel trouble ont jeté dans les esprits mal préparés à juger, quels entraînements ont produit de récentes théories sur la ressemblance entre les facultés de l'homme et celle de la bête et sur notre généalogie animale. La section de philosophie n'a pas cru devoir se hâter d'appeler sur ce problème épineux les méditations des esprits portés aux difficiles analyses de la psychologie comparée. Elle a laissé tomber un peu ce premier feu de la discussion qui engendre toujours plus de fumée que de lumière. »

45. *Ibid.*, p. 470.

46. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1876, p. 899.

47. Art. cit., p. 617, 600.

48. Henri JOLY, *L'Homme et l'Animal : psychologie comparée*, Paris, Hachette, 1886, p. 3.

Biran, Cousin, Jouffroy⁴⁹, et est ainsi très éloigné des références d'Espinas à la psychologie expérimentale étrangère.

Janet ne s'y est pas trompé qui, lorsqu'il présente les « philosophes qui scientifisent⁵⁰ », affirment qu'« au fond, il y a deux sortes de philosophies, parce qu'il y a deux sortes d'esprits, ceux qui recherchent les ressemblances et ceux qui recherchent les différences », choisit Espinas comme représentant des premiers et Joly des seconds. Il défend ceux-ci : « M. H. Joly appartient à l'école des différences : c'est son droit, et je voudrais bien que l'on m'expliquât en quoi l'une serait moins philosophique que l'autre ». Inversement, il ne se prive pas pour attaquer celui qu'il nomme M. « Espinasse » voyant en lui un traître à la cause philosophique : « qu'un philosophe élevé à l'école de Descartes, de Locke, de Condillac, de Kant, de Fichte, de Jouffroy, de Maine de Biran, de Stuart Mill ; un philosophe qui sait mieux que personne que le caractère propre de la conscience est l'impénétrabilité et l'incommunicabilité (si ce n'est par des signes externes), prenne le mot de conscience au sens métaphorique que lui donne le vulgaire, c'est-à-dire comme synonyme de la sympathie qui unit les divers membres d'un corps ou d'une société, c'est ce que nous avons peine à nous expliquer, si ce n'est par le fâcheux effet de l'influence positiviste, qui tend de plus en plus à noyer la philosophie dans les sciences, et à en faire disparaître le génie propre⁵¹. » Dans son propre compte rendu des *Sociétés animales*, Ribot prendra au contraire la défense d'Espinas contre « la plupart de ceux qui [se] sont occupés [de psychologie animale] en France [et qui n'ont eu] qu'un but : rabaisser l'animal pour mieux donner à l'homme le spectacle de sa grandeur⁵² ». À propos du livre de Joly, il dit : « Je viens de recevoir le nouveau livre de Joly. Je l'ai parcouru ; Je le trouve pitoyable. Pas de faits, style vague, académique, creux... Sabre-moi comme il faut cette psychologie surannée... Pour être plus libre, garde l'anonymat⁵³... »

49. *Ibid.*, p. 8. Tissot a les mêmes modèles en tête (p. 6-7).

50. Paul JANET, « Le mouvement philosophique », *Le Temps*, 15.08.1878, p. 3.

51. Paul JANET, « Le mouvement philosophique II », p. 3.

52. Théodule RIBOT, « A. Espinas. Des sociétés animales : étude de psychologie comparée », *RP*, 1877, p. 333.

53. Lettre du 19.10.1877 (Théodule RIBOT, « Lettres à Alfred Espinas », *RP*, 1962, p. 338). C'est A. Darlu qui rédigea le compte rendu anonyme très critique (Théodule RIBOT, « Lettres à Alfred Espinas », *RP*, 1964, p. 79-80). La *Revue scientifique* en publiera un également (1877, p. 929-931). Joly s'en plaindra dans la deuxième édition de son livre (p. VIII-IX).

Voilà pourquoi Ribot qui veut souligner la nouveauté du propos de son ami range son ouvrage en sociologie⁵⁴.

L'INSTITUTION DE LA SOCIOLOGIE ET L'EXCLUSION DES SOCIÉTÉS ANIMALES

A posteriori, Espinas ne manquera pas de s'attribuer le titre de père fondateur de la sociologie victorieux des oppositions venues de toutes parts : en 1872, « il n'y avait pas dix personnes en France qui fussent favorables à cet ordre de recherches. Les philosophes de profession savaient en général assez vaguement que Comte avait proposé ce mot pour désigner la science sociale : ils étaient unanimes à le trouver bizarre et mal venu. La réaction religieuse sévissait, un fougueux prélat surveillait, des bancs de l'Assemblée, l'université tout entière, et la crainte qu'il inspirait était telle que M. Janet devait nous obliger, quatre ans après, à supprimer l'Introduction historique de notre thèse parce que nous ne voulions pas en effacer le nom d'A. Comte⁵⁵ ».

