

ÉPREUVE DE FRANÇAIS ET PHILOSOPHIE

Prépas scientifiques

L'intégrale

Concours
2025
2026



LA COMMUNAUTÉ ET L'INDIVIDU

Eschyle

*Les Suppliantes,
Les Sept contre Thèbes*

Spinoza

Traité théologico-politique
Préface et chapitres XVI
à XX

Edith Wharton

Le Temps de l'innocence

- **Méthodologie et corrigés**
- **Dissertations et résumés**
- **Citations**

- Résumé et analyse des œuvres
- Problématiques du thème
- Synthèses de culture générale

sous la direction de
Philippe Guisard et Christelle Laizé



Introduction

Partons d'un constat « évident » : en Occident, la modernité se définit comme l'avènement de l'individu et elle en tire une immense fierté. Elle se pense et s'insinue comme un moment d'affranchissement des traditions et du passé considérés comme des formes oppressantes et inhibantes. Ainsi le mot « libéral » a-t-il d'abord le sens politique de libération de l'individu et de ses énergies avant de connaître celui que l'on entend tous les jours quand on parle d'économie libérale, fondée de plus en plus sur ce que G. Lipovetsky appelle l'« hyperindividualisation » des marchés, des produits et des désirs qui forment justement le monde de l'individu¹.

Donnons la parole à un avatar apprécié et reconnu de la figure de l'individu triomphant. Il s'agit d'un chef d'entreprise qui est le fondateur du groupe Alstom, un polytechnicien souhaitant améliorer les conditions de travail des ouvriers, à un moment où des tensions sont redoutées dans les usines : son nom est A. Detœuf, la période historique est celle du Front Populaire en France, et il répond sans détour à la philosophe S. Weil dans une lettre où il défend les vertus de l'entrepreneur. Il écrit ceci au sujet des patrons en 1938 : « Ils ont l'impression de n'avoir jamais rien demandé à personne, de n'avoir jamais désiré qu'une chose, c'est qu'on leur fiche la paix ; qu'on les laisse se débrouiller, en roulant quelquefois celui-ci, en écrasant quelquefois celui-là, il est vrai. Mais sans remords, sans l'ombre d'un souci, puisqu'ils appliquent la règle commune. [...] Ils sont assurés d'avoir fait leur devoir, en essayant de gagner de l'argent ; et ils accueillent volontiers cette idée supplémentaire qu'en défendant leur peau, ce qui est leur principale raison d'agir, ils enrichissent la collectivité et rendent service à la nation². » A. Detœuf reconnaît lui-même, avec une honnêteté intellectuelle authentique, que l'individu-patron peut être violent et sans scrupule en déployant sans hésiter son agressivité ; il le fait dans un monde qui est fait d'individus comme lui, dans une sorte de guerre de tous les entrepreneurs contre tous (la référence à Hobbes, on le verra plus loin, s'impose) : la « règle commune » est qu'il n'y en a pas. Le patron évolue dans un espace par ailleurs vide de son point de vue, puisqu'il se conçoit comme quelqu'un qui n'a « jamais rien demandé à personne ».

Pourtant l'individu est capable d'aller plus loin que cette quête privée de richesses et de prestige et A. Detœuf voit dans la figure du patron un homme qui, sans se le représenter clairement, met en pratique la théorie de l'intérêt bien compris : l'horizon de la communauté (« la collectivité » et « la nation ») profite de l'initiative privée qui la stimule et l'enrichit de son dynamisme et de sa vitalité.

Cet exemple, malgré les décennies qui nous en séparent, nous fait comprendre que l'individu se pense comme un pouvoir, celui de faire quelque chose et qu'il

1. G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal*, Folio essais, 2006.

2. Lettre insérée dans le texte de Simone Weil, *La condition ouvrière, L'usine, le travail, les machines*, Folio essais, 2002, p. 297.

pense la communauté comme le point d'aboutissement de son activité. Elle reçoit un bienfait, elle est donc dans une position passive et le mieux qu'elle puisse faire est d'être reconnaissante à l'individu et de lui manifester sa gratitude.

