

---

## CORRIGÉ

---

### SUJET 1

Si l'énoncé du sujet est emprunté à Norbert Elias, il est bien entendu que son traitement ne supposait pas la connaissance de cette référence, ni celle de la pensée de l'auteur. Celui-ci n'est pas évoqué, ne serait-ce qu'implicitement par des guillemets. Et quand bien même un candidat le connaissait, cela ne justifiait en rien un exposé purement doxographique, contraire aux exigences d'une dissertation.

La formulation pouvait surprendre par sa forme, non interrogative, encore qu'on puisse supposer que les candidats y soient préparés. Cette forme avait au moins pour vertu d'inviter à s'en étonner, et à faire de cet étonnement une source de réflexion, le prétexte d'une nécessaire analyse. Il s'agissait en effet d'éviter la restitution d'un cours sur le thème «individu et société», et de prendre en compte la spécificité de l'énoncé. Cet écart entre la simple récitation inattentive au sujet et la réflexion authentique aura constitué un premier critère d'évaluation, en permettant de distinguer, au double sens du terme, les copies faisant preuve d'un effort personnel de problématisation de l'énoncé par rapport à celles qui se contentaient de restituer des connaissances sur le thème «individu et société», en posant la question de l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, et en mobilisant des références sur le thème de l'origine, ou plus souvent du commencement des sociétés, avec l'invocation de Hobbes et Rousseau, auteurs les plus souvent cités.

Considéré attentivement, l'énoncé révèle d'abord sa polysémie. Le déterminant «la» invite tout d'abord à dépasser la platitude faussement descriptive qui veut qu'une société soit faite d'individus, et permet d'ouvrir un premier questionnement. La formule désigne-t-elle

un type particulier de société, qu'on pourrait distinguer d'un autre (la société holiste), ou doit-elle être comprise en un sens plus relationnel, comme lorsqu'on parle de rechercher la société de quelqu'un ? La formule prend alors un sens plus général, qui prend acte de ce qu'une société est toujours (d'où la généralisation par l'article défini) faite d'individus. Elle permet alors de se demander comment des individus peuvent « faire société ». A son tour, cette question peut s'entendre différemment selon que l'on mettra l'accent sur telle ou telle difficulté : comment des individus peuvent-ils surmonter leur individualité, et éventuellement leur individualisme, pour constituer la société dans laquelle de fait ils vivent ? Ou encore : qu'est-ce que la société peut être en dehors des individus qui la constituent, est-elle quelque chose d'autre, ou quelque chose de plus ? Quelle « chose » est la société, pour autant qu'il faille admettre, justement, qu'elle est une chose ?

Si, comme tout bon sujet sur le thème, la question engage une réflexion sur l'essence de la société, elle devait aussi mobiliser une analyse de la notion d'individu qui est ici le biais retenu pour questionner la société. On peut considérer qu'il y a là un deuxième critère d'évaluation des copies, selon que cette analyse est tentée, ou au contraire que le terme est employé comme si son sens allait de soi, sans effort d'explicitation ou de problématisation. On a pu déplorer que bon nombre de copies identifient « individu » et « homme » ou encore « citoyen », « sujet ».

L'individu, c'est d'abord le terme ultime de la décomposition ou, si l'on préfère, de l'analyse d'un tout : une unité indivisible comme le souligne l'étymologie. Dans une acception plus restreinte et limitée à l'homme, c'est aussi un être qui se caractérise par un rapport à soi dans lequel il se prend pour objet. C'est encore un être qui se caractérise par son indépendance par rapport au groupe ou aux institutions dont il relève, qui possède une valeur en tant que tel, dans sa singularité, dans son unicité. Ces diverses significations sont indépendantes mais pas incompatibles. Elles peuvent avoir des aspects positifs, comme elles peuvent prendre des formes excessives dont le caractère exclusif pourrait mettre en cause le lien social. Ainsi, dès lors qu'il s'agit d'individus humains, parler d'individus, c'est rencontrer une tension entre l'idiosyncrasie qui empêche de voir dans l'individu un simple exemplaire de l'espèce, et la dimension simplement quantitative du dénombrable qui, à l'heure des sociétés de masse, empêche de confondre l'individu avec le sujet. Dans cette perspective, l'égalité elle-même peut paraître frappée d'ambiguïté, puisqu'elle peut d'un côté signifier la prise en compte de la diversité des individus en leur reconnaissant un droit égal à faire valoir leur opinion en tant que citoyen, mais aussi, d'un autre côté, le repli sur soi où la diversité apparente n'est plus l'expression d'une authentique autonomie.

