

## SUJET N° 1 : PHILOSOPHIE

Dans *Le Misanthrope* de Molière, Alceste ne voit à la fin qu'une solution pour échapper aux mensonges de la vie sociale : faire retraite dans un « désert », fuir radicalement le commerce des hommes et des femmes : « Je vais sortir d'un gouffre où triomphent les vices / Et chercher sur la terre un endroit écarté / Où être homme d'honneur on ait la liberté. ». La société serait-elle avant tout un univers artificiel et hypocrite, où la nature humaine se corrompt et où l'individu ne peut pas se réaliser librement puisqu'il subit l'emprise du collectif, par des institutions imposant normes et contrôles ? Faudrait-il rompre avec elle pour vraiment s'accomplir ? Paul Valéry met en garde contre cette tentation de l'isolement : « un homme seul est toujours en mauvaise compagnie ». Il suggère par là que l'homme s'expose au risque de se perdre lui-même en perdant le contact avec d'autres humains. De fait, la société semble un milieu dont les hommes ont besoin, que ce soit sur un plan matériel pour subvenir aux urgences vitales, ou sur un plan spirituel pour enrichir leur existence par des liens affectifs et se former intellectuellement. N'est-elle pas une réalité incontournable, non seulement nécessaire mais salutaire pour les hommes ? C'est un peu ce débat qu'on retrouve dans un extrait de *l'Encyclopédie*, où Voltaire écrit : « *Loin que le besoin de la société ait dégradé l'homme, c'est l'éloignement de la société qui le dégrade* ». Cette phrase attaque Rousseau qui imaginait l'homme naturel bien plus heureux que l'homme social. Voltaire, critique voire féroce sur le mythe rousseauiste du « bon sauvage », défend nettement la société et la civilisation. A travers cette polémique et au-delà, l'extrait cité invite à mener une réflexion sur la nature humaine et sur les conditions de son épanouissement, en interrogeant les relations entre individu et société : l'homme réalise-t-il pleinement sa nature par son inscription dans la société ? S'éloigner de la société est-il contre-nature et porte-t-il nécessairement préjudice à l'individu qui ferait ce choix ? Nous traiterons ces problèmes par une triple analyse : nous verrons d'abord ce qui porte à partager entièrement la vision de Voltaire, puis nous engagerons sur elle un recul critique, qu'il conviendra toutefois de nuancer pour finir.

**I – La société, amie de l'homme : s'éloigner de la société dégrade l'homme ; s'en séparer ou en être rejeté non seulement compromet les chances de survie mais met en péril les qualités d'homme.**

1) Difficulté voire impossibilité pratique de s'éloigner de la société : c'est d'abord par nécessité, pour survivre et mieux vivre (commodités, agréments), que les hommes s'associent. Sociable ou non, tout homme semble y être contraint, par extrême difficulté de subvenir seul à tous les besoins : il faudrait se démultiplier, être polyvalent, efficace et compétent en tout domaine. Les hommes sont plutôt interdépendants et complémentaires : une division du travail paraît indispensable pour que chacun compense ses manques. De plus l'histoire des hommes ressemble à de longs efforts en vue d'améliorer leur sort : des progrès scientifiques et techniques décisifs ont fait passer d'une vie précaire et rude à un plus grand bien-être, à de meilleurs soins ; et la vie en société enrichit l'homme spirituellement, intellectuellement, par diverses institutions et acquis culturels : lettres, arts... On comprend que Voltaire critique l'idée de s'éloigner de la société : balayer ou sacrifier tous ces acquis paraît impensable. Dans le poème *Le Mondain*, il fait l'éloge de la douceur et les raffinements de la civilisation, vante même « le superflu » comme « chose très nécessaire ».

