

COMPOSITION DE PHILOSOPHIE

ÉPREUVE COMMUNE : ÉCRIT

**Philippe DUCAT, Laurent FEDI, Anne-Christine HABBARD
Yves-Jean HARDER, David JOUSSET, Laetitia VIDAL**

Coefficient : 3 ; durée : 6 heures

Sujet : Mon corps

La stabilité des données chiffrées par rapport à l'année précédente, notamment celle de la moyenne (8,81 / 20 au lieu de 8,66 / 20), donne au concours 2013 une allure générale comparable : dans l'ensemble les candidats, sensiblement plus nombreux à rendre des copies (647 présents au lieu de 570) ont abordé l'épreuve avec sérieux. Le nombre de copies totalement indigentes (notées entre 0 et 3) se limite à 24 (soit à peine 4 %). A peu près un tiers des copies ont été notées entre 4 et 7 ; elles correspondent à des prestations médiocres, voire mauvaises, qui se sont contentées de remarques décousues, purement descriptives, dont on saisit mal le fil conducteur conceptuel. Le sujet n'est alors pas compris, pas traité, et on lui substitue des développements tout faits, ponctués de quelques références peu analysées, ou aberrantes. Inversement un autre tiers (235 copies sur 647) ont obtenu des notes supérieures ou égales à 10 / 20. Elles font preuve d'une maîtrise satisfaisante de la technique de la dissertation, introduisent une argumentation plus fine, et développent une pensée mieux articulée. Toutefois seules les copies notées entre 14 et 20 (69 copies, soit un peu plus d'un dixième) traitent de manière pertinente le sujet et répondent aux exigences de la dissertation philosophique. Parmi elles un petit lot de 14 copies, notées entre 18 et 20, sont excellentes, et ont souvent pour auteurs des candidats qui se sont imposés dans toutes les disciplines. On notera en effet que, parmi les 7 premiers admissibles au concours de l'ENS, 5 ont obtenu une note de 19 ou de 20 en philosophie. Les notes obtenues à l'écrit de philosophie sont d'ailleurs cette année plus homogènes à l'ensemble des résultats du concours : seuls deux admissibles ont obtenu dans notre discipline des notes inférieures à 10 / 20, et la moyenne des admissibles est en philosophie identique à la moyenne générale (14,38 et 14,40).

Le bilan de cette année est contrasté : le sérieux de l'ensemble des candidats masque une disparité entre les candidats vraiment remarquables, et ceux qui se bornent à la restitution de contenus appris, sans élaborer à nouveaux frais une réflexion appelée par le sujet. C'est pourquoi une large majorité de copies (350 sur 647) est notée entre 8 et 13, dont une part importante (184) stagne à 8 et 9. Ces travaux, qu'il est souvent difficile de départager (d'où un écart type plus faible que l'année dernière), mobilisent souvent des connaissances en philosophie, et sont le fruit d'une préparation incontestable et d'une familiarité avec l'exercice de dissertation, et pourtant ils manquent l'essentiel du sujet. Avant d'en venir à celui-ci, nous ferons part du constat, partagé par les collègues d'autres disciplines, d'une dégradation de l'orthographe.

L'analyse du sujet a donné lieu à des distinctions maladroites qui orientaient vers des fausses pistes. L'analyse est comprise comme une décomposition qui conduit à une désintégration. Dans « mon corps » il y a deux termes, donc on aurait d'un côté « le corps » de l'autre « moi », et l'expression présupposerait donc une séparation entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre l'âme et le corps. La relation entre l'une et l'autre étant rendue par un possessif, elle signifierait un rapport de propriété : l'âme possède le corps, puisqu'on parle de « mon corps ». Cette lecture aberrante, déterminant la problématique qui en découle, a malheureusement été faite dans une large majorité de travaux. L'interprétation littérale du