A. Detœuf rejoint ainsi en partie une analyse philosophique menée par un de ses contemporains, E. Dupréel : « Dans les sociétés en progrès, l'individu est rattaché à la société par mille liens des plus variés ; il est à cet égard le plus social des hommes. Mais justement à cause du grand nombre de ses attaches, il n'est livré corps et âme à aucun groupe. Jamais ses intérêts ni ses aspirations ne coïncident si exactement avec ceux d'un groupe de ses semblables¹ » L'individu ne saurait donc épouser en tout point les causes de la communauté : A. Detœuf le dit à sa manière, quand il place les motifs individuels en tête et avance qu'ils peuvent se raccrocher à ceux de la société et de la nation. La position d'E. Dupréel a un mérite : elle fait apparaître une fois pour toutes la présence du « et » dans « individu et communauté ». Beaucoup plus nettement que celle d'A. Detœuf, la position du philosophe de profession (si les philosophes nous passent cette expression) fait apparaître une seconde évidence, moins audible cette fois par la modernité. Assurément, l'individu ne peut ni se penser ni se passer d'elle. Non, il n'y a pas de juxtaposition des individus qui ne se rencontrent que pour s'opposer et terrasser le plus faible.

Il n'y a donc pas de préséance entre les deux termes. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a pas une priorité souvent accordée à l'un des deux sur l'autre. C'est ainsi que, comme nous le disions en commençant, la modernité se caractérise par une priorité donnée à l'individu.

Ce sera d'ailleurs notre point de départ, parce que nous voulons commencer par ce que nous avons appelé plus haut le « constat évident » que chacun peut faire en France ou ailleurs dans une société occidentale. Nous allons étudier quelques modalités de cette priorité. Ensuite nous nous éloignerons de cette vision et nous partirons pour des terres lointaines et des temps anciens afin de montrer que la question des rapports entre individu et communauté n'est pas tranchée une fois pour toutes : la profondeur de champ est nécessaire pour corriger et enrichir le court-termisme qui, faute d'accès à d'autres modèles et d'autres conceptions du problème, risque de ne pas mesurer la portée de la question posée par notre programme. Nous ne nous résoudrons pas pour autant à envisager cette question selon une approche binaire, en retournant l'ordre de la priorité, en concluant que seules deux approches existent et en les renvoyant tout simplement dos à dos. C'est pourquoi nous essaierons de voir comment penser et appréhender ce petit mot qui fait toute la saveur de la question, nous voulons parler de « et » ; la dernière partie sera consacrée à une vision « concertante » de l'individu et de la communauté.

Chemin faisant, nous nous rappellerons que le cours dispensé à des classes scientifiques s'appelle « français/lettres-philosophie ». C'est pourquoi nos lecteurs

1. E. Dupréel, *Deux essais sur le progrès*, Lamertin éditeur, 1928, p. 238.

trouveront dans chaque partie une traduction des questions politiques et sociologiques en termes linguistiques et littéraires. Là encore, pas de préséance, mais deux approches convergentes d'un état donné de la question.

Priorité donnée à l'individu sur la communauté

Cette priorité doit être d'abord définie au niveau linguistique, avant de pouvoir être envisagée dans les domaines où elle déploie ses caractéristiques (ces domaines sont très nombreux et nous nous contenterons d'en aborder deux, le champ politique et le champ esthétique).

L'égoïsme, l'amour-propre, l'individualisme

Certes les trois notions renvoient à la préférence à soi qu'un individu manifeste dans ses choix et dans son comportement, mais elles désignent des expériences très différentes. Un peu de « débroussaillage linguistique » sera profitable pour cerner les champs en présence dans ces trois notions.

