

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

52-1 | 2014

Politiques du libre accès en sciences humaines et
sociales

L'antinomie individu/société dans les sciences humaines et sociales

Genèse(s) et usages

Marc Joly



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/2714>

DOI : 10.4000/ress.2714

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 6 mai 2014

Pagination : 193-223

ISBN : 978-2-600-01829-6

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Marc Joly, « L'antinomie individu/société dans les sciences humaines et sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 52-1 | 2014, mis en ligne le 12 mai 2014, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ress/2714> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.2714>

© Librairie Droz

L'ANTINOMIE INDIVIDU/SOCIÉTÉ DANS LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

GENÈSE(S) ET USAGES

MARC JOLY

Centre Marc Bloch (Berlin)
marcjoly@libero.it

Résumé. Comment expliquer la genèse et la reproduction de l'antinomie individu/société dans les sciences humaines et sociales? Examiner l'évolution sémantique et la convergence progressive des termes *individu* et *société* constituera une première étape nécessaire. L'usage de cette antinomie dans le cadre des rivalités et luttes de pouvoir entre disciplines des sciences humaines et sociales sera ensuite illustré à partir de l'analyse de la position et des prises de position d'un acteur «marginal» de la configuration philosophie-psychologie-sociologie-histoire propre au champ intellectuel français du tournant du xx^e siècle: Georges Palante.

Mots-clés: Georges Palante, individu et société, philosophie, psychologie, sémantique historique, sociologie.

Abstract. How to explain the genesis and the reproduction of the antinomy individual/society in human and social sciences? The first step must be to analyse the semantic evolution and the progressive convergence of the terms *individual* and *society*. The use of this antinomy in the context of rivalries and conflicts of power between the disciplines of the human and social sciences is eventually illustrated through the analysis of the status and the stances of one "marginal" figure of the configuration "philosophy-psychology-sociology-history" that characterises the French intellectual field at the turn of the 20th century: Georges Palante.

Keywords: Georges Palante, historical semantics, individual and society, philosophy, psychology, sociology.

Au quotidien, chacun raisonne et s'exprime à l'aide de couples de termes opposés. L'habitude aidant, on ne se rend pas compte de l'inexistence, en règle générale, ou du non usage, dans les rares cas où le vocabulaire ne se révèle pas déficient, de *moyens termes* adaptés et précis (précisément autres que les termes *moyen* ou *moyennement*) entre les termes extrêmes composant les innombrables couples antithétiques mobilisés par la pensée commune (long/court, humide/sec, lourd/léger, petit/grand, rapide/lent, fin/gros, etc.) (Blanché, 1965, p. 110-112).

Même le domaine scientifique paraît ne pas échapper, du moins partiellement, à l'influence des structures oppositionnelles à deux termes. Comme l'a montré le logicien Robert Blanché, la pensée par dimensions, qui définit en propre la pensée scientifique « moderne » (notamment via le recours aux échelles métriques), ne s'est pas totalement substituée à la pensée par oppositions ; celle-ci a conservé une place et une fonction bien définies (*ibid.*, p. 18). Les exemples fournis par Blanché, concernant les sciences humaines, sont principalement empruntés à la phonologie (le grave opposé à l'aigu, etc.). Ce sont des exemples techniques, un peu datés aujourd'hui, destinés à valoriser l'efficace relative du mode antithétique (et trahissant une certaine fascination pour le structuralisme). Il existe pourtant une opposition binaire que l'on retrouve dans l'ensemble des sciences humaines et sociales, aussi incontournable et problématique qu'elle est générale : l'opposition individu/société.

Les concepts d'*individu* et de *société* ne sont ni des attributs, ni des qualités (celles-ci se distribuant particulièrement bien par couples oppositionnels) ; ils sont dotés d'un degré très élevé de généralité et d'abstraction, à tel point que l'une de leur particularité est de ne pouvoir désigner telle réalité donnée qu'à la condition expresse de spécifier la particularité de celle-ci. Une autre de leur spécificité, en tant que concepts couplés, est qu'il est possible de récuser leur structure oppositionnelle de la manière la plus radicale qui soit. Il n'y aurait aucun sens à déclarer que « le blanc est le noir » ou que « le noir est le blanc », ou encore que « le petit est grand » ou que « le grand est petit » : ce sont là des modèles classiques de couples antithétiques. En revanche, il est tout à fait possible d'affirmer que « l'individu est la société » et que « la société est l'individu ». Il est parfaitement loisible de prétendre, à l'instar du sociologue

Georges Gurvitch, en 1950, que «l'individu est immanent à la société» et que «la société est immanente à l'individu», et que par conséquent «le débat au sujet du rapport entre individu et société [...] doit être considéré comme clos» (Gurvitch, 1968 [1950], p. 39).

Il ne s'agit donc pas d'une véritable antonymie (au sens large) : l'énoncé d'*individu* n'équivaut pas de manière évidente à la négation de *société* (comme dans le cas des antonymes complémentaires ou polaires) et l'on ne saurait les tenir pour les extrémités de quelque série marquant une gradation (comme par exemple chaud/froid, grand/petit, qui sont des antonymies graduelles). On ne peut pas dire, en toute rigueur, que le mot *individu* est le contraire du mot *société* ; on ne peut pas dire que ces deux mots ont des sens opposés de la même façon qu'on le dit pour *haut* et *bas* ou pour *vivant* et *mort*. Par conséquent, parler de polarité *individu/société* peut difficilement ne pas passer pour un abus de langage.

Comment, dans ces conditions, *individu* et *société* en sont-ils venus à former une paire de contraires ? Comment expliquer la genèse et la reproduction d'une antinomie que rien n'empêche de considérer comme une antinomie fallacieuse ? Comment interpréter la persistance apparemment absurde d'une organisation binaire des concepts dans une discipline comme la sociologie, gouvernée par le réquisit empirico-théorique d'une restitution précise de la structure multidimensionnelle et processuelle-relationnelle de la réalité sociale-historique humaine (Elias, 1970 ; Elias, 1987 ; Joly, 2012) ?

L'objet de cet article programmatique est d'apporter quelques éléments de réponse permettant d'y voir un petit peu plus clair. On procédera en deux temps. On examinera, d'abord, l'évolution sémantique et la convergence progressive – par association privilégiée avec la notion d'être humain – des termes *individu* et *société*. On illustrera, ensuite, les usages de l'antinomie *individu/société* dans le cadre des luttes de concurrence entre disciplines des sciences humaines et sociales par le biais d'une analyse de la position et des prises de position d'un acteur «marginal» de la configuration philosophie-psychologie-sociologie-histoire propre au champ intellectuel français du tournant du xx^e siècle : Georges Palante.

I. SÉMANTIQUE HISTORIQUE DE « VRAIS FAUX » CONCEPTS ANTONYMES

Si l'on retrace brièvement l'évolution du sens des termes *individu* et *société* depuis qu'ils sont en usage dans la langue française, on remarque que leur association a été assez tardive¹.

Le vocable *individu* (du nom latin médiéval *individuum*, substantivation de l'adjectif *individuus* : « indivisible » et « indivis »), longtemps d'usage restreint et remontant au début du xiv^e siècle, est présenté dans le *Furetière* (1690) comme un « terme de philosophie » désignant ce qui ne peut pas être divisé. Il prend place dans la division ordinaire de la Logique, qui se fait en genres, espèces et individus. Il existe aussi dans le vocabulaire théologique sous une forme adjectivale féminine (« *individue* »), comme synonyme d'« indivisible » (« la très sainte et *individue* Trinité », « *indyuyduall Trynyte* » en vieil anglais), conformément à leur étymologie commune. Si l'on se fie au *Dictionnaire de l'ancienne langue française* (1881-1902) de Frédéric Godefroy, c'est dans ce sens qu'il fut d'abord le plus utilisé (par exemple à la fin du xv^e siècle). C'est également dans ce sens précis qu'on le trouvera accolé pour la première fois au nom *société* : le modèle de la « *société individue* » ou de l'« *individue société* », c'est le mariage indivisible, indissoluble, l'union sacrée du mari et de la femme, comme on peut le constater à la lecture du *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* (1925-1967) d'Edmond Huguet, fort riche en

1 Pour réaliser ce travail, on a notamment consulté, à titre de document historique et/ou d'instrument de travail, le *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du ix^e au xv^e siècle* (1885) de Frédéric Godefroy, le *Dictionnaire du moyen français* (1992) d'Algirdas Julien Greimas et Teresa Mary Keane, le *Dictionnaire de l'ancien français* (1979) d'A. J. Greimas, le *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* (1925-1967) d'Edmond Huguet, le *Dictionnaire universel* (1690) d'Antoine Furetière, le *Dictionnaire de Trevoux* (1743), le *Dictionnaire général de la langue française du commencement du xvi^e siècle jusqu'à nos jours* (1890), le *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, le *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* (1842-1867) et le *Dictionnaire universel des sciences, des lettres et des arts* (1854-1908) de Marie-Nicolas Bouillet, le *Grand dictionnaire universel du xix^e siècle* (1875) de Pierre Larousse, le *Dictionnaire de la langue française* (1877) d'Émile Littré, le *Dictionnaire de l'Académie française* (1878), le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du xix^e et du xx^e siècle (1789-1960)* (1983), le *Dictionnaire Encyclopédique Quillet* (1934-1986), le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992) et le *Dictionnaire culturel en langue française* (2005) publiés sous la direction d'Alain Rey.