2) Impossibilité ontologique de concevoir l'homme hors de la société : il semble y avoir incompatibilité entre humanité et vie strictement solitaire. L'identité même de l'homme serait atteinte dans l'éloignement radical de la société, parce que la nature humaine inclut la disposition à la sociabilité et que l'essence même de l'homme, avec le langage articulé et le « logos », suppose la vie en société organisée, pour se réaliser. Le propre de l'homme est d'utiliser la raison et le langage pour élaborer la vie de la cité en fixant des règles, en se questionnant sur elles, en visant la justice, par la mise en place de bonnes institutions. C'est la thèse d'Aristote dans *Politique*, I, 2 : « Celui qui est sans cité [...] est un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. [...] Il est évident que l'homme est un animal politique, bien plus que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire. »

3) Risque de régression à un stade infra-humain s'il y a rupture radicale et durable avec la société, par abandon, par accident, ou par punition. L'étude de Lucien Malson sur *Les enfants sauvages* révèle à quel point l'absence de société met en péril l'humain dans l'homme. Perdus ou abandonnés, donc éloignés de toute société, ces enfants apparaissent inclassables, ni animaux, ni humains, et plus ils restent longtemps isolés dans le milieu naturel, plus leurs facultés spécifiquement humaines (langage...) risquent d'être abîmées, atrophiées, donc dégradées, faute d'avoir été éveillées, stimulées. « Les enfants privés trop tôt de tout commerce social – ces enfants qu'on appelle 'sauvages' – demeurent démunis dans leur solitude au point d'apparaître comme des bêtes dérisoires, comme de moindres animaux. » Pour devenir un sujet conscient de soi, un être qui parle, qui pense, qui a des sentiments, l'enfant doit baigner dans un univers de communication et d'apprentissages variés. Etant pauvre en instincts, « l'homme est la seule créature qui doit être éduquée » (Kant). Le développement affectif et moral suppose une socialisation (famille, école...). Les « enfants sauvages » révèlent que les facultés propres à l'homme sont juste « une structure de possibilités, voire de probabilités qui ne peut passer à l'être sans contexte social, quel qu'il soit. [...] Les hommes ne sont pas des hommes hors de l'ambiance sociale. » (Malson). Que l'homme se dégrade dans l'isolement durable s'aperçoit aussi dans la description de la dislocation interne qui affecte Robinson au début du roman de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Pour garder son intégrité physique et psychique, Robinson se recrée un cadre civilisé, comme s'il vivait avec d'autres hommes sur son île déserte. Enfin s'il est vrai comme l'affirme David Hume, que l'homme est « la créature de l'univers qui a le désir le plus ardent d'une société », alors « il n'est peut-être pas possible d'endurer un châtement plus pénible qu'un isolement complet » (*Traité de la nature humaine*). L'une des peines les plus terribles et infâmant dans l'Antiquité était d'ailleurs d'être exilé, banni, condamné comme Œdipe à une errance loin de toute patrie, toute communauté d'hommes.

Mais cette mise au ban du reste des hommes, qui prive d'interlocuteur, d'ami, de reconnaissance, peut justement se produire au sein de la société quand un individu tombe dans la catégorie des « exclus », processus qui peut aller jusqu'à effacer le sentiment et l'exigence d'exister comme une personne, un sujet (d'après les études de Patrick Declerck : *Les naufragés/Avec les clochards de Paris, Le sang nouveau est arrivé/L'horreur SDF*). La société n'est-elle pas parfois ou en elle-même redoutablement hostile aux hommes ?

**II – La société : pire ennemie de l'homme ? En fait l'idée de s'éloigner de la société ne serait pas un non-sens car la société et le besoin de société peuvent dégrader l'homme et le rendre malheureux.**

1) Hiérarchies, inégalités, injustices, conflits : dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau dépeint l'état de nature comme un état d'égalité et de paix, situation dont jouissent les « hommes naturels » qui sont des êtres isolés, non relationnels. C'est la société qui engendre les inégalités, les guerres, et tout un cortège de vices...