Il est indéniable que les *Sociétés animales* ont été lues par ceux qui devaient se proclamer « sociologues » par la suite. Selon Ribot, le jeune Durkheim aurait été « nourri des Sociétés animales⁵⁶ ». Toutefois, les liens entre Durkheim et Espinas ne seront jamais très étroits⁵⁷. La rupture s'opéra définitivement au tournant du XX^e siècle ; elle aura pour effet d'exclure Espinas de la légende dorée de la sociologie française⁵⁸, mais surtout de rejeter l'idée même de « sociétés animales ». Au cours du III^e congrès de l'Institut international de sociologie organisé par R. Worms en 1897, il y eut un vif débat sur l'adoption du modèle organiciste en sociologie⁵⁹. Un

54. Théodule RIBOT, « A. Espinas. Des sociétés animales : étude de psychologie comparée », *RP*, 1877, p. 328. Bien que très critique de l'ouvrage, le positiviste Guarin de Vitry dit de même : « "Nul être vivant n'est seul", ainsi débute l'auteur [...] M. Espinas fait donc de la sociologie, quoi qu'en dise le sous-titre de son œuvre. » (« Questions de sociologie. À propos du livre de M. A. Espinas *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée* », *La Philosophie positive*, 1877, p. 414)

55. Alfred ESPINAS, « Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie », *RP*, 1901, p. 449-450.

56. Théodule RIBOT, « Lettres à Alfred Espinas », *RP*, 1975, p. 159.

57. John I. BROOKS, *ouvr. cité*, p. 204.

58. Dans le chapitre sur la sociologie française du volume publié pour l'Exposition universelle de San Francisco, Durkheim mentionne les *Sociétés animales*, mais ajoute : « Mais jusqu'à ce moment, la sociologie n'était pas encore sortie des généralités philosophiques » (*La Science française*, Paris, Larousse, 1915, vol. 1, p. 43).

59. Cf. Laurent MUCCHIELLI, *La Découverte du social*, Paris, La découverte, 1998, p. 272-276 ; Claude BLANCKAERT, *La Nature de la société*, Paris, L'Harmattan, 2004.

exposé de J. Novicow sur la théorie organique des sociétés fut vivement critiqué. Espinas s'efforça néanmoins de maintenir la pertinence de l'analogie biologique en distinguant « deux sens très différents » selon lesquels la société serait un organisme. Si, « au sens étroit » de groupements de cellules, on ne peut assimiler les organismes à des « sociétés » puisque celles-ci requièrent que ses membres soient « séparés » et que leurs liens relèvent de « représentations ou de volontés réciproques » ; « au sens large », refuser de considérer qu'une société ait une « vie propre », une « conscience » et une « volonté collective » et la réduire à « la rencontre des activités individuelles » aurait des conséquences très fâcheuses. Cela impliquerait non seulement l'absence de « lois sociales » et l'impossibilité pour la sociologie de prétendre au statut de science, mais réduirait aussi la politique au règne de l'arbitraire⁶⁰.

Pour des raisons d'autonomie disciplinaire comme de choix politiques, les durkheimiens font alors tout pour se démarquer de l'idée de « sociologie biologique ». Célestin Bouglé pense ainsi que toutes les formes de sociologie biologique ont tendance à naturaliser les inégalités sociales. Son effort consiste à montrer les limites de l'analogie et à souligner l'irréductibilité des faits humains. Pour cela, il retrouve le critère spiritualiste de la conscience : « qu'ils soient des hommes, en effet, animaux singuliers non pas seulement par leur complexité, mais par leur conscience, voilà le fait décisif, qui explique pourquoi la différenciation devait produire dans le monde social des effets tout autres que dans le monde organique ». Par la conscience, les hommes peuvent critiquer le monde tel qu'il est et en corriger les injustices. De façon générale, Bouglé réserve le terme de société aux hommes. Mais il ne renonce pas pour autant à toute ambition nomologique de la sociologie. Contre l'idée d'Espinas selon laquelle seule une sociologie comparée des faits humains et animaux pourrait prétendre au rang de science, Bouglé propose de comparer les différentes sociétés humaines entre elles⁶¹.