citations. Par exemple : « Le mariage, qui est une individuelle société de l'homme et de la femme est choses divines et humaines. Le Loyer, *Hist. des Spectres*, VIII, 1. »

L'adjectif *individuel* (ou *individual*) signifiait également « indivisible » avant de s'appliquer à ce qui a le caractère d'un individu (ou lui appartient) et de désigner les caractéristiques de tout être formant une unité distincte. Le nom *individu* ou l'adverbe *individument*, aujourd'hui disparus, rattachaient également, en moyen français, *individu* à *indivisible*.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le premier lien direct exclusif repérable entre le mot *individu* et une réalité spécifiquement humaine – le *Furetière* en témoigne et cela restera la règle jusqu'au milieu du XIX^e siècle – avait une coloration assez nettement dépréciative, puisqu'était visé l'amour ou le souci excessif de soi-même : « On dit aussi en raillerie d'un homme qui s'aime bien qu'il a bien soin de son petit individu » (aujourd'hui, on dirait : « Il prend soin de sa petite personne »). Mais il ne s'agissait peut-être pas à titre principal, alors, de rabaisser une valeur de l'*individu* (l'*individu* distinct d'autrui, l'*individu* singulier humain conscient de son intériorité) dont il est difficile de savoir dans quelle mesure elle existait à proprement parler dans la réalité sociale et dont l'origine certaine est de toute façon inaccessible ; il devait plutôt s'agir de railler le repli exagéré sur une entité insignifiante (l'adjectif « petit » redoublant le caractère quelconque d'une réalité individuelle humaine appréhendée du seul point de vue de ses propriétés génériques et ne valant guère mieux que n'importe quel autre être organisé, végétal ou animal). On ignore si la moquerie avait cours dans le peuple ou – comme c'est plus que probable – si elle était restreinte aux lettrés, à la noblesse curiale ou au monde des salons.

Il semble attesté, quoi qu'il en soit, que c'est principalement en tant que terme scientifique et didactique, plus précisément en tant que terme de classification zoologique et botanique, après la publication du *Systema naturae* de Linné et à la faveur plus généralement de la diffusion des connaissances « scientifiques » dans les salons du XVIII^e siècle, qu'*individu* a fait une entrée timide dans le langage usuel ; cela, sans aucun rapport spécial immédiat avec l'idée d'être humain. Ce qui semblait alors frapper les esprits – Voltaire par exemple – n'était pas autre chose que le contraste entre les « individus [qui] ne sont rien », et

les espèces, «éternelles»². Buffon – dont un biographe anonyme notait en 1788, l'année de sa mort, qu'il avait contribué à «répandre dans toutes les classes de la société polie, le goût de l'histoire naturelle» (*Vie de Buffon*, 1788, p. 20-21) – pouvait ainsi écrire : «Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'univers, cent individus, mille ne sont encore rien» (cité in Littré, 1960 [1877], p. 923). Ou encore : «Ce n'est pas dans l'individu qu'est la plus grande merveille, c'est dans la succession, dans le renouvellement et dans la durée des espèces» (cité in *Dictionnaire général de la langue française*, 1964, p. 1299).

L'exemple de Buffon est intéressant à analyser car l'on repère, chez cet auteur, un emploi du terme *individu*, popularisé par son *Histoire naturelle*, totalement déconnecté de la notion d'*homme*, alors en plein essor et très positivement connotée. Lorsqu'il parle de l'homme et de ce qui fait la spécificité de la société des hommes par rapport aux sociétés animales, Buffon n'a pas besoin du concept d'*individu*. Ainsi présente-t-il l'homme comme un être double (*Homo duplex*). Il y a en lui «deux principes différens par leur nature, & contraires par leur action» (Buffon, 1753, p. 69-70) : le principe spirituel (soit l'aptitude à la raison, cette «lumière divine» qui requiert d'être développée au moyen de l'éducation) et le principe animal. Mais ce conflit est purement intérieur et l'on ne peut en prendre la mesure qu'en «rentrant dans soi-même» (*ibid.*, p. 71). Ce sont nos propres réflexions intérieures qui nous incitent à blâmer nos plaisirs ; et c'est toute la violence de nos passions vécues qui nous conduit irrésistiblement à haïr la raison. Buffon ne parle pas en termes de problème de relation à autrui et encore moins en termes de rapports conflictuels individu/société. Au contraire, c'est le rapport aux autres – amis, compagnons de travail, etc. – qui ouvre apparemment un espace favorable à la domination de la faculté raisonnable. Et l'on devine que ce sont encore les autres qui autorisent à se laisser aller à la passion ou sont la cause de leur libération impétueuse. Il y a là, en tout cas, deux registres relationnels qu'il convient de maintenir rigoureusement séparés. L'un doit toujours primer sur l'autre. Soit l'on est tout entier à ses affaires ou à ses amis (l'amitié étant «de tous les attachemens le plus digne de l'homme & [...] n'éman[ant] que de la raison»

2 Lettre de Voltaire à Mme du Deffand, 4 mai 1772, cité in Littré, 1960 (1877), p.923.

[*ibid.*, p. 84-85]) ; soit l'on est absorbé corps et âme dans la passion. Pour Buffon, un seul principe doit toujours être en action. Alors, l'homme est heureux : « Notre moi nous paraît simple, parce que nous n'éprouvons qu'une impulsion simple, & c'est dans cette unité d'action que consiste notre bonheur » (*ibid.*, p. 72).

Il n'est donc pas dit explicitement que la société des autres peut être la cause des tourments dépressifs de l'être humain (ces moments où il prend conscience qu'il ne fait pas ce qu'il voudrait faire et qu'il fait ce qu'il ne voudrait pas faire, si bien décrits par Buffon), alors même que l'antagonisme de la raison et du « principe animal » ne pourrait guère se manifester indépendamment d'autrui. Seul le vécu intérieur est pris en compte³. Sur ce plan, Buffon fait usage de termes qui seront ultérieurement associés à *individualité* : moi, conscience de soi, sentiment intérieur, etc. Mais *individu* n'a pour lui aucune valeur en tant que concept. Par contraste, « l'Homme & la Nature » sont valorisés en tant qu'ils manifestent la perfection divine et touchent au sublime : ce sont les deux grands sujets par excellence des philosophes, des poètes et des historiens (*Discours prononcés dans l'académie française*, 1753, p. 13).

Individu est donc un terme technique qui n'est pas encore utilisé pour redoubler la valeur particulière d'exception attribuée à l'homme. De ce fait, le couple qu'il forme avec *société* n'est aucunement oppositionnel ; il est harmonieux et rien ne le symbolise mieux que l'image idéale de la ruche d'abeilles : « Une ruche est une république où chaque individu ne travaille que pour la société, où tout est ordonné, distribué, réparti avec une prévoyance, une équité, une prudence admirables ; Athènes n'étoit pas mieux conduite ni mieux policée » (Buffon, 1753, p. 91). Or, insiste Buffon, « parmi les hommes, la société dépend moins des convenances physiques que des relations morales » (*ibid.*, p. 96). Ce sont les qualités propres aux hommes, et données par Dieu, qui distinguent les sociétés qu'ils forment des sociétés animales et, en particulier, des sociétés d'abeilles qui ne sont rien d'autre que des assemblages physiques ordonnés par la Nature et « ne dépendent que du mécanisme universel & des loix du mouve-

3 Voir son tableau du « premier homme », adulte jeté dans un monde avec lequel il croit d'abord se confondre avant de l'extérioriser en prenant conscience, à l'aide de ses sens, de son existence propre (Buffon, 1749).

ment établies par le Créateur» (*ibid.*, p. 97-98) : qualités d'attachement, de sentiment, d'intelligence, aptitude au choix raisonnable, faculté de prévoir, d'ordonner, de concevoir, etc. Seul l'homme possède « cette lumière divine » (*ibid.*, p. 110).

Si l'idée d'un lien nécessaire entre la reproduction des individus et la conservation des espèces (de toutes les espèces) a sans doute contribué à la cristallisation de conceptions organicistes des rapports entre la « société » humaine (assimilée à la nature) et ses composantes « individuelles », entre le tout et la partie, la notion d'*individu*, du fait même de sa généralité et de sa neutralité, ne va pas tarder à « radicaliser » l'humanisme des Lumières, par jonction avec la représentation d'une dignité intrinsèque du genre humain⁴. De là, bientôt, l'infléchissement du concept d'*individu* dans le sens de citoyen, d'être humain détenteur de droits naturels par le seul fait d'appartenir à l'humanité.