○ L'égoïsme

L'égoïsme est défini par Tocqueville comme « un vice aussi ancien que le monde¹ », autrement dit comme une tendance qui ne relève pas d'une construction historique ; il relève d'« un instinct aveugle² » et il « dessèche le germe de toutes les vertus³ ». Tendance asociale, l'égoïsme ne permet pas la mise en place d'une circulation des biens : l'égoïste est uniquement le point d'arrivée d'un bienfait et jamais l'idée d'une réciprocité quelconque ne l'effleure. Un passage de Proust, dans *Sodome et Gomorrhe*, décrit très bien cela. Il s'agit du moment où la servante du narrateur, Françoise, porte un jugement très sévère sur Albertine, une jeune femme que le narrateur désire et qu'il ne cesse d'inviter chez lui sans jamais recevoir une invitation de sa part. Françoise, née à la campagne, porte-parole du peuple dans l'univers romanesque proustien, fait part de sa désapprobation à son employeur « en récitant ce dicton courant à Combray :

— *Mangeons mon pain.*

— *Je le veux bien.*

— *Mangeons le tien.*

— *Je n'ai plus faim⁴.* »

1. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, II, II, Folio, 2003, p. 144.

2. *Ibid.* p. 143.

3. *Ibid.*

4. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Folio, 1988, p. 135. Combray est le petit village d'où vient Françoise, il a été en partie inventé par Proust d'après le village d'Illiers, situé en Eure-et-Loir, où le romancier a passé des vacances durant son enfance.

Le recours au proverbe et l'absence de marques linguistiques pour désigner l'identité des deux interlocuteurs montrent que le comportement décrit est ancien, qu'il est passé dans le domaine commun et que le langage l'a reçu en dépôt dans une formule facile à retenir (le pain est une réalité fondamentale et courante dans la nourriture et le jeu des rimes dans ce petit quatrain à rimes croisées favorise la mémorisation).

○ L'amour-propre

À cette tendance immémoriale répond une autre configuration, l'amour-propre. Cette fois l'origine historique est assignable : cette notion est une traduction d'une expression latine, *amor sui* (l'amour de/pour soi). Son auteur est Augustin, l'évêque d'Hippone, qui vécut dans l'Empire romain entre 354 et 430 (d'où le latin, qui est sa langue maternelle) : il oppose l'*amor sui* à l'*amor Dei* (l'amour de/pour Dieu). Le contexte est donc théologique : depuis le péché originel et le couple primordial formé par Adam et Ève, les hommes ont préféré leur propre jugement et ont désobéi à Dieu. L'amour-propre n'est donc pas tant un vice qu'une rébellion et un acte instituant l'homme à l'écart des préceptes divins ; il est antérieur à notre monde terrestre (puisque'il est accompli dans le paradis terrestre). Cela crée deux cités : la cité terrestre qui est la conséquence du péché et la cité céleste, promise aux croyants et lieu de la rédemption. La question de l'amour-propre est reprise avec une grande constance par trois moralistes français du dix-septième siècle, La Rochefoucauld (1613-1680), Pascal (1623-1662) et Nicole (1625-1695) ; ces trois auteurs « exportent » la notion d'amour-propre en la plaçant au cœur d'une réflexion anthropologique plus vaste que le seul cadre religieux. Chez La Rochefoucauld, l'amour-propre fait l'objet d'une description impressionnante dans la première des *Maximes* supprimées (l'ouvrage de cet auteur, intitulé *Maximes*, paraît en 1664 en Hollande et en 1665 en France) : il est décrit comme une sorte de serpent tapi dans « les ténèbres de ses abîmes » engendrant dans l'ombre « un grand nombre d'affections et de haines¹ ». Bérengère Parmentier, commentant ce texte très célèbre, écrit que « l'homme n'habite plus en lui-même, mais à l'extérieur de lui, expulsé de lui-même par une bestialité inconnue et ignorante d'elle-même. C'est une dépossession et une possession : le moi est dépouillé du pouvoir sur soi, de la conscience, de la force d'âme (raison, volonté, morale) ; il est possédé, habité par l'irrationalité de l'amour-propre ; et il est possessif, lorsqu'il s'identifie à l'amour-propre, ce moi accaparant pour lui-même comme pour les autres². » L'expérience de l'amour-propre n'est donc pas une façon d'être où l'on est content de soi, comme le dit l'expression courante en français : elle est un éclatement du moi, une impossibilité continuelle de faire le point, au sens maritime du terme. En effet La Rochefoucauld compare l'amour-propre à la fin du texte cité aux mouvements continus de la mer : l'image des ondulations, des variations, de la mutabilité des désirs passe de la forme du serpent à celle de la mer perpétuellement agitée et insondable.