Quels questionnements l'énoncé permettait-il alors d'ouvrir ? On pouvait s'attendre à ce que les candidats se demandent d'abord comment des individus peuvent faire société, en s'appuyant sur une opposition, ou au moins une tension communément admise entre les deux notions. Pour ne pas faire de cette tension une évidence qui dispenserait de toute analyse, il convenait ici de montrer sur quels présupposés anthropologiques repose une telle approche de la question sociale : d'abord celui selon lequel c'est à partir de l'homme individuel qu'il faut rendre compte de son existence collective, c'est-à-dire que la société est, au moins logiquement, seconde par rapport à l'individu. Ensuite celui qui voit dans les caractéristiques individuelles le fondement ou l'obstacle à surmonter, selon les conceptions, pour rendre compte de la société. Cette remontée aux présupposés fournissait un nouveau critère de hiérarchisation des copies, selon qu'elle est opérée ou non, et bien sûr selon la façon dont elle est opérée. Les références possibles sont ici nombreuses, et leur appropriation, inégale.

On pense en particulier au statut de l'état de nature dans les pensées contractualistes, trop souvent pris de façon descriptive, comme s'il s'agissait simplement de raconter comment des individus préalablement séparés se seraient groupés pour constituer une société.

A l'inverse, s'il convenait d'envisager que l'individu puisse être une figure anthropologique socialement déterminée, correspondant à une configuration sociale historiquement située, cela ne devait pas revenir à en relativiser la réalité au profit de l'existence du social, au point de considérer celle-ci comme exclusive et de faire de l'individu un épiphénomène, voire une illusion.

Poussée à l'extrême, la réflexion pouvait en effet envisager, dans deux perspectives opposées, à la fois que les individus ne soient que des abstractions de l'esprit au regard de la seule réalité concrète qui est celle de la société, et, selon un nominalisme radical, que la seule réalité soit celle des individus, la société n'étant plus alors qu'une dénomination.

Pour éviter ce double écueil, et tenir ensemble les deux termes sans faire de « la société des individus » une époque particulière de l'histoire des rapports sociaux, mais l'expression de l'être même de toute société, fût-elle, paradoxalement, la moins individualiste qui soit, il fallait s'efforcer de penser l'interaction des deux, ce qui fournit un nouveau critère d'évaluation. La société peut bien être regardée comme la résultante des actions individuelles, mais en retour les individus eux-mêmes doivent être considérés comme « investis » pleinement par le social, selon le mot de Merleau-Ponty dans *Sens et non-sens*. Il n'y a pour autant pas de préséance à accorder à l'un ou à l'autre : les individus ne sont pas des « éléments permanents » à partir desquels les faits sociaux pourraient être reconstruits, et pas davantage l'invocation du social ne saurait fournir « une cause bonne à tout » qui dissoudrait l'intersubjectif dans le collectif et se rendrait par là incapable de rendre compte de la façon particulière dont le « rapport interhumain » se réalise dans chaque civilisation.