2) De l'interdépendance à la dépendance : en se créant un besoin de société et de division du travail, l'homme s'expose à devenir dépendant des autres et dépendant de nouveaux besoins. C'est la société qui génère l'insatisfaction et l'aliénation. Déjà les Cyniques de l'Antiquité dénonçaient comme des pièges les artifices de la société et invitaient à « s'ensauvager » en rejetant à la fois les convenances arbitraires, le conformisme social et toutes les superfluités de la civilisation. De fait, en se sophistiquant, la société multiplie les « faux besoins », ce qui est une manière de mieux enchaîner les hommes. Selon Rousseau « tout est source de mal au-delà du nécessaire », et comme Diogène le Cynique, il déplore la dépravation morale, l'apparition de la cupidité, de la jalousie, l'aliénation des hommes dans le luxe, les fausses valeurs, le regard d'autrui : souci du paraître, course aux honneurs, étalage de signes extérieurs de richesse... Les hommes deviennent simulateurs, hypocrites, superficiels. Dans la société, « l'homme est tout entier dans son masque. [...] Tout devient factice et joué. » (Rousseau, *Emile*).

3) Loin de la société, hors société : une vie plus authentique ? Si la société s'accompagne de tels vices, l'idée de la fuir n'est plus un projet aberrant, mais trace au contraire la voie d'une libération, pour re-coïncider avec soi-même. La solitude ici n'est plus subie ni dégradante, mais choisie, pour se retirer, se recueillir en soi-même, loin du monde, de son bruit et de sa vaine agitation. Elle permet des moments heureux que Rousseau décrit dans les *Rêveries du promeneur solitaire*... S'éloigner de la société implique de tendre à l'autosuffisance pour une parfaite indépendance. L'homme naturel du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* connaît cette perfection, dans sa simplicité absolue d'être clos sur lui-même. Rousseau récuse l'idée que cet être serait démuné et ne serait pas viable : par sa robustesse, sa limitation aux besoins primaires, et grâce à ce que fournit la nature, il serait à l'abri du manque. D'autres philosophes que les Cyniques préconisent de « suivre la nature » dans une forme d'éloignement par rapport à la société : Epicure fait l'éloge de la simplicité, invite à « se contenter de peu », et déclare que « c'est un grand bien que se suffire à soi-même » (*Lettre à Ménécée*). L'idéal d'indépendance voire d'autarcie se reflète dans le choix de situer son école dans un « jardin », un lieu calme, à l'écart du centre d'Athènes. La vie urbaine, les rivalités des ambitieux, le monde des affaires, tout cela n'intéresse pas Epicure : cette agitation fait obstacle au vrai bonheur. Pour atteindre « l'ataraxie » épicurienne (absence de troubles, bonheur durable et paisible), il faut un certain détachement du monde.

Mais si le « Jardin » d'Epicure était éloigné du centre d'Athènes, il en restait assez proche, et ce lieu était une communauté d'amis, ce qui n'a rien à voir avec une vie recluse et désocialisée... Est-ce parce qu'une radicale désocialisation nuirait bien plus à l'homme que tous les maux qu'il peut endurer dans la société ?

### III – La société : amie imparfaite de l'homme, mais perfectible.

1) S'éloigner de la société n'est pas insensé ni dégradant si c'est temporaire, partiel, mesuré : on peut distinguer deux modalités dans l'idée de s'éloigner de la société. L'une, trop radicale, représente une impasse sur le plan pratique et un risque de déchéance sur le plan humain, ce qui donne raison à Voltaire. Cette limite est en partie illustrée par l'échec de la tentative d'*Into the wild*... L'autre modalité, plus « expérimentale » et donc contrôlée, provisoire, n'est pas dégradante et peut même être bénéfique. Henry David Thoreau s'inscrirait dans cette voie ; plus près de nous Sylvain Tesson rend compte d'une telle expérience (*Dans les forêts de Sibérie*)... Le mode de vie d'Epicure, dans le calme du « jardin » mais entouré d'amis, tend certes à la simplicité et privilégie les désirs naturels et nécessaires, dans le rejet des désirs superflus issus de la société, mais ne dédaigne pas occasionnellement des écarts, en cédant à des désirs naturels mais non indispensables. Là aussi on voit que la coupure avec la société n'est pas totale, que ce soit pour les liens ou pour les biens.