Une étape intermédiaire fondamentale, dans ce parcours sémantique, est la constitution du couple individu-genre humain (ou individu-espèce humaine). Ce sont d'abord des auteurs « organicistes » ou « naturalistes » qui y contribuent vers le milieu du XVIII^e siècle (avec la métaphore de la société comme « nature », comme « corps »). Plus discrète, mais grosse d'avenir, l'association des termes *individu* et *homme* nourrit *a contrario* une conception dualiste de l'être humain respectant sa nature immanente. Car avant de se confondre avec le rang qu'il occupe dans la société, l'homme est un homme. Il peut – il doit – être considéré en dehors de sa fonction sociale, non pas isolément, ce qui n'aurait aucun sens, mais en tant que membre du genre humain. On le voit très bien dans le *Dictionnaire philosophique* (1967 [1764]) de Voltaire, à l'article « méchant » (qui constitue en fait une apologie de la bonté de la nature humaine). De même que tous les hommes en particulier se doivent d'être à la hauteur de la fonction qu'ils ont l'honneur de remplir pour la société, de même l'homme en général – l'*individu* – devrait toujours être rappelé à sa dignité de représentant du genre humain :

4 Les termes *individu* et *espèce humaine* étaient également couplés, bien avant que la notion d'*espèce*, fondée sur la génétique, ne se révèle plus adéquate à la réalité que le concept de *genre*, jusqu'à rendre celui-ci presque superfétatoire (alors qu'il avait d'abord été plutôt privilégié au détriment du schéma trinitaire genre-espèce-individu).

Un chanoine mène-t-il une vie scandaleuse, on lui dit : « Est-il possible que vous déshonoriez la dignité de chanoine ? » On fait souvenir un homme de robe qu'il a l'honneur d'être conseiller du roi, et qu'il doit l'exemple. On dit à un soldat pour l'encourager : « Songe que tu es du régiment de Champagne. » On devrait dire à chaque individu : « Souviens-toi de ta dignité d'homme. » (Voltaire, 1967 [1764], p. 301)

Cette évolution n'empêche pas, bien au contraire, l'emploi péjoratif d'individu (désormais mis en rapport de manière privilégiée avec la personne humaine). On peut citer l'exemple célèbre de Maximilien de Robespierre qui, parlant le 22 juin 1791 d'« individu royal » (« Opinion de Robespierre sur la fuite de Louis XVI », 1840 [1791], p. 130), s'attacha tout à fait consciemment à réduire Louis XVI à sa nature biologique d'être humain dépourvu de tout pouvoir surnaturel et semblable à quiconque – la péjoration fonctionnant en l'occurrence sur le mode de la dépersonnalisation ou plus précisément de l'impersonnalisation égalisatrice. Comme le note avec force Anne Viguiier, « l'individu sous la Révolution dégage un sémantisme essentiellement égalitaire : il est ou doit être, pour accéder à une valeur reconnue, “un parmi d'autres”, “un égal aux autres” » (Viguiier, 1989, p. 142). Ainsi, c'est probablement l'usage sociopolitique du mot *individu*, aux alentours de la Révolution française, qui a permis sa pleine diffusion, voire sa « dilution lexicale et sémantique » (*ibid.*, p. 113).

Sans doute n'est-ce que pour autant qu'ils avaient été antérieurement subsumés sous la catégorie de genre humain que les « individus » ont pu être subsumés sous la *société nationale*. C'est précisément dans une « société » où l'être humain n'est plus tout entier confondu avec la fonction qu'il occupe et le rang qui lui est assigné à sa naissance qu'*individu* s'impose dans le vocabulaire sociopolitique, désignant une condition universelle génératrice de droits (membre du genre humain, d'abord, membre du corps politique national, ensuite). Il a pour concurrents directs *sujet* ou *citoyen* ; mais, plus qu'eux, il peut faire référence à « tout un chacun » : la neutralité du terme (qui n'engage à rien de précis, mais engage à tout) traduit de la manière la plus adéquate qui soit l'édiction de droits généraux et universels, dont « chacun » peut se réclamer en tant qu'il fait partie du « tout » (la « société », la « nation », le « peuple », mais aussi l'« humanité »).

Le vocable *société* a connu une évolution de sens longtemps indépendante du terme *individu*, mais, à la différence de celui-ci, toujours connectée à une image déterminée des êtres humains. En outre, le concept s'est pour ainsi dire longtemps suffi à lui-même : c'est lorsque cela a cessé d'être le cas qu'il s'est inscrit dans le même champ conceptuel qu'*individu*.

Si l'on part à nouveau du *Furetière*, on peut voir dans la *société* une configuration humaine plus ou moins inscrite dans la durée dont il est possible de retracer l'origine et la raison d'être : ce sont *tels* hommes qui se sont assemblés pour s'entre-secourir, faire des affaires ou vivre d'une certaine façon. Lorsque des religieux créent une congrégation, ils créent une *société* ; lorsque des voisins se réunissent pour se divertir, ils « font ensemble de petites *Societez* ». Il y a très nettement, derrière le mot *société*, l'idée de groupe fondé sur des liens affectifs d'interconnaissance directe (plus ou moins indépendants des liens familiaux). Les marchands qui se rassemblent sous un nom collectif (avant de parler de « raison sociale », on parlait de « *raison de la Société* ») sont d'abord unis par des liens personnels⁵. Qui dit « *société* » dit « consentement ». Les *sociétés* résultent idéalement de contrats juridiques d'association formés entre adultes consentants et libres d'agir : la diffusion de cette signification a partie liée avec la montée de la bourgeoisie commerciale urbaine.

On relève dans le *Dictionnaire de Trevoux*, œuvre de jésuites qui reprend largement le *Furetière* et dont la première édition date de 1704, une définition négative de la « *société* » : « La *Société* humaine n'est bien souvent qu'une troupe de gens mal satisfaits les uns des autres, & et qui ne sont unis que par leur intérêt. » Cet extrait témoigne peut-être de la perception diffuse d'un allongement des chaînes d'interdépendances fonctionnelles conférant à la vie sociale un aspect contraignant-impersonnel nouveau et déstabilisant : les « gens » ne sont plus qu'une « troupe », c'est-à-dire un groupe informe dépourvu de liens personnels de solidarité ; seul l'intérêt, protégé par le contrat, les maintient ensemble. À défaut d'idéal plus élevé, une telle union – privée en quelque sorte de tout lien communautaire et de tout rapport au sacré, dépourvue d'amour et de respect

5 On peut penser aussi aux *sociétés* savantes et à l'idéal de collégialité des « pairs » qui les gouverne.

récioproques – ne saurait être satisfaisante en elle-même. Mais les groupements ou les liens plus étroits répondant également au nom de « société » ne sont pas forcément plus enviables. Est condamnée implicitement la vie de cour, la société mondaine : « La Société est un commerce de mensonges officieux, & et l'on s'y fait une politesse de tromper, & et un plaisir d'être trompé. » Même l'amitié, entendue comme « société », est toujours susceptible d'être ruinée par la jalousie. Le mot *société*, au total, est en mesure de traduire toute une série de termes latins (*commercium*, *associatio*, *unio*, *consensio*, *concordia*, *consociatio*, *Consortium Mercatorum*, et pas seulement *societas*). En dépit de cette plurivocité, *société*, jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, fait référence sans ambiguïté possible, pour le meilleur et pour le pire, à ce qui concerne *les êtres humains lorsqu'ils sont en relation les uns avec les autres*, qu'il y ait ou non reconnaissance juridique, sachant que ces êtres humains – que l'on n'appelle pas encore, sauf exception, des « individus » – sont censés se connaître personnellement et être primordialement définis par leur rang ou leur fonction.