C'est ainsi que la société des individus pouvait alors être comprise : ni comme forme de société particulière, caractérisée par l'individualisme, ni comme une généralité qui donnerait une compréhension du social à partir de l'individuel, mais comme cet « ordre invisible » dont parle Elias, qui se situe à la fois dans les interactions actuelles et dans la mobilité incessante du flux social, et qui sous-tend ces ensembles bien visibles que sont les sociétés dont aucun individu n'a voulu les formes particulières dans lesquelles elles se réalisent, que ce soit dans l'espace ou dans le temps.

## SUJET 2

Il faut d'abord constater une hausse sensible du nombre des candidats ayant fait, cette année, le choix du sujet hors-thème. Il est difficile d'en rendre compte : est-ce à cause de la formulation du premier sujet, ou à cause d'une certaine proximité par rapport au thème qui permettrait à des candidats bien préparés d'exploiter leurs connaissances ?

La question pouvait surprendre : on ne voit pas d'emblée pourquoi le fait d'être vivant interdirait l'accès au statut de héros... Il fallait donc, ici aussi, mener un travail d'analyse permettant d'éclaircir le sens de cette question. Apparaît alors une nouvelle difficulté : on peut l'entendre de deux façons : « faut-il être mort pour être un héros ? », c'est-à-dire « l'héroïsme est-il nécessairement rétrospectif ? » Ou bien, seconde lecture, le temps des héros est-il

révolu, c'est-à-dire les héros relèvent-ils d'une forme dépassée de la culture ? La difficulté du sujet, et donc le critère principal de hiérarchisation des copies réside dans l'articulation de ces deux lectures de la question posée.

L'exploration de ces deux pistes met à contribution les acquis relevant du programme de culture générale de première année. D'abord pour la définition même du héros, qui renvoie à « l'héritage de la pensée grecque et romaine » selon les termes du programme officiel. Le terme héros est emprunté à la langue grecque. Il désigne d'abord, dans la culture antique, un être au statut intermédiaire, relevant par ses origines à la fois du monde humain et du monde divin. Ainsi Héraclès, Hercule à Rome, est-il le fils de Zeus et de la mortelle Alcmène. Le héros se distingue par ses actions qui sont autant d'exploits, et s'inscrivent dans la trame du récit épique.

Si l'héroïsme peut paraître étranger à la modernité, c'est dans la mesure où il disparaît en même temps que le genre épique. Ainsi la mort qui pouvait consacrer le héros en tant que tel se double d'une seconde mort marquant son effacement de la culture moderne au profit de la figure du simple personnage, incarnation d'une humanité moyenne, voire même de celle de l'anti-héros.

On peut toutefois se demander si la production culturelle moderne ne laisse pas filtrer une certaine nostalgie de l'héroïsme, voire même si l'héroïsme ne tend pas à sortir des œuvres littéraires ou cinématographiques pour se réaliser dans des figures bien réelles, dans lesquelles le défi ou le mépris de la mort vise moins l'immortalisation que l'exemplarité, moins l'exception glorieuse que la reproductibilité, même si elles s'adosent à des croyances qui garantissent les premières et permettent d'affronter l'échéance de la mort. Ainsi le héros moderne ne serait plus tant celui qui illustre et porte à leur incandescence les valeurs de la communauté (la bravoure, l'honneur...) que celui qui révèle à la société qu'il rejette l'absence ou la négation des valeurs qui font le sens de son combat.

---

## RAPPORT

---

Même si le niveau global ne semble pas en recul, il convient de rappeler l'importance de la qualité de l'expression, du soin apporté à l'écriture et à l'orthographe, qu'une certaine précipitation peut parfois faire négliger. Ainsi, nombre de copies écrivent-elles « hero », alors que l'orthographe correcte figure sur l'énoncé. Tout cela devrait pouvoir être évité par une relecture attentive dont il convient de se ménager le temps.

Nombre de copies atteignent un niveau d'excellence dont il faut les féliciter, les meilleures obtenant un « vingt » pleinement justifié. Que les futurs candidats y voient un encouragement à se convaincre qu'une préparation sérieuse et réfléchie peut trouver sa juste récompense.