2) Rousseau ne prône pas l'éloignement radical et permanent d'avec la société : lui attribuer ce projet est un contresens ou une caricature (ce que fait Voltaire par esprit de polémique). D'une part Rousseau pense que ce serait impossible, (« on ne peut pas rétrograder » dit-il). D'autre part il pense que ce serait peu souhaitable, une telle vie étant très limitée. L'homme naturel ne connaît que les sensations et les besoins physiques ; en cela il est plus proche d'un « animal stupide et borné » (*Contrat social*, I, VIII) que d'un homme réel. La nature de l'homme n'est pas tout entière donnée dans l'état de nature. Elle inclut bien des virtualités qui donnent vocation à une existence spirituelle (sentiments, imagination, conscience morale, intelligence), et même vocation à la socialité. « L'homme est sinon sociable, du moins fait pour le devenir » (*Emile*). Plusieurs facultés qui restent virtuelles, en sommeil, dans l'état « primitif », ne deviennent actives qu'en société (sentiments, raison...) ; or elles sont essentielles à l'homme, car elles font partie de son essence. Donc la vie sociale n'est ni étrangère ni opposée à la nature humaine. L'homme est destiné à être « dénaturé », au sens d'exister dans un univers culturel, non animal.

3) La quête d'une « bonne dénaturation » : les critiques de la société visent davantage à la réformer qu'à en sortir. L'apparente apologie de la « vie naturelle » dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* a un enjeu critique. Si Rousseau insiste sur le bonheur et l'indépendance de l'homme naturel, c'est pour faire ressortir, par contraste, les problèmes créés par la société, source d'une « mauvaise dénaturation », au sens de dépravation. Mais comme la nature humaine implique la société et la culture, donc une dénaturation normale pour que l'homme se réalise comme tel, tout le problème est en fait de penser une « bonne dénaturation », de trouver des possibilités de perfectionnement ou de réforme dans les sociétés, pour en corriger des maux et faire que l'arrachement à la nature ne soit pas synonyme de « dégradation ». Ce n'est pas la société en soi qui est à rejeter, mais certains aspects de cette vie « non naturelle » propre à l'homme. Rousseau écrit d'ailleurs qu'il faut « beaucoup d'art pour empêcher l'homme social d'être tout à fait artificiel » (*Emile*). Cela oriente la réflexion et l'action vers la réforme des institutions : quel type d'éducation, de culture, d'organisation politique peuvent favoriser une pleine réalisation de l'homme, un développement qui soit conforme à sa nature ? En s'inscrivant dans cette perspective de réformes, Rousseau ne rejoint-il pas en partie Voltaire, engagé dans le courant des Lumières ?

## SUJET N° 2 : LETTRES

### ATTENDUS

A la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, puis durant tout le siècle suivant, navigateurs espagnols et portugais partent à la conquête de nouveaux espaces, lointains et inconnus jusqu'alors, qu'ils explorent et conquièrent. La prise de Constantinople en 1453 avait eu, notamment, pour effet de couper les routes terrestres permettant le commerce avec l'Asie. Les pays européens recherchèrent donc de nouvelles routes, maritimes celles-ci, soit par le sud en contournant l'Afrique, soit par l'ouest comme le fit Christophe Colomb.

Ces nouveaux espaces occupaient déjà l'imaginaire des hommes de l'époque. Ainsi, le roi du Portugal envoya-t-il, en 1486, une expédition à la recherche du royaume du Prêtre Jean, royaume fabuleux dans lequel vivaient les premiers chrétiens préservés du péché.

Les motivations à l'origine des expéditions étaient tout à la fois d'ordre religieux, économique et politique. Il y eut bien évidemment la recherche de nouveaux marchés sur lesquels s'approvisionner en métal précieux, l'or principalement, pour créer une monnaie en volume suffisant au regard du développement du commerce. Mais cet or devait aussi servir des causes politiques et religieuses en assurant la puissance des gouvernants européens dans leur projet de reprendre Jérusalem. Ainsi, Christophe Colomb écrivait le 26 décembre 1492 qu'il espérait avoir découvert « la mine d'or et les épices, et cela en si grande quantité, que le Roi et la Reine pourront, avant trois ans, entreprendre et préparer la conquête du Saint-Sépulcre ».