Dans l'ancienne langue française, on parlait ainsi de « soisté » (il existait une multitude de variantes locales comme « soyesté » ou « souasté ») et le terme se rapportait notamment au régime du métayage et aux relations entre le propriétaire et le preneur. On appelait « *soces* », vers le milieu du XIV^e siècle, des associations de plusieurs familles qui cuisaient au four ensemble. La forme actuelle *société* n'apparaîtra que plus tard, au début du XVI^e siècle, en conservant cette idée de relations interpersonnelles (d'où les corrélats « association », « sociabilité », « compagnie » – au sens de « tenir compagnie », « tenir soistie » –, « relation amicale », « savoir-faire mondain », etc.), mais en accueillant progressivement d'autres sens reflétant une transformation des structures sociales marquée par l'extension des chaînes d'interdépendances fonctionnelles, jusqu'à désigner l'ensemble des rapports sociaux, voire « le monde civilisé en général » (selon le Bouillet de 1854), au détriment des « concepts politiques et juridiques (État, état, corporation) » (Heilbron, 2006 [1990], p. 124), et à s'élargir par analogie à des entités extrahumaines (on parlera ainsi de « société animale ») (Feuerhahn, 2011). La *société* va alors définir de manière générale un état de vie collective, un mode d'existence caractérisé par la vie en

groupe, une communauté organisée d'êtres humains conçue en tant que réalité distincte et « radicalement différente » (Busino, 1990, p. 20) des individus qui la composent : là est la nouveauté principale. Elle ne désignera plus – ou bien le sens est vieilli et l'usage rare – des relations tantôt éphémères, tantôt durables, mais toujours chargées de l'affectivité de l'interconnaissance directe ou de l'interaction communautaire. Du reste, la racine latine *socius* signifiait « compagnon », « associé ». Autrement dit, *société* dérive d'un terme latin qui désignait un « individu » toujours vu sous l'angle d'interactions particulières ou de relations fonctionnelles de proximité (l'usage a perduré dans la langue anglaise) ; peut-être même remonte-t-il à un mot indoeuropéen signifiant le compagnon de guerre (tout comme le védique *sákha*) ; le *soichon* ou le *sochon*, en ancien français, c'était l'associé, le compagnon ; *souater*, selon les parlers de l'Ouest et de l'Yonne, c'était travailler en commun.

Le concept de *société* a ainsi connu un infléchissement notable dans le sens d'un accroissement des liens d'interdépendances fonctionnelles. L'adjectif *social* l'a accompagné. Emprunté vers le milieu du XIV^e siècle au latin *socialis*, « qui concerne les alliés », *social* avait d'abord clairement une connotation militaire. Des *nations sociales* étaient des nations alliées. L'adjectif devint ensuite synonyme d'« aimable », de « sociable ». « Socialement » voulait dire « amicalement » ; « embrasser *socialement* », c'était embrasser amicalement, pour reprendre un exemple souvent cité dans les dictionnaires et emprunté au *Gargantua* de Rabelais. Puis le concept est venu s'appliquer à tous les phénomènes relatifs à la société de manière générale ou à un secteur particulier de la société – phénomènes présentant la caractéristique d'échapper au contrôle ou à la prise des élites politiques dirigeantes. Cet aspect d'extériorité et/ou de contrainte pesant d'abord sur le gouvernement est visible dans l'expression « question sociale » (ou « questions sociales »), désignant ce qui concerne « le développement intellectuel, moral et matériel des masses populaires, en dehors de la politique », comme on peut le lire dans le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1875) de Pierre Larousse. Dans le *Littre* (1877), où l'on retrouve presque mot pour mot la même définition, il est précisé : « laissant en dehors la forme de gouvernement ». Mais si la forme de gouvernement et la politique sont réputées étrangères à la question sociale,

celle-ci n'en rejaillit pas moins sur la politique menée par le gouvernement. Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, on constate que le mot *social* dénote un problème remettant en cause, selon Frédéric Le Play, les sociétés dans leurs fondements mêmes (leurs lois morales non moins qu'un équilibre – rompu par le triomphe de l'*individualisme* – qui reposait jadis sur le sentiment d'un devoir des puissants à l'égard des plus faibles) ; un problème requérant d'être traité d'une manière radicalement nouvelle :

L'opinion publique [...] commence à comprendre confusément que la question du jour ne se renferme plus dans le cercle habituel des problèmes politiques, internationaux, ou religieux ; qu'elle est avant tout sociale, et que, dès lors, il appartient à la science sociale d'en fournir la solution (Le Play, 1881, p. IV).

L'adjectif *social* a donc acquis un sens extrêmement large (à savoir tout ce qui concerne la société en tant que telle, la vie collective) et un sens plus spécialisé relativement au problème des relations entre les différentes classes ou les différents groupes constitutifs de la *société*. La question sociale est par excellence la question des rapports entre les travailleurs et les employeurs ; elle évoque le conflit, la lutte, la révolte des miséreux, et son traitement appelle des réformes de nature législative, si ce n'est une *révolution sociale*⁶. Le problème est social, en un sens extérieur à la politique ; mais il est défini de telle sorte que le pouvoir politique ne saurait *in fine* s'en exonérer. C'est manifeste dans l'ouvrage publié en 1846 par l'avocat et publiciste Charles Dupont White (1807-1878) sous le titre *Essai sur les relations du travail avec le capital*. L'auteur plaide pour la « charité dans les lois », par quoi il entend le transfert « aux gouvernements, c'est-à-dire à la force et à la volonté de tous » (Dupont-White, 1846, p. 355), du devoir individuel de charité. Il s'agit ainsi d'aller au-delà d'un dogme chrétien auquel Dupont White reconnaît le mérite d'avoir favorisé « la réhabilitation de l'individu » et « octroy[é], à la seule qualité d'homme ce que la civilisation antique n'accordait qu'au citoyen » (*ibid.*, p. 353-354). Sauf qu'il n'est plus possible d'ignorer la nécessité d'une sorte de charité publique :

6 Pour l'émergence de ce sens dans la langue allemande, voir la courte mais précieuse synthèse de Geck (1963). L'ouvrage de Lorenz von Stein (1921), *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, en particulier le premier volume publié en 1850, constitue assurément un tournant.

Si le pouvoir représente la société, si la société est une collection d'individus, tous obligés à la bienfaisance, on ne comprendra jamais que le pouvoir échappe à cette obligation, et que la force, la richesse, l'intelligence de tous, soient dispensées du devoir qui pèse sur le plus pauvre, le plus faible et le plus inepte ! Au point de vue de la neutralité de l'État, tout est contradiction et incohérence. Comment l'homme vivrait-il en société, sans y porter les instincts élémentaires de sa nature ? Là surtout où la condition expresse de la société est d'être gérée au profit des masses, comment cet instinct de charité ne serait-il pas converti en tâche sociale, en vertu de gouvernement (*ibid.*, p. 354-355) ?

Ici, « l'intervention de l'État », sous la forme notamment d'un impôt frappant les classes élevées, est confondue avec « l'intervention sociale ». L'auteur emploie d'ailleurs de manière alternative les deux expressions. Il importe d'assurer à tout travailleur un minimum de bien-être et de sécurité. Sous une forme substantivée, et non sans un fort accent normatif, le *social* ne tardera pas à désigner l'ensemble des réalisations et revendications allant dans le sens d'une amélioration générale des conditions de travail et de vie matérielle ou d'un progrès de la répartition des revenus au bénéfice des plus démunis ; tandis que la *sociale* symbolisera, aux alentours de 1848, la société idéale à atteindre par la révolution.

On peut résumer de façon schématique les grandes lignes d'une trajectoire sémantique opérant sur un mode cumulatif plus que substitutif : 1) individu-espèce-genre ; 2) individu (homme)-genre humain ; 3) individu (citoyen)-société nationale ; 4) individu-société ; 5) individu vs société. Il convient cependant de ne pas tomber dans le piège téléologique consistant à prendre comme seul fil directeur le schéma linéaire, certes commode et séduisant, du processus d'*individualisation*. Car c'est peu de dire que l'enquête du socio-historien des concepts et des espaces sociaux de production culturelle est perturbée par la domination actuelle d'une problématique exagérément centrée sur l'individu-sujet (Pinto, 2009). L'étude sociogénétique du concept d'*individu* ne peut pas être dissociée de l'étude sociogénétique du concept de *société* ni prendre pour point de départ une acception récente dont le caractère socialement représentatif n'est pas attesté avec certitude. Il n'y a pas et il ne saurait y avoir un *problème de l'individu* indépendamment d'un *problème de la société*.

Il est vrai qu'il est difficile d'éviter l'hypothèse d'un dualisme de la représentation de l'être humain propre à la pensée occidentale, ou du moins la caractérisant en propre. Mais ce serait faire fausse route, assurément, que de se sentir obligé d'attribuer au dualisme du corps et de l'esprit une date et un lieu de naissance authentifiés (même si la pensée scolastique pourrait témoigner de ses premières attestations un tant soit peu systématisées [Boureau, 2006]) ; de même, il n'y a guère de sens à conférer une sorte d'origine d'appellation contrôlée (« L'Italie de la Renaissance » chère à Burckhardt, l'Allemagne de Luther ou, pour remonter plus haut dans le temps, le long XII^e siècle de Colin Morris [1987 (1972), p. 121-138]) à la notion d'individu référée au sentiment intime de l'irréductibilité du « soi » (à savoir le « sujet autonome », touché un beau matin par l'on ne sait quel « éveil de la conscience »)⁷.

Répetons-le : l'opposition individu/société est d'abord le produit de la convergence 1) de la notion d'individu préférentiellement couplée dans les usages à la notion de *genre humain* et 2) de la fixation d'un nouveau sens dominant attribué au terme *société* (la société comme configuration d'interdépendances fonctionnelles revêtant un aspect anonyme et impersonnel).