possessif grammatical comme possession, ou comme propriété, est absurde: est-ce que je possède « mon père », « mon professeur » ou « mon métier » ? Affirmer que je suis possesseur ou propriétaire de mon corps, instaurer entre mon corps et moi un rapport de maître à esclave, en se demandant lequel domine l'autre, revient à instaurer d'emblée, sans la moindre interrogation, une relation d'extériorité entre un moi dont l'identité est problématique, et qui est assimilé sans plus de réflexion à l'âme, et un corps dont la spécificité, par rapport aux autres corps, est annulée. Il semble évident aux candidats qui se sont engagés dans cette voie que non seulement je ne suis pas mon corps, mais que mon corps est un objet étranger, aussi éloigné de moi qu'un instrument. Il en découle dans beaucoup de copies une série de lieux communs sur une prétendue doctrine philosophique unanime depuis Platon : le corps n'est qu'une enveloppe passagère que l'âme doit maîtriser pour parvenir à la vertu. Il est le siège des passions et des pulsions qui sont des entraves à la liberté du sujet, il est l'origine des erreurs des sens. Ou bien, selon un cartésianisme tronqué qui passe à côté des développements essentiels non seulement de la VI^e mais de la II^e *Méditation* (sans parler des *Passions de l'âme* ou des *Lettres à Elisabeth*) : la substance pensante est réellement distincte de la substance étendue ; mon corps est purement matériel, ou, au mieux, biologique, et s'oppose à mon esprit, qui est pensée. On en vient naturellement à des affirmations comme celle-ci, lue dans une copie : « Mon corps est l'objet qui reste quand je ne vis plus. » Ou encore tel candidat fait de la dissection l'opération la plus propice à mieux me faire connaître mon corps, ce qui conduit à une affirmation difficilement compréhensible : « je connais mieux mon corps après m'en être séparé. » Car celui qui connaît le corps objectivé, dont la forme extrême est le cadavre, n'est pas, ou n'est plus, celui qui a la perception de soi, ce n'est plus moi.

C'est donc à partir d'une conception intellectualiste du corps propre, en fait intenable mais jamais remise en question, que les candidats ont exposé le primat que la tradition, philosophique ou judéo-chrétienne, accorderait à l'âme sur le corps, à la raison sur les passions, à l'esprit sur la matière, etc. . Le renversement de cette position décrétée inacceptable pour les besoins de la rhétorique conduit à trouver appui chez un auteur comme Nietzsche, qui nous libère enfin du mépris du corps. Mais ces oppositions stéréotypées font manquer l'essentiel, car ce n'est pas du corps qu'il était question mais de mon corps, et si Nietzsche pouvait nourrir la réflexion, ce n'est pas par ces coups de marteau sur l'âme, mais par le concept de volonté de puissance : il aurait fallu alors montrer en quoi l'évaluation qui en est l'activité passe un sentiment primordial, une expérience de la souffrance ou de la joie, dans son rapport, non pas au corps de la physique ou de la biologie, mais au corps propre. Notons au passage que l'expression de « corps propre », qui, si elle provient de la phénoménologie, est passée dans le vocabulaire philosophique courant, et permet d'explicitier la différence entre « mon corps » et le « corps physique » est très peu utilisée par les candidats.

Pourtant, sans qu'il soit nécessaire d'avoir une connaissance approfondie de la phénoménologie de Merleau-Ponty, les questions élémentaires d'un cours de philosophie de terminales auraient dû conduire les candidats à plus de réflexion. « Ai-je un corps, ou suis-je un corps ? » : cette question simple, à laquelle tout apprenti philosophe a été confronté, n'a presque jamais été posée. Elle avait pourtant le mérite de rendre problématique une réduction du corps propre au corps en général, et d'éviter son assimilation à ce que l'on possède. Car mon corps, bien loin d'être pensable à partir du corps en général, dont il ne serait qu'une partie, définie par une relation privilégiée au moi, se donne immédiatement comme identique à moi. Par conséquent, bien loin de considérer que la donnée première serait la séparation du corps et de la conscience, « mon corps » invite plutôt à identifier la conscience elle-même avec la conscience que j'ai de mon corps. Ce que je sais de moi, je le sais à travers l'expérience que j'ai de mon corps. Non seulement mon corps n'est pas n'importe quel corps,

il n'est pas réductible à la *res extensa*, mais il est donné dans une expérience qui est tout aussi bien l'expérience de moi. La plupart des candidats ont considéré que l'expérience de l'objet en général était la norme de toute expérience, et que mon corps ne pouvait être connu que dans la mesure où il entrait dans les conditions de cette expérience, où il était objectivé.

Mais l'objectivation du corps propre lui fait perdre ce qui le caractérise comme mien, ou comme moi. Mon corps n'est pas l'objet, parmi d'autres, d'une expérience externe ; il définit au contraire une expérience d'une autre nature, qui n'est pas marquée par l'extériorité, une expérience purement intérieure. On pouvait se demander alors dans quelle mesure cette expérience est différente de l'expérience par laquelle j'acquies la certitude que je suis, j'existe – ce qu'on appelle le *cogito*. Ce qu'énonce l'expression « mon corps », ce n'est pas le terme opposé à l'âme dans une situation conflictuelle, mais c'est moi, donc, si on accepte l'équivalence qui a été retenue par les candidats, c'est mon âme. Une analyse du sujet devait donc conduire à la conclusion que l'accent y est porté non sur le corps, mais sur moi. Ce n'est pas un sujet sur le corps, mais sur le moi, ou, si l'on préfère, sur la conscience, ou l'expérience du moi, en tant que cette expérience est indissociable de celle du corps. Ce n'est pas la séparation de l'âme et du corps qui pouvait servir de point de départ, mais le problème posé par leur union : l'âme dans le corps, intimement liée à lui, sans qu'on puisse distinguer ce qui est mouvement du corps ou perception de l'âme.