Les pays, et les peuples, auxquels le Moyen-Age avait été confronté, s'ils étaient exotiques, n'étaient pas tant éloignés de la civilisation de l'Europe : Europe du Nord et de l'Est, Moyen-Orient, Extrême-Orient. Ces civilisations apparaissent dans les écrits des voyageurs, comme Marco Polo, comparables, si ce n'est supérieures, à la civilisation de l'Europe de l'Ouest en techniques et en raffinement de l'art de vivre. La découverte par les navigateurs de nouveaux espaces, que l'on appellera de nouveaux mondes, les confronte à des hommes et des univers qu'ils n'auraient jamais pu imaginer. Il s'agissait de la rencontre avec « un'autre absolu ». Selon Jean Claude Margolin, « L'Amérindien, ce n'est pas seulement celui dont l'apparence physique, les mœurs – vêtements nourriture, vie sociale et économique, habitudes guerrières ou pacifiques –, la religion – ou plutôt l'absence de religion –, le cadre écologique et géographique, n'ont aucun point commun avec ceux du chrétien d'Europe : c'est l'Autre, celui dont ni les anciens gréco-latins ni la Bible n'évoquaient la présence, à la différence de l'Asiatique et de l'Africain, vieux compagnons de lutte, de commerce et de d'échanges de tous ordres, dont l'« étrangeté » (...) comportait des degrés ».

Le projet des navigateurs, puis des explorateurs, était de réussir l'intégration dans les systèmes politiques et religieux de ces étrangers auxquels ils reconnaissaient bien des qualités humaines. Christophe Colomb en fit le rapport à son souverain : « Ainsi vos Altesses doivent se décider à les faire chrétiens, et je crois que si l'on commence, en peu de temps on sera parvenu à convertir à notre Sainte Religion une multitude de peuples, et vos Altesses auront ajouté de grands pays à leurs états ».

Cette découverte des nouveaux mondes va donner lieu à une littérature abondante de la part des conquistadors puis des chroniqueurs royaux. On citera à titre d'exemple les récits de Herman Cortes.

La liste serait longue des découvertes, et des ouvrages les relatant, du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle

puis du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle. Nous avons proposé un extrait de l'ouvrage de Jean de Léry publié en 1578 ; présentant le récit du séjour au Brésil qu'il a effectué en 1552 pour fuir les troubles religieux qui menaçaient l'Europe dont un extrait est donné en sujet de concours. Bien avant Montaigne ou Montesquieu, Voltaire ou Diderot, Jean Lery utilise le « sauvage » pour construire une critique de la société occidentale chrétienne. Le principe de la narration permet une distance critique.

### **Éléments communs aux deux textes proposés aux deux épreuves Passerelle 1 et Passerelle 2**

Qu'il s'agisse du texte de Jean de Léry ou de celui de Montaigne, ils présentent des caractéristiques communes dans le traitement de la question de la découverte de « l'autre » et de sa contribution au mouvement des idées. Ce sont ces éléments que l'étudiant pourra développer après avoir résumé le texte qui lui est proposé. Nous avons donc choisi de regrouper ici les éléments d'analyse similaires aux deux épreuves.

Jean de Léry et Montaigne s'interrogent sur le regard que l'Europe porte sur les habitants du Nouveau Monde, souvent qualifiés de « sauvages » ou de « barbares ». Si Jean de Léry s'appuie sur son expérience, Montaigne, qui n'a pas voyagé, tire profit de ses lectures et du témoignage de son secrétaire qui avait participé à une expédition.

La vision européenne de l'autre est remise en cause. Mais les textes ne se limitent pas à interroger les préjugés des contemporains. Au-delà de cet aspect c'est l'identité européenne qui est soumise à la critique.