Dans le cadre de relations humaines de proximité subordonnées à un ordre hiérarchique de rangs et de fonctions, reproduisant lui-même un ordre transcendant d'essence divine, il n'y avait pas besoin – ou très marginalement – d'un terme neutre, abstrait ou dépersonnalisant permettant de qualifier l'unité de base en tant que simple unité parmi d'autres et égale aux autres, puisqu'on était toujours le « compagnon », le serviteur ou le maître d'autrui : la façon dont on était désigné par autrui et en tant que tel correspondait, sauf exception rare, à la fonction (matérielle, affective, etc.) que l'on remplissait et au rôle que l'on était censé tenir dans des relations prédéfinies. Le concept d'*individu humain* s'est donc affirmé en lien avec une transformation de la structure des sociétés, c'est-à-dire de la manière dont les êtres humains sont reliés les uns aux autres ; transformation sapant les bases des pouvoirs traditionnels hétéronomes qui a elle-même entraîné une évolution du concept de *société* (Baker, 1995).

7 Pour une perspective critique, voir Schmitt, 2001 ; Boureau, 2005.

On rejoint, par là, les conclusions de Laurence Kaufmann et de Jacques Guilhaumou, qui notaient que l'«un des apports principaux de la constitution, au XVIII^e siècle, de la “société” et de l'“individu” est [...] celui-ci : loin d'être le fruit du déploiement anhistorique d'une téléologie supérieure, les institutions, les normes, et même les “faits scientifiques”, sont sans substance originelle et donc sans essence» (p. 10).

2. USAGES DE L'ANTINOMIE INDIVIDU/SOCIÉTÉ DANS LE CHAMP INTELLECTUEL FRANÇAIS AUTOUR DE 1900

À partir de l'étude de la configuration philosophie-psychologie-sociologie-histoire propre au champ intellectuel français du tournant du XX^e siècle, on voudrait maintenant s'interroger sur la relation entre le déploiement du schème argumentatif du problème des rapports de l'individu et de la société, d'une part, et l'institutionnalisation dans un cadre universitaire des disciplines des sciences humaines et sociales, d'autre part.

Les historiens qui se sont intéressés à cette configuration n'ont pas manqué d'être frappés par le décalage entre l'ambition – placée uniment sous la bannière de la science et qui peut paraître, après coup, de manière significative, déraisonnable autant que bien ajustée – d'un dépassement (ou d'une sorte de ratification officielle de la dé-fonctionnalisation effective) de la philosophie et les possibilités objectives d'institutionnalisation universitaire des nouvelles sciences humaines et sociales caressant une telle ambition. Décalage entre la force (et le caractère formidablement assuré au moment même où les sciences naturelles voient justement mis en cause leurs fondements les plus solides [Castelli Gattinara, 2001]) d'un projet scientifique d'explicitation de la structure et du développement des sociétés formées par les êtres humains et les moyens intellectuels impressionnants mobilisés en sa faveur, d'une part, et la faiblesse relative de la reconnaissance de l'institution, c'est-à-dire des résultats obtenus en termes de chaires universitaires, d'autre part. Mais il faut croire que la certitude cognitive que la métaphysique, la psychologie érigée par Victor Cousin en fondement de la philosophie spiritualiste ou une certaine manière de faire de l'histoire sont dépassées, non moins que la prise de conscience de la nécessité d'établir des

règles de méthode au service de communautés « professionnelles » de pairs réunis par ailleurs autour de revues scientifiques (reproduisant toutes, peu ou prou, la même formule travaux originaux de recherche + critiques bibliographiques) et/ou de sociétés garantes de l'autonomie disciplinaire proclamée, non seulement compensent largement ces « demi-échecs » dans l'université (Karady, 1976), mais suffisent, de surcroît, à justifier la confiance apparemment sans bornes placée en la science. Les observateurs du moment ne sont d'ailleurs pas dupes de ce que l'on peut interpréter *a posteriori* comme des semi-échecs : Durkheim n'est peut-être élu à la Sorbonne qu'à une chaire de pédagogie, mais la personne compte plus que le titre officiel et, bien entendu, l'entrée de la sociologie durkheimienne dans le saint des saints du système d'enseignement supérieur français n'échappe à personne ; de même, Théodule Ribot (1839-1916) ne bénéficie à ses débuts que d'une modeste charge de cours en Sorbonne : il n'empêche que la psychologie expérimentale, grâce à lui, réussit à forcer le barrage intimidant élevé par les philosophes spiritualistes (Thirard, 1976).

La difficulté de l'analyse tient à ce que les discussions et controverses autour de la montée des sciences humaines et sociales peuvent s'interpréter tout à la fois en termes de débats internes au champ philosophique (Fabiani, 1988, 2010 ; Brooks III, 1998), en termes de sociogenèse d'un espace concurrentiel des sciences humaines et sociales (au sein duquel la philosophie se trouve contrainte d'adopter une posture de primauté impossible ou purement incantatoire tout en parvenant à préserver quelques citadelles imprenables), et en termes, enfin, de reconfiguration générale des équilibres du champ de production culturelle. Liée à des transformations de la structure de la société dans son ensemble, une telle reconfiguration s'effectue au bénéfice du pôle universitaire « professionnel » (sciences humaines-sociales et philosophie comprises) et au détriment des pôles « mondain » et « amateur », pour reprendre les catégories de l'époque. Il faut donc prendre acte de l'avènement d'un nouveau régime de production intellectuelle-scientifique qui, cohabitant avec l'ancien dans un champ intellectuel en pleine recomposition, peut lui-même être défini comme un champ – le champ universitaire – relativement autonome par rapport aux autres champs (le champ politique en particulier) et dont l'axe de tensions principal relie

la philosophie aux sciences humaines-sociales les plus générales, ou les plus englobantes, à savoir l'histoire, la plus anciennement et la mieux établie, d'une part, la psychologie et la sociologie, pour lesquelles une institutionnalisation propre ne se conçoit que par différenciation d'avec la philosophie, d'autre part.

Les modalités d'usage « scientifique » de l'opposition individu/société se sont fixées à la faveur de processus sociaux de transition de ce type, au cours d'une « époque charnière » (« *Sattelzeit* »), entre 1880 et 1920, marquée par une orientation réaliste (normative et non normative) des concepts censés rendre compte de la nature des êtres humains et des types de groupements qu'ils forment (ce que symbolise l'élévation des termes *psychologie* et *sociologie* au rang de concepts généraux fondamentaux)⁸. Mais, pour bien comprendre ce qui s'est joué dans le cas français, il importe de ne pas confondre les fers de lance du nouveau régime, pour lesquels la polarité individu/société sert littéralement d'outil de combat contre les disciplines et approches rivales (les célèbres controverses Simiand/Seignobos et Durkheim/Tarde sont paradigmatiques de ce point de vue), avec les auteurs (moins connus et beaucoup moins étudiés) formés dans le cadre de l'ancien régime et/ou occupant une position périphérique dans le nouveau régime, conduits, eux, à traiter la question des relations individu/société de manière moins tranchée, en toute « innocence » parfois, dans le cadre d'un schème trinitaire qui borne, pour tous, l'horizon du pensable social-historique (puisque, derrière le problème de l'antinomie individu/société, se profile celui de l'articulation réaliste-congruente des phénomènes biologiques, psychologiques et sociologiques caractérisant, dans l'évolution naturelle, les sociétés humaines en tant que sociétés historiques auto-instituées).

Si la psychologie, comme domaine du savoir circonscrit autour des universités de Leyde et de Marburg, à la fin du XVI^e siècle, est bien d'emblée d'inspiration dualiste, en tant que science de l'âme jumelée à l'anatomie (science du corps et de ses parties) et étroitement dépendante d'elle (Mengal, 2005), il est certain que la configuration du système d'enseignement supérieur français,

8 On peut parler, ainsi, d'une deuxième « *Sattelzeit* » après celle identifiée par Reinhart Koselleck entre 1750 et 1850, caractérisée par une réorientation futuriste-normative des concepts politiques et sociaux (1988).

avec ses facultés des lettres subordonnées au système d'enseignement secondaire (et dominées par la philosophie) et ses puissantes facultés de médecine, a contribué à faire de cette division originelle une réalité institutionnelle. Il est facile, aujourd'hui, d'en relever les conséquences en termes d'identité disciplinaire instable voire insaisissable. Si l'on se replace dans l'espace des positions universitaires et dans le contexte culturel du tournant du xx^e siècle, on constate que la psychologie, en partie grâce à Taine (qui voulait en faire une « science des faits » via « l'utilisation des matériaux physiologiques et l'analyse idéologique » [Ribot, 2000 (1877), p. 114]), porte de manière diffuse l'ambition d'une interprétation générale du développement social de l'humanité fondée sur une connaissance scientifique de l'homme individuel et, d'autre part, qu'elle devient, sous les mots d'ordre particularisants et d'ailleurs partiellement abusifs de « psychologie expérimentale et comparée », de « psychologie pathologique » ou de « psychologie physiologique », mais seule compte l'intention d'objectivité, une discipline consacrée que son promoteur le plus efficace, Ribot, a l'habileté de faire reposer sur un double capital « emprunté » de philosophe (antispiritualiste mais favorable à l'introspection-observation) et de médecin (aliéniste).