1. La Rochefoucauld, *Maximes*, G.-F., 1977, p. 91.

2. Bérengère Parmentier, *Le Siècle des moralistes*, Seuil, 2000, p. 270.

○ L'individualisme

Si nous terminons par l'individualisme, c'est parce qu'il est la dernière façon de désigner les préférences du moi dans l'expérience occidentale de la pensée. Tocqueville, dans le passage cité plus haut pour définir l'égoïsme, oppose justement ce dernier à l'individualisme en employant littéralement les mots¹ de Saint-Just sur le bonheur : « l'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme². » D'emblée la perspective n'est plus un état immémorial ou le choix aux funestes conséquences pour l'humanité (avec l'expulsion du paradis terrestre, c'est une série de catastrophes qui s'abat sur l'humanité : le travail, la honte et l'attirance sexuelle inextricablement emmêlées, le regret du paradis, la division des sexes) mais justement une promesse de bonheur.

L'individualisme en est le choix raisonné : il est « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même³. » Dans la suite du chapitre, Tocqueville explique que justement c'est l'Histoire qui a permis l'apparition de l'individualisme : dans l'Ancien Régime, des obligations interpersonnelles lient chacun à « un homme dont la protection lui est nécessaire » et à « un autre dont il peut réclamer le concours⁴ ». On peut penser aux liens entre un vassal et son suzerain (chacun d'eux pouvant être respectivement le suzerain et le vassal d'un autre) pour illustrer ce mode de fonctionnement social. Pour Tocqueville, les sociétés modernes sont démocratiques, il ne cesse de le dire dans tout son essai, et elles ont délié l'individu de ce réseau serré et continu d'obligations. La prospérité matérielle tient lieu d'idéal, il n'y a plus de postes fixes dans la société (par exemple un soldat peut devenir un officier supérieur dans une armée démocratique, ce qui eût été impossible dans une armée de l'Ancien Régime ; voilà pourquoi les armées modernes composées d'hommes peu fortunés et sans aucune chance autre que la guerre de réussir dans la société, dit Tocqueville, souhaitent les conflits, au rebours de la société civile⁵).

L'individualisme n'est donc pas une attitude asociale : notons que l'individu recherche la compagnie de ceux avec qui il a des affinités. C'est un monde de « petites sociétés » qui en est la forme par excellence.

La question posée par l'individualisme est donc non pas l'existence de sociétés, mais de la société, puisqu'il y a comme une sécession et un repli de l'individu dans la sphère intime et privée. Si maintenant on reprend les deux autres formes de préférence de soi, l'égoïsme et l'amour-propre, la question devient plus angoissante encore : elles sont liées à des tendances asociales, voire monstrueuses (qu'on

1. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, II, II, Folio, 2003, p. 143.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 144.

5. *Idem*, II, III, XXII, p. 362-370.

se rappelle le serpent, les ténèbres et la mer insondable chez La Rochefoucauld). Comment peut-il y avoir une communauté, avec de pareilles notions au fondement de l'individu ?

Les formes politiques de la priorité donnée à l'individu

Nous allons successivement étudier deux formes classiques de cette priorité. D'abord nous reprendrons la solution la plus radicale, la plus impressionnante, qui est celle donnée par Hobbes et ensuite une autre, déjà suggérée dans notre introduction par la déclaration d'A. Detœuf, qui est celle de l'intérêt bien compris dont l'auteur est Tocqueville.