En retour, Espinas ramène la position de Bouglé à celle des spiritualistes en soulignant « qu'il trouve dans une psychologie *a priori* (la sienne peut-être ?), tous les éléments d'une connaissance suffisante des sociétés » et l'oppose à celle de Durkheim. De façon habile, il tente d'entrainer ce dernier dans son camp en se disant « spontanément d'accord avec [lui] pour reconnaître dans les sociétés un règne nouveau⁶² ». Espinas laisse ainsi intentionnellement le

60. *Annales de l'Institut international de sociologie*, 1899, 5, p. 330-337.

61. Célestin BOUGLÉ, « La sociologie biologique et le régime des castes », *RP*, 1900, p. 344, 352.

62. Alfred ESPINAS, « Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie », *RP*, 1901, p. 474.

terme de société indéterminé et suggère par là que Durkheim défendrait lui aussi l'idée de sociétés animales⁶³.

Bouglé est conscient que l'attachement d'Espinas à l'ancrage biologique de la sociologie est la conséquence de son opposition à toute forme de spiritualisme. Reconnaître l'existence séparée des réalités sociales, nier leur ancrage biologique, c'est retomber pour lui dans une forme de spiritualisme. Mais pour les durkheimiens inversement, y renoncer revient à abdiquer l'autonomie de la sociologie. Et afin de se défendre de tout spiritualisme, Bouglé souligne qu'elle étudie des « institutions sociales » et constate la « domination sociale du mental sur le physique⁶⁴ ».

L'insistance sur cette dimension d'institution sociale est ce qui amène aussi les durkheimiens à récuser l'idée de société animale et l'intégration des animaux au rang d'objets de la sociologie. Pour Durkheim, si Espinas insiste trop sur la fonction biologique de la reproduction lorsqu'il analyse la famille, c'est parce qu'il verrait les choses à partir de l'animal. Il ne reprend certes pas l'opposition chère aux spiritualistes entre instinct et intelligence, mais n'en insiste pas moins sur l'écart entre l'homme et l'animal : « le mot de famille n'a pas le même sens quand on l'applique aux hommes et aux animaux ; car, chez ces derniers, il y a des instincts, des sentiments, mais il n'y a pas *d'institution domestique*⁶⁵. »

La disparition de l'expression « société animale » du vocabulaire de la sociologie est officiellement proclamée dans un ouvrage qui se veut au-delà de toute opposition doctrinale et joue jusqu'à nos jours le rôle de norme pour la philosophie française : le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* réalisé dans le cadre de la très honorable Société française de philosophie. Durkheim contribue à ses travaux et en particulier à la rédaction de l'article « société ». Il y énonce son verdict :

La grande différence entre les Sociétés animales et les Sociétés humaines est que, dans les premières, l'individu est gouverné exclusivement du dedans, par les instincts (sauf une faible part d'éducation individuelle, qui dépend elle-même de l'instinct) ; tandis que les sociétés humaines présentent un phénomène nouveau, d'une nature spéciale, qui consiste en ce que certaines

63. Espinas renonce seulement à considérer les agrégats de cellules comme des sociétés (464). Il se défend aussi de tout anti-démocratisme (480).

64. Célestin BOUGLÉ, « Le procès de la sociologie biologique », *RP*, 1901, p. 136, 138.

65. Émile DURKHEIM, « Compte rendu de *Les Castes et la Sociologie biologique* de Novicow et « Être ou ne pas être » d'Espinas », *Année sociologique* 5, 1902, p. 129.

manières d'agir sont imposées ou du moins proposées du dehors à l'individu et se surajoutent à sa nature propre : tel est le caractère des « institutions » (au sens large du mot), que rend possible l'existence du langage, et dont le langage est lui-même un exemple. Elles prennent corps dans les individus successifs sans que cette succession en détruise la continuité ; leur présence est le caractère distinctif des sociétés humaines, et l'objet propre de la sociologie⁶⁶.

Durkheim emploie certes l'expression de « société animale » mais c'est pour mieux la vider de toute substance et surtout de toute comparabilité avec la « société humaine ». Après lui, l'expression disparaît d'ailleurs du vocabulaire des sociologues. On ne la retrouve plus utilisée que de temps à autre par des membres de la faculté des sciences⁶⁷ vers laquelle Elme Caro et Paul Janet souhaitaient originellement reléguer la thèse d'Espinas. L'ordre des savoirs et l'irréductibilité de l'humain ont ainsi eu, au moins pour un siècle, raison de l'hypothèse d'une continuité du vivant.

(CNRS, Centre Alexandre Koyré)

66. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956, p. 1002.

67. J. CHAINE, *Colonies et sociétés animales* (1921) ; Étienne RABAUD, *Phénomène social et sociétés animales* (1937). Après 1945, c'est l'éthologue R. Chauvin qui reprendra l'expression (*Les Sociétés animales* (1963) ; *Sociétés animales et sociétés humaines* (1984)).