Vers le début du xx^e siècle, la psychologie est autant une nouvelle discipline « écartelée » sur un plan paradigmatique et institutionnel « entre les facultés des lettres et les facultés de médecine » (Revel, 2007, p. 118) qu'un mot à la mode symbolisant, dans un univers culturel plus large, une ambition « anthropologique » synthétique⁹. On répertorie, entre 1895 et 1930, plus d'une cinquantaine de mots nouveaux formés sur le préfixe psych(o), certains définissant des nouvelles spécialités médicales (la « psychosomatique ») et traduisant une modification de l'abord des pathologies mentales (« psychogénèse ») ; d'autres, désignant des entreprises pluridisciplinaires (« psychosociologie ») ou des phénomènes généraux complexes (« lois psycho-sociales ») (CNRS/Institut national de la langue française, 1986).

9 Sans parler de la « psychologie ordinaire », à laquelle s'oppose Durkheim en utilisant les ressources de la « psychologie scientifique » (Borlandi, 2011).

Mais la dissemblance entre la vogue du terme *psychologie* et la nécessité de spécifier le libellé d'une nouvelle discipline universitaire n'est rien, sans doute, en comparaison du contraste que doivent subir les sociologues dits « scientifiques » (et pas seulement eux) entre la mode du vocable *sociologie* (qui semble concentrer sur lui, confusément, tous les espoirs d'une réponse raisonnable et rationnelle à la « question sociale » ou à la « crise sociale ») et les difficultés considérables qu'ils rencontrent dans leur tentative de prendre pied dans l'institution universitaire. Aussi sont-ils d'autant plus enclins à se distinguer des réformateurs sociaux ou des publicistes que ceux-ci revendiquent, à des fins différentes, la même étiquette qu'eux. Gabriel Tarde note significativement que la sociologie a « succédé à la psychologie dans les prédilections et les préoccupations spontanées ou suggérées du public sérieux, voire même du public léger » (Tarde, 1898, p. 1) ; mais il s'en accommode dans la mesure où il identifie la sociologie à la psychologie sociale.

À l'intérieur de la configuration intellectuelle française, la mise en forme conceptuelle du problème des rapports individu/société semble ainsi avoir été assez nettement déterminée par la rivalité psychologie/sociologie et notamment par le fait que des auteurs n'aient pas hésité à assimiler ou à réduire à la psychologie la science autonome que le mot *sociologie*, incontestablement à la mode autour de 1900 (Mosbah-Natanson, 2011), avait vocation à caractériser.

On s'attardera ici sur le cas de Georges Palante (1862-1925), agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Saint-Brieuc, qui publie en 1901 un *Précis de sociologie* dans lequel il estime que la sociologie, ne pouvant contenir l'ensemble des sciences sociales ni prétendre n'étudier que les formes sociales abstraction faite de leur contenu, « n'est autre chose que la Psychologie sociale » (Palante, 1909 [1901], p. 3).

Lorsqu'il fait paraître cet ouvrage, Palante a déjà publié plusieurs comptes rendus et articles dans la *Revue philosophique* fondée par Théodule Ribot (lequel, visiblement, le tient en estime ou du moins en sympathie [Beau, 2006, p. 24]). Il collabore aussi à *La Revue des Idées* dirigée par l'écrivain Rémy de Gourmont. Il a fait son entrée dans le monde intellectuel parisien en 1893, à la faveur de la traduction et de la présentation d'un ouvrage du philosophe allemand Theobald Ziegler paru deux ans plus tôt : *La Question sociale est une question morale*. Dans la revue de Ribot, où il publie à partir de 1895, il ne tarde pas à s'affirmer comme le spécia-

liste des questions sociales et de la philosophie nietzschéenne. Les livres qu'il chronique – dont un tiers de langue allemande – lui fournissent à bien des égards la matière de son *Précis de sociologie*. Par exemple, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (1897) de Paul Barth, longuement recensé en 1900, lui donne les moyens de définir l'objet de la sociologie entendue comme psychologie sociale :

«Chaque transformation de la société entraîne une transformation du type humain et des changements corrélatifs dans la conscience des individus qui constituent la société, changements qui réagissent à leur tour sur la société elle-même» [écrit Barth]. Ces actions et ces réactions constituent l'objet propre de la Psychologie sociale (Palante, 1909 [1901], p. 4).

Palante discerne bien que la question «des rapports de l'individu et de la société» est la question fondamentale, «la question qui domine la Sociologie tout entière» (*ibid.*, p. 174). Mais sa position particulière, solide dans l'espace des revues, en décalage par rapport à la stratégie d'institutionnalisation universitaire mise en œuvre par les durkheimiens, le conduit à traiter cette question sur un mode purement théorique et à prendre position pour l'un des deux termes placés en opposition – «individu» plutôt que «société» – d'une manière apparemment plus normative que scientifique (et cela, alors même qu'un Durkheim se soit toujours gardé de consacrer à cette dichotomie un «texte systématique» [Borlandi, 1997, p. 250]).

Dans l'avant-propos de *Combat pour l'individu*, publié en 1904, Palante écrit que ce livre aurait pu également «s'intituler : *l'Individu contre la Société*» (Palante, 1904, p. 2). Il ignore, semble-t-il, aussi bien la nécessité du détour par l'enquête empirique (privilegié par les durkheimiens avant de conclure à la nature *sui generis* des faits sociaux par rapport aux faits individuels¹⁰) que l'exigence consistant à ne prendre parti dans la querelle en jeu qu'à condition d'établir qu'il s'agit d'une fausse querelle (puisque le problème théorique des rapports individu/société n'est, en définitive, qu'un faux problème). Sa position deviendra proprement intenable lorsqu'il prétendra adopter un point de vue surplombant vis-à-vis d'un problème qui constitue, en quelque sorte à son insu,

10 Un exposé clair de cette doctrine se trouve dans l'article «sociologie» publié justement en 1901 par Marcel Mauss et Paul Fauconnet dans la *Grande Encyclopédie* (1969).

le cœur même de l'entreprise de légitimation de la nouvelle discipline sociologique par rapport aux autres disciplines (la psychologie en premier lieu, mais aussi l'histoire) tout autant qu'un outil subtil d'ordonnement des hiérarchies propres au sous-espace qu'elle entend circonscrire.

Il n'y a sans doute pas d'autre explication à l'échec de Palante dans sa tentative de soutenir, en 1911, une thèse en Sorbonne sur l'antinomie de l'individu et de la société. Ce qui apparaît inacceptable, aux yeux de ses deux directeurs, Célestin Bouglé et Gabriel Séailles, qui refusent par voie de conséquence la soutenance, mais n'est pas de l'ordre du dicible ou de l'avouable, ce ne sont pas tant les maladroites de présentation, l'absence de preuves empiriques ou les manquements aux exigences méthodologiques de la Sorbonne, relevés avec plus ou moins de bonne foi¹¹, que la « naïveté » avec laquelle Palante prend au mot le problème de l'individu et de la société, jusqu'à révéler au grand jour la confusion des registres du constat analytique et du discours normatif que la formulation de ce problème, sous une apparence abstraite, autorise *de facto*.

Dans sa thèse, Palante renvoie dos-à-dos l'individualisme égoïste de Stirner et l'individualisme sociologique de Durkheim. Il lui importe, en particulier, de contredire l'idée durkheimienne selon laquelle l'individu, du fait de la division du travail social, est à la fois plus autonome et plus dépendant d'autrui – l'antinomie de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale n'étant par conséquent qu'une « apparente antinomie » (Durkheim 1967 [1893], p. XLIV). Palante réduit ainsi l'individu à une volonté de puissance et d'affirmation de soi d'origine physio-psychologique. Cet individu qui doit tout aux hasards de la génétique, pourrait-on dire, est non pas l'individu générique, mais l'individu d'exception mû par un idéal de sociabilité supérieure (lequel, cependant, « contraste trop avec la société réelle » [Palante, 1913, p. 290]), l'individu doué d'individualité, distinct par sa physiologie – et donc par sa mentalité – du commun des mortels, conscient de l'irréductibilité absolue de son moi par rapport aux autres individus qui ont le tort de faire corps avec les institutions ou de ne pas s'en distinguer suffi-

11 Comme s'en plaindra Palante (1912).

samment. En bref, l'individu n'est individué que pour autant qu'il possède un fond physio-psychologique inné lui permettant, mieux, lui enjoignant de résister à toutes les « influences sociales passées ou présentes » (*ibid.*, p. 3).