Les textes présentent à la fois :

- Un intérêt bienveillant envers les habitants du Nouveau Monde qui dépasse la curiosité pour évoluer vers l'enseignement.
- Un regard critique sur les Européens dont la toute-puissance et les valeurs sont remises en cause.
- Une interrogation sur la culture en rejetant l'universalité de la culture européenne et la volonté de la prendre en référence absolue, d'entrer vis-à-vis des peuples découverts dans une démarche d'intégration. Cette interrogation conduit à relativiser notre culture.
- Un refus de la hiérarchisation des civilisations conduisant à une forme de relativisme.
- Une référence à la nature qui donne un sens différent au terme « sauvage ». Le sauvage devient celui qui, en étant resté proche de l'état de nature, d'un âge d'or, s'est préservé de certaines perversions de la civilisation, est ainsi resté plus près de la raison.
- La mise en exergue de valeurs proches de la nature, cultivées par les « sauvages » et faisant défaut aux européens : la vertu, la concorde entre les personnes, la consommation raisonnable des biens naturels, l'absence de propriété et la rigidité notamment dans les lois

Le lecteur est ainsi appelé à remettre en cause ses conceptions en étant associé à la narration.

En résumé, les questions que pose la découverte de nouveaux territoires et de leurs habitants sont nombreuses, profondes, et ont occasionné un bouleversement des mentalités et conceptions européennes :

- Les indigènes des Amériques sont-ils des hommes ?
- Comme leur apparence et leurs modes de vie sont profondément différents des miens, puis-je considérer que je leur suis supérieur ?
- Ma culture est-elle légitime, puisque le développement de ces populations a abouti à d'autres pratiques que les miennes ?
- Quelle confiance puis-je accorder à ma religion, notamment, puisqu'elle n'est pas développée sur ces terres jusqu'alors inconnues ?

Les textes proposés témoignent de cet ébranlement profond des convictions forgées par l'Europe. Une liberté affichée dans la pensée et le discours ouvre la porte à un mouvement d'idées qui va se développer au fil des siècles. La représentation du Nouveau Monde est l'occasion d'une réflexion de très grande ampleur. Non seulement les auteurs prennent le contre-pied des préjugés selon lesquels les indigènes étaient des barbares, mais ils poursuivent l'analyse en réfutant la supériorité de la culture sur l'état de nature. Ils remettent ainsi profondément en cause les idées et conceptions, politiques et religieuses, sociales et économiques, de leur société et ouvre la voie à de nouvelles idées qui se développeront. La littérature des siècles suivants, notamment du « Siècle des Lumières », en témoigne profondément.

Pour illustrer le développement du thème dans la littérature, l'étudiant pourra choisir librement des auteurs selon ses connaissances littéraires.

Citons ainsi de façon non limitative :

Montaigne : *Essais*, « Des cannibales », dernière édition, (1595)

Montesquieu : *Lettres persanes* (1721)

Diderot : *Supplément au voyage de Bougainville* (1772)

Des appuis peuvent être également pris sur les philosophes du siècle des lumières.

La cohérence de la construction du devoir et la correction de l'expression seront des éléments évalués.

### SUJET N° 3 : SCIENCES HUMAINES

L'élite a souvent été opposée à la masse dont l'étymologie issue du latin *massa*, du grec *μασσειν* « pétrir », suggère l'amas de plusieurs parties qui font corps ensemble (La masse informe et confuse du chaos) a été analysée, entre autres, par Elias Canetti (*Masse et puissance*). La « société de masse », la « culture de masse », notions forgées par la sociologie, ont connu des thématiques analytiques ou critiques (Adorno, Kracauer, Entzensberger, Abensour, Lash, Gans). Le sujet soulevait au moins deux séries de problèmes. Le premier relevant des représentations sociales et de l'impensé hiérarchique qu'elles peuvent porter ; le second soulevant la question du singulier ou du pluriel suggérés par les parenthèses contenues dans l'énoncé des deux termes.

Une manière de traiter ce sujet était de convoquer plusieurs dimensions, factuelles en rappelant combien les processus de différenciation historique entre élites et masses fondent la légitimité même du sujet (I), mais aussi analytiques, en rappelant que la sociologie en avait fait l'un de ses thèmes centraux associé à la question de l'impensé hiérarchique (II). Une troisième partie pouvait esquisser une réflexion sur la validité et la fécondité d'une telle réflexion dans ses domaines d'application : le concept de *distinction* pouvait ainsi être mobilisé dans les domaines spécifiques de l'éducation, du politique ou de la culture (III).