○ Le droit, la loi et le contrat chez Hobbes

Hobbes (1588-1679) publie son *Léviathan* en 1651 ; il y défend une position philosophique que l'on appelle classiquement l'approche contractualiste de la vie sociale, c'est-à-dire la théorie du contrat pour expliquer l'apparition d'une communauté organisée. Voyons-en les étapes dans les deux chapitres sans doute les plus connus de l'ouvrage (le 13 et le 14)¹.

Hobbes va distinguer et opposer très fortement le droit de nature et la loi de nature. Le premier est « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature² ». La seconde est définie comme « la règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie³ ». L'esprit de la thèse de Hobbes apparaît immédiatement après : chaque individu transfère son droit de nature (Hobbes dit bien que ce n'est pas un renoncement, car ce dernier advient « quand on ne s'intéresse pas de savoir qui en tirera bénéfique⁴ ») à ce qu'il appelle le souverain, c'est-à-dire dans notre langage l'État.

Ce transfert mutuel, à regarder les choses de loin, a l'air d'un marché de dupes : pourquoi devrait-on transférer son droit de nature ? Le chapitre XIII l'explique : l'individu qui ne contracte pas, qui ne transfère pas son droit ne connaît que la « guerre de chacun contre tous⁵ » dont Hobbes fait une terrifiante description. Chaque individu peut tuer l'autre, soit parce qu'il en a la force soit parce qu'il peut pour l'occasion s'allier avec d'autres pour le meurtre ; chacun est plein de vanité, il se croit plus intelligent que son voisin, ce qui le pousse à se défier de l'autre parce qu'il a peur de lui. L'agression est généralisée, causée qu'elle est soit par « la compétition » (prendre une chose pour son profit), soit par « la défiance »

1. Hobbes, *Léviathan*, Folio, 2000, traduction et notes par G. Mairet.

2. *Ibid.*, p. 229.

3. *Ibid.*, p. 230.

4. *Ibid.*, p. 233. Le « en » renvoie au droit auquel on renonce.

5. *Ibid.*, p. 227.

(on attaque par peur d'être attaqué) soit par « la gloire » (tout ce qui diminue ou semble diminuer la bonne opinion que l'individu a de lui-même ou que les autres ont de lui est un motif de conflit, fût-ce « un mot, un sourire »)¹.

Hobbes tire ensuite des conséquences sociales de cette absence de souverain : les échanges sont impossibles, l'économie, la culture, tout est suspendu par « une peur permanente, un danger de mort violente². ». Autrement dit aucune communauté (au sens de communauté d'intérêts, de société, au sens économique du terme) ne peut se créer tant que le droit de nature est une puissance illimitée.

On en vient donc à ce paradoxe insupportable d'une puissance qui ne peut pas en être une. Il n'est en effet pas possible de réaliser des projets car on est dans l'incertitude de les voir aboutir. C'est ce que Hobbes appelle « le misérable état du genre humain³ » avant le contrat. Le philosophe se refuse pourtant à en tirer une conclusion morale sur la perversité des hommes : ils exercent vaille que vaille leur droit naturel, on n'est plus dans le cadre de la cité terrestre d'Augustin.

Le chapitre XIII s'achève plutôt sur la façon de sortir durablement de cet état de guerre permanent : la peur de la mort, le désir de ce qui est confortable sont du côté de la loi de nature. Chacun fait le même calcul, mû qu'il est par cette peur de mourir. Ce calcul aboutit au transfert par chacun de sa puissance et on a alors la création de l'État. Il est littéralement une grande puissance puisqu'il est le point de convergence de chaque puissance individuelle. C'est le Léviathan, « ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense⁴ » : c'est sa puissance effrayante qui dissuade justement chaque individu de reprendre son droit naturel et de l'exercer sans partage ni transfert.

La solution de Hobbes donne donc à l'individu l'initiative de la formation étatique : il quitte l'état désespérant de sa finitude agressive (Hobbes est un croyant comme l'atteste la citation donnée plus haut et qui reconnaît l'autorité de Dieu) et obtient une paix relative dans la présence de l'État. Ce dernier permet à toutes les communautés de se développer, et il a été souvent remarqué que Hobbes vit à une époque de grande prospérité économique de l'Angleterre. La peur, le goût de vivre, le calcul : telles sont les trois caractéristiques de cette anthropologie aboutissant à une théorie politique.