De là, puisque l'être humain n'est jamais qu'en partie socialisé (et socialisable) et qu'en lui la personnalité biopsychologique originelle refuse d'être absorbée par la personnalité sociale qui la prolonge tout en lui faisant violence, « la possibilité théorique d'une antinomie entre l'individu et la société » :

L'antinomie résulte de ce fait que l'individu n'étant pas un simple produit social, mais impliquant d'autres éléments (physiologie, hérédité, race) capables d'influer sur son intelligence, on conçoit qu'il puisse se produire une désharmonie plus ou moins profonde entre la pensée individuelle et la pensée du groupe. Cette désharmonie sera d'autant plus accentuée, qu'on aura affaire à des esprits mieux différenciés et plus individualisés (*ibid.*, p. 27).

Ce faisant, Palante se propose implicitement de renverser et de compléter la sociologie durkheimienne. Celle-ci, à travers la notion de *contrainte sociale* (le fait social en tant que contrainte extérieure), analyse la soumission des individus à la société. Palante, lui, affirme étudier non moins scientifiquement la révolte des individus contre la société, laquelle révolte, reconnaît-il, n'est concevable que dans certains types de société, puisque « la revendication en faveur de la liberté suppose déjà une liberté relative » (*ibid.*, p. 138). D'où cette profession de foi scientifique qui ne figure pas par hasard dans son projet de thèse complémentaire :

La sociologie est autre chose que la morale. [...] La sociologie, en tant que science, est étrangère à toute finalité sociale, [...] elle est indifférente et neutre entre l'individu et la communauté, entre l'individualisme et l'institution sociale. Elle ne se propose pas de sauver la société, ni de la protéger contre les attaques de l'individualisme, mais simplement de l'étudier. [...] L'insurrection de certains individus contre la société est un fait aussi réel et aussi intéressant à étudier que la soumission de certains autres (Palante, 1914, p. 101-102).

La façon dont Palante est présenté dans la revue *Le Monde nouveau*, à l'occasion d'une enquête sur le « style des philosophes » menée en 1923, éclaire *a posteriori* sa vision de l'espace des possibles. Il est dit de la chronique philosophique qu'il tient au *Mercur de France* entre 1911 et 1923 qu'elle vaut « la meilleure des chaires de n'importe quel collègue et [...] confère à celui qui la détient une réelle autorité » ;

tandis que lui-même passe pour « un sociologue qui s'est consacré à l'analyse et à la défense de la sensibilité individualiste » (Palante, 2009 [1923], p. 167).

À l'instar de Durkheim et des durkheimiens, qui analysent et défendent la sensibilité collectiviste ou socialiste, Palante analyse et défend la sensibilité individualiste. Cette symétrie est favorisée par le fait que Palante, comme les durkheimiens, considère que la sociologie doit être autonome à l'égard de la politique (« la Sociologie ne doit jamais dépendre de la Politique » [Palante, 1909 (1901), p. 13]) et d'une philosophie universitaire dont il n'hésite pas, dans sa chronique inaugurale du *Mercur de France*, à rattacher les prétentions et la « mégalomanie intellectuelle » à des « instincts de commandement, de domination, d'autorité et de hiérarchie » (Palante, 2006 [1911], p. 43).

Tout se passe comme si Palante voulait accomplir l'équivalent, du point de vue de l'individu et dans le cadre d'un régime de production intellectuelle et scientifique qui ne soit pas subordonné à l'Université (dans les faits à la Sorbonne), de ce que les durkheimiens entreprennent de réaliser dans un cadre universitaire en construisant le point de vue du « social ». Toute la stratégie des durkheimiens a pour fin d'institutionnaliser une nouvelle discipline : il s'agit, en spécifiant le « social » en tant que « social », d'imposer la sociologie face à des disciplines universitaires plus anciennes ayant toutes plus ou moins lié leur sort à l'individu, que celui-ci soit doté d'une raison économique innée, que son comportement « social » soit assimilé à sa constitution biologique héréditaire ou à sa personnalité psychique, ou encore que son action dans des conditions d'exception soit considérée comme le principal moteur du développement historique (Mucchielli, 1998). Mais Palante, lui, n'a pas d'autre stratégie, parlant en faveur de l'individu, que de parler en son nom¹².

12 Ce qui ne l'empêche pas d'être lu et pris au sérieux. Dans les archives du psycho-sociologue Guillaume-Léonce Duprat (1872-1956), on peut lire, sur une petite fiche rédigée au début des années 1900, sous le titre « Psychologie sociale et Conception générale de la société » : « Mill, Palante, Comte, Tarde... Individu = producteur d'énergie sociale. Existence de la Société d'individus » (Archives départementales de la Gironde, fonds Duprat, 4 J 736). De même, il n'est pas anodin que le « syndicaliste révolutionnaire » Émile Janvion, à la même époque, sollicite l'écrivain nationaliste Maurice Barrès « pour [lui] demander son opinion sur l'individualisme anarchiste [...] et les œuvres récentes de Palante » (BNF-NAF 28210, fonds Maurice Barrès, lettre d'Émile Janvion à Maurice Barrès, s. d., 1904).

Il est typiquement ce que l'on pourrait appeler un « personnage de transition ». Il se réfère certes à un régime idéal qui, ne dépendant pas exclusivement de l'Université, laisserait aux « amateurs » (opposés aux « professionnels » et au « clan professoral » [Palante, 2006 (1919), p. 309]) la possibilité de s'exprimer. Mais il est loin de rejeter le processus de scientification au bénéfice duquel les mots *sociologie* et *psychologie* symbolisent l'avènement d'approches scientifiques du fait humain-social et débordent largement un champ universitaire des sciences humaines-sociales en cours de formation. Il révère en particulier Ribot, qui « eût volontiers réduit l'enseignement de la philosophie à la psychologie » (Palante, 2006 [1917], p. 236). C'est ainsi que, refusant de dissocier l'individu de la société, il s'éloigne du mode d'abstraction philosophique. Pour lui, en effet, l'antinomie individu/société n'est pas absolue, mais relative :

Individu et société sont deux réalités qui existent concurremment et qui se supposent l'une l'autre, tout en s'opposant l'une à l'autre. [...] Il ne peut être question d'antinomie au sens absolu qu'à propos de thèses et d'antithèses métaphysiques, telles que celle que Kant a mises aux prises, vainement d'ailleurs, dans sa *Critique de la raison pure* et qui ne sont que des couples de notions contradictoires érigées en absolus, chacune de son côté, par la vertu d'un artifice dialectique. [...] Pris au sens relatif, [...] antinomie veut dire antagonisme virtuel ou actuel, désharmonie foncière, conflit inévitable entre deux choses d'ailleurs corrélatives et inséparables (Palante, 1913, p. 272-273).

Cela dit, « l'esprit scientifique, avec ses compartiments rigides », lui paraît devoir savoir « céder la place à l'esprit de finesse [...] dans le domaine complexe et délicat des choses sociales » (Palante, 1909 [1901], p. 8). C'est pourquoi, dans son *Précis de sociologie*, il accorde autant de place aux études littéraires qu'aux études scientifiques. Ce que ne peuvent pas accepter Durkheim et ses disciples qui, dans des comptes rendus publiés dans *l'Année sociologique*, la *Revue philosophique* et la *Revue de synthèse historique*, s'empressent de pointer les partis pris et les lacunes impardonnables de l'ouvrage (Beau, 2006, p. 25). Il ne leur échappe pas que la confusion du littéraire et du scientifique sert en définitive la cause de la psychologie et de celui qui, parmi les auteurs assimilés à la sociologie, a intérêt à ne pas séparer la sociologie de la psychologie, à savoir Tarde, qui, au même moment, dénonce « une sorte de sociologie en soi et pour soi, qui, purgée

de toute psychologie, et de toute biologie pareillement, aurait bien de la peine à se tenir debout sans le talent du constructeur » (Tarde, 1898, p. 136), c'est-à-dire de Durkheim. De même, le germaniste Charles Andler, l'un des introducteurs de la pensée marxiste en France, tient la sociologie pour une « science non encore faite » dont « l'objet véritable » pourrait être la « psychologie sociale » : encore faudrait-il que « la psychologie individuelle elle-même et la psycho-physique fussent, sinon complètes, du moins constituées » (Andler, 1896, p. 243-244).

De ce jeu universitaire où les protagonistes les mieux placés et les mieux dotés, comme Célestin Bouglé, peuvent se permettre par exemple de déclarer tout de go que la sociologie, « comme de la psychologie, [...] prétend et se servir de l'histoire et s'en distinguer » (Bouglé, 1896, p. 371), Palante est exclu. Ce jeu se déroule au-dessus de lui. Il n'en connaît pas toutes les règles ni n'en maîtrise le sens. Il aspire pourtant à le subvertir, abordant de front le problème théorique au principe des rivalités de pouvoir les plus sensibles ; cela, à partir d'une position périphérique de commentateur-critique croyant pouvoir pénétrer dans l'arène à la faveur d'un coup de force – une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne.