## I – Le constat d'une différenciation historique

L'histoire sociale et politique pouvait ici être convoquée et un plan chronologique mobilisé pour montrer tout à la fois la profondeur historique de cette question, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, mais aussi la récurrence de ce qui peut apparaître comme un processus de différenciation.

### A / Un schéma « élite et masse » dans l'Antiquité grecque et romaine

1. Perspectives philosophiques : Platon : la pensée hiérarchique dans *La République* (les « philosophes rois »)
2. Perspectives historiques : Paul Veyne : le Pain et le Cirque : l'évergétisme

### B / Un schéma « élite et masse » dans les sociétés « traditionnelles »

1. Le « corps des lettrés » en Chine analysé par Max Weber dans *Confucianisme et taoïsme*
2. L'époque féodale analysée par Norbert Elias : la Société de Cour et l'*habitus curial*

### C / Un schéma « élite et masse » dans les sociétés modernes de masse

1. Lien social fusionnel dans les régimes totalitaires : *Masse et puissance* (Canetti), *De la compacité* (Abensour)
2. Une classe dirigeante contre les classes dirigeantes (monde des affaires, politique, haute fonction publique)

## II – Un thème central de la pensée sociologique

Par-delà nombre de différences d'approches, la question se révèle être une préoccupation constante de la pensée sociologique qui en fait une de ses thématiques centrales.

### A / Nietzsche, Simmel et Weber

1. Le versant aristocratique de l'individualisme (*versus* le versant libéral de l'égalitarisme) : Nietzsche, Simmel
2. La problématisation de Weber : « *virtuoses et masses* » en sociologie des religions et en sociologie politique
3. La *démocratie plébiscitaire des leaders* : ou comment conjuguer masse(s) et charisme dans les démocraties ?

### B / Tocqueville, Pareto, Michels

1. Pour Tocqueville, la nécessité fonctionnelle d'une délégation pour gouverner les démocraties
2. La circulation des élites et « l'histoire comme cimetière d'aristocraties » (Pareto)
3. La « loi d'airain de l'oligarchie » des partis politiques (Roberto Michels)

### C / Durkheim, Elias et Bourdieu

1. La conception durkheimienne de l'Etat : l'apolitisme des fonctionnaires (*Leçons de sociologie*)
2. Pour Elias, une construction bipartite (*established/outside*) et un processus de curialisation
3. L'égalité républicaine et la noblesse d'Etat : grandes écoles, esprit de corps et rites d'institution



### III – La problématisation de la distinction (scolaire, politique, culturelle)

La valeur d'une approche socio-historique et/ou socio-politique de la question « élite(s) et masse(s) » réside dans la fécondité d'une telle distinction qui se retrouve à l'œuvre dans la sociologie de l'éducation (A), dans la sociologie politique (B) comme dans la sociologie de la culture (C).

#### A / L'historicité des types d'élite et leur formation

1. La transformation des élites (sous les III<sup>e</sup> & V<sup>e</sup> Républiques). De l'ENS à l'ENA : la mutation d'un esprit
2. Pour Bourdieu : *Les Héritiers* (1964), *La Reproduction* (1970) et la production d'une *Noblesse d'Etat* (1989)
3. Les Grandes Ecoles et l'esprit de corps issus des *rites d'institution* (système des CPGE ou système Ox-Bridge)

#### B / La question politique : les élites et le populisme

1. Une permanence derrière mutations contemporaines : UNE – LA classe dirigeante française (Birnbaum)
2. La critique idéologique des élites : l'anti-parlementarisme (1934), le Front National (1984) et le populisme
3. La césure « France d'en haut / France d'en bas » (Le Pen, Sarkozy) et la montée des populismes en Europe

#### C / Une culture de masse versus une culture d'élite ?

1. La consistance d'une représentation clivée : l'aliénation des masses (constellation de l'école de Francfort)
2. Le perspectivisme du raisonnement idéal-typique : culture populaire, culture de masse, culture savante
3. Le double défi de la « tragédie de la culture » (Simmel) et de la réalisation de la démocratisation de la culture