○ Le combat contre l'individualisme chez Tocqueville.

Peu après avoir développé son anthropologie de l'individualisme qu'il a soigneusement distingué de l'égoïsme, comme nous l'avons plus haut, Tocqueville ne se contente pas du constat qu'il existe des libertés individuelles chez les modernes. Autrement dit, il ne se contente pas de faire siens les attributs de la liberté qu'un penseur comme Constant (1767-1830) récapitule dans son essai intitulé *De la*

1. *Ibid.*, p. 224.

2. *Ibid.*, p. 225.

3. *Ibid.*, p. 228.

4. *Ibid.*, p. 288, chapitre XVII. Rappelons que le Léviathan désigne une gigantesque créature marine dans l'*Ancien Testament*.

liberté des Anciens comparée à celles des Modernes paru en 1819. Ces attributs sont au nombre de six : 1, la possibilité d'échapper à toute forme de contrainte arbitraire ; 2, « le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer » ; 3, le droit « de disposer de sa propriété » ; 4, la liberté de mouvement « sans rendre compte de ses motifs et de ses démarches » ; 5, la liberté de s'associer dans des réunions « à d'autres individus » et enfin 6, la liberté « d'influer sur l'administration ou le gouvernement¹ ».

La base de la réflexion est la même : les Américains correspondent en tout point à ces libéraux dont Constant parle. Là où Tocqueville, à notre sens, va plus loin que lui, c'est à propos du point 6. En effet il consacre deux chapitres de son essai (II, II, IV et II, II, VIII) à la façon dont il a pu constater lors de son voyage aux États-Unis que ses habitants opposaient une parade efficace à l'individualisme. Tocqueville élabore une distinction fine à partir du point 6 de Constant, pour ainsi dire : il faut tourner ses regards non vers la participation au pouvoir étatique central situé à Washington mais vers « chaque portion du territoire² ». C'est là qu'un grand nombre d'individus s'investissent dans la politique, parce qu'ils recherchent « l'estime et l'affection de ceux au milieu desquels il<s> doi<ven>t vivre³ ». En partant des intérêts individuels qui sont bien repérables au niveau local (plus qu'à l'échelle de ce pays gigantesque qui s'étend sur plusieurs fuseaux horaires), l'individu pense d'abord à lui, mais à la longue il se rapproche des autres, ce qui conduit à l'émergence d'une force centripète accrue par l'élection. Prévoyant l'incrédulité de ses lecteurs, il conclut ainsi : « on s'occupe d'abord de l'intérêt général par nécessité, et puis par choix ; ce qui était calcul devient instinct ; et, à force de travailler au bien de ses concitoyens, on prend enfin l'habitude et le goût de les servir⁴. » Tocqueville nomme cela « doctrine de l'intérêt bien entendu » (c'est le chapitre VIII qui est intitulé ainsi) : elle est le contraire de l'héroïsme, c'est-à-dire une action d'éclat et souvent mortelle (un sacrifice de soi à la communauté, en clair), elle est le propre d'une époque démocratique modérée (le héros est un personnage de l'excès, le démocrate aime la vie douce).

On retrouve donc la théorie du calcul déjà présente chez Hobbes, mais cette fois c'est la douceur et non la violence qui l'accompagne : en partageant l'expérience de chacun, le citoyen riche ne s'isole pas, il se présente à l'élection et il développe une sociabilité utile et bonne (la dimension morale est clairement présente comme un jugement de valeur porté par Tocqueville, qui reconnaît cette vertu démocratique et pense contre son milieu d'origine, l'aristocratie).

Cet horizon commun de l'expérience par la participation politique permet de passer de Tocqueville à Benjamin.

1. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* dans *Écrits politiques*, Folio, 1997, p. 593-594.
2. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, II, IV, Folio, 2003, p. 150.
3. *Ibid.*, p. 148.
4. *Ibid.*, p. 153.