On mesure, grâce à cet exemple, combien la dialectique individu/société est d'abord un outil de rappel à l'ordre (et de maintien de l'ordre établi, fût-il nouveau). Resituée dans le cadre du nouveau régime de production intellectuelle-scientifique centré sur l'Université (réformée ou plutôt réhabilitée par la III^e République), cette dialectique est inséparable de choix scientifiques de spécialisation laissant en suspens la question des modalités tant cognitives qu'institutionnelles de la nécessaire reconstruction d'une continuité bio-psycho-sociologique présentée comme provisoirement rompue¹³. Mais l'essentiel est peut-être que son maniement autorise une large gamme de jeux rhétoriques (de toutes les formes de dépassement de type moniste aux reformulations dualistes les plus sophistiquées) qui constituent autant de ressorts du travail théorique propre aux sciences humaines et sociales, par là même sans cesse mises en demeure de s'interroger sur les frontières qui les séparent les unes des autres.

13 Comme l'écrivit Edmond Goblot : « La spécialisation, dans ce domaine si vaste de la *bio-psycho-sociologie*, n'est que division du travail » (cité in Blondel, 1924, p. 190).

Ajoutons d'ailleurs que l'analyse que l'on a esquissée de la situation française autour de 1900 nous paraît pouvoir s'appliquer aux cas américain (on pense en particulier à un auteur comme James M. Baldwin) ou allemand (ne songeons qu'à la controverse Karl Lamprecht/Georg Von Below).

Enfin, comme nous avons essayé de le montrer, il n'y a pas à douter que le couplage oppositionnel individu/société témoigne d'une transformation d'ensemble des relations humaines que le sociologue de la genèse et du développement des sciences humaines et sociales se doit de rendre intelligible.

BIBLIOGRAPHIE

ANDLER C., 1896, «Sociologie et démocratie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.IV, p. 243-256.

BAKER K. M., 1995, «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», in *Main Trends in Cultural History*, W.Melching, W. Velema (ed.), Amsterdam, Rodopi, p.95-120.

BEAU S., 2006, «préface» in G. Palante, *Chroniques complètes – I. Mercure de France 1911-1923*, Rabat, Coda.

BLANCHÉ R., 1965, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Paris, Vrin.

BLONDEL C., 1927, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Armand Colin.

BORLANDI M., 1997, «L'individuel et le social», in *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*, C. H. Cuin (dir.), Paris, PUF, p.249-264.

–, 2011, «Durkheim et la psychologie», in *Durkheim fut-il durkheimien? Actes du colloque organisé les 4 et 5 novembre 2008 par l'Académie des sciences morales et politiques*, R. Boudon (dir.), Paris, Armand Colin, p.55-80.

BOUGLÉ C., 1896, «Sociologie, psychologie & histoire», *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.IV, p.362-373.

- BOUREAU A., 2005, «l'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330)», in *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, B. M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat (dir.), Paris, Aubier.
- , 2006, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Belles Lettres.
- BROOKS III J. I., 1998, *Eclectic Legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Newark, University of Delaware Press.
- BUFFON G.-L. (Leclerc, comte de), 1749, «Histoire naturelle de l'homme», in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, t. 3, Paris, Imprimerie royale, p. 364-370.
- , 1753, «Discours sur la nature des animaux», *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du roi*, t. 4, Paris, Imprimerie royale, p. 3-110.
- BUSINO G., 1992 (1991), «Société: une notion à repenser», in *La Sociologie sens dessus dessous*, Genève, Droz, p. 19-64.
- CASTELLI GATTINARA E., 2001, «Épistémologie 1900. La tradition française», *Revue de synthèse*, IV-2/3/4, p. 347-365.
- CNRS/INSTITUT NATIONAL DE LA LANGUE FRANÇAISE, 1986, *Matériaux pour l'histoire du vocabulaire français. Datations et documents lexicographiques. Deuxième série, 29, Pathologie mentale et disciplines connexes (1895-1930)*, Paris, Klincksieck, Publications du trésor général de la langue française, 12.
- Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. 2, 1964, Paris, Delagrave.
- Discours prononcés dans l'académie française, le samedi 25 août M. DCC. LIII à la reception de M. de Buffon*, 1753, Paris, Imprimerie de Bernard Brunet.
- DUPONT-WHITE C., 1846, *Essai sur les relations du travail avec le capital*, Paris, Guillaumin.
- DURKHEIM É., 1967 (1893), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- ELIAS N., 1970, *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie*, Band I, Munich, Juventa Verlag.
- , 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Francfort, Suhrkamp.

- FABIANI J.-L., 1988, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éd. de Minuit.
- , 2010, *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éd. de l'EHESS.
- FAUCONNET P., MAUSS M., 1969 (1901), «Sociologie», in M. Mauss, *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Éd. De Minuit, p. 141-164.
- FEUERHAHN W., 2011, «Les "sociétés animales": un défi à l'ordre savant», *Romantisme*, 4-154, p. 35-51.
- GECK A., 1963, *Über das Eindringen des Wortes sozial in die deutsche Sprache*, Göttingen, Otto Schwartz & Co.
- GURVITCH G., 1968 (1950), *La Vocation actuelle de la sociologie. t. 1 : Vers la sociologie différentielle*, Paris, PUF.
- HEILBRON J., 2006 (1990), *Naissance de la sociologie*, Marseille, Agone.
- JOLY M., 2012, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique*, Paris, Fayard.
- KARADY V., 1976, «Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un demi-échec», *Revue française de sociologie*, XVII-2, p. 267-311.
- KOSELLECK R., 1988, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp.
- KAUFMANN L., GUILHAUMOU J. (dir.), 2003, *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS.
- LE PLAY F., 1881, «Lettre-préface» à *Programme de gouvernement et d'organisation sociale. D'après l'observation des divers peuples*, par un groupe d'économistes, Paris, Librairie de la société bibliographique, p. III-VII.
- LITTRÉ É., 1960 (1877), *Dictionnaire de la langue française, t. 4*, Paris, Gallimard/Hachette.
- MENGAL P., 2005, *La Naissance de la psychologie*, Paris, L'Harmattan.
- MORRIS C., 1987 (1972), *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press.

- MOSBAH-NATANSON S., 2011, «La sociologie comme "mode"? Usages éditoriaux du label "sociologie" en France à la fin du XIX^e siècle», *Revue française de sociologie*, 52-1, p. 103-132.
- MUCCHIELLI L., 1998, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte.
- «Opinion de Robespierre sur la fuite de Louis XVI», 1840 (1791), in *Œuvres de Maximilien Robespierre, avec une notice historique, des notes et des commentaires par [Albert] Laponneraye, précédées de considérations générales par Armand Carrel, t. I*, Paris.
- PALANTE G., 1904, *Combat pour l'individu*, Paris, Félix Alcan.
- , 1909 (1901), *Précis de sociologie*, Paris, Félix Alcan,
- , 1912, «Autour d'une thèse refusée en Sorbonne», *Le Mercure de France*, 372, p.754-770.
- , 1913, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, Paris, Félix Alcan.
- , 1914, *Pessimisme et Individualisme*, Paris, Félix Alcan.
- , 2006 (1911), «Chronique du 16 janvier 1911», in *Chroniques complètes – I. Mercure de France 1911-1923*, Rabat, Coda.
- , 2006 (1917), «Chronique du 16 juillet 1917», in *Chroniques complètes – I. Mercure de France 1911-1923*, Rabat, Coda.
- , 2006 (1919), «Chronique du 16 décembre 1919», in *Chroniques complètes – I. Mercure de France 1911-1923*, Rabat, Coda.
- , 2009 (1923), «Sur le style des Philosophes» in *Chroniques complètes – II. Revue Philosophique 1895-1913 & autres parutions*, Rabat, Coda, p. 167-168.
- PINTO L., 2009, *Le Collectif et l'Individuel. Considérations durkheimiennes*, Paris, Raisons d'agir.
- REVEL J., 2007, «Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900», *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25-1, p. 101-126.
- RIBOT T., 2000 (1877), «Philosophie et psychologie en France», *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, p. 107-123.

- SCHMITT J.-C., 2001, «La "découverte de l'individu": une fiction historiographique», *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, p.243-262.
- STEIN L. Von, 1921 (1850), *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Band I. Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französischen Revolution bis zum Jahre 1830*, Munich, Drei Masken.
- TARDE G., 1898, *Études de psychologie sociale*, Paris, Giard & Brière.
- THIRARD J., 1976, «La fondation de la "Revue philosophique"», *Revue philosophique*, 4, p.401-413.
- Vie de Buffon*, 1788, Amsterdam.
- VIGUIER A., 1989, «*Individu* (1770-1830): un processus de politisation du vocabulaire», in *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815). Fasc. 4: Désignants socio-politiques*, 2, Paris, Klincksieck, Publications de l'INALF, p. 111-143.
- VOLTAIRE, 1967 (1764), «Méchant», in *Dictionnaire philosophique comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les Questions de l'Encyclopédie*, Paris, Garnier Frères.