Les meilleures copies ont noté que mon corps apparaissait dans une certitude immédiate, qui, bien loin de se présupposer l'expérience que l'on a des objets dans le monde, fonde celle-ci. Les modalités propres à cette expérience sont négligées : on évoque peu le sentiment, les passions, la souffrance, sinon pour les envelopper dans une condamnation morale de convenance. C'est pourtant dans cette immédiateté qu'apparaît une certitude dont je ne puis douter. Je ne sais pas ce qui me fait souffrir, je ne connais pas la partie de mon corps qui est lésée, je ne sais même pas où j'ai mal ; pourtant je ne peux nier que je souffre, et que la totalité de mon être est affectée par cette souffrance ; c'est moi tout entier qui souffre, que j'en aie un savoir objectif. Dans cette expérience je me saisis comme vivant, comme existant, et je sais que personne ne peut faire cette expérience à ma place ; en même temps qu'elle est une expérience de l'existence, elle est une expérience de l'ipséité. Cela ne signifie pas que cette expérience ne doive être interrogée ; car son immédiateté est problématique.

La difficulté de mon corps est que, s'il est irréductible à « cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain » (II^e *Méditation*), parce qu'il tire de son union substantielle avec moi une unité qui le fait apparaître comme le tout que je suis (VI^e *Méditation* : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »), est en même temps divisible en parties. Même si la douleur que je ressens lorsque je suis blessé à un membre, m'affecte tout entier, je peux *aussi* avoir de ce membre une connaissance comme d'une chose extérieure que je rapporte à mon corps par un jugement médiat. C'est ce que montre la vision de soi dans un miroir : d'un côté je suis un ensemble de sensations qui ne sont pas immédiatement coordonnées bien qu'elles m'affectent en totalité, de l'autre je me rapporte par une extériorité à une image qui se donne à la fois comme tout et comme ensemble de parties ; et je ne peux me reconnaître que si je fais coïncider ces deux ensembles hétérogènes. Mon corps n'est donc ni uniquement une pure intériorité confondue avec une expérience et la certitude qui l'accompagne, car il se mêle à cette certitude un jugement d'attribution, ni uniquement une pure extériorité, car je ne me reconnais dans l'image de moi, quelle qu'en soit l'origine, miroir ou IRM, que parce que je l'identifie à cette certitude immédiate associée à moi. Le problème de mon corps est ainsi son ambiguïté ou son ambivalence : il est un intérieur qui se donne dans une extériorité, une objectivité dont le fondement est la subjectivité ; ni pur sujet comme l'esprit, ni pur objet comme le corps en général.

Il y avait de nombreuses manières de traiter, ou de résoudre ce problème. On pouvait revenir à la certitude immédiate et indubitable de mon corps comme au fondement de toute certitude et montrer que le monde des objets ne s'ouvre qu'à partir d'elle. Mon corps n'est pas dans le monde, il rend possible le monde, il est ce à partir de quoi je me rapporte au monde ; je sens les objets du monde à partir de la sensation que j'ai de mon propre corps. En les saisissant dans ma main, c'est ma main que je sens. Ce qui est vrai de la sensation l'est encore plus de l'effort que je fais pour établir avec eux une relation. Si le rapport au monde est déterminé par mon action sur lui, par la manière dont je l'appréhende pour le rendre docile à mes besoins et mes désirs, c'est par mon corps que s'opère cette interaction, mon corps qui relaie ma volonté, mon intention agissante. Les candidats ne connaissaient pas Maine de Biran – on ne pouvait le leur reprocher – mais était-il nécessaire de le connaître, c'est-à-dire de connaître les implications métaphysiques de l'analyse de l'effort pour restituer celle-ci ?

Les conséquences de cette primauté de mon corps pouvaient engager une définition de la propriété. Ce qui est mien, que je puis m'approprier, ne l'est que par la propriété de mon corps, par une extension de mon corps. Toute propriété m'appartient par le travail ; donc par l'appropriation, d'abord des instruments qui lui sont techniquement nécessaires et que mon corps manie, puis des produits de ce travail, qui sont l'objectivation de mon corps. De nombreux candidats ont posé la question du statut juridique des parties de mon corps que je pouvais séparer de lui, et aliéner – ai-je le droit, par exemple de vendre mes organes, ou même de vendre mon corps, comme dans le cas de l'esclavage ou de la prostitution ? Ces questions avaient bien leur place dans le sujet, mais elles requéraient une analyse plus fine de mon corps. Quand j'aliène une partie de mon corps, est-ce encore mon corps ? Le membre coupé ou amputé est-il encore mon corps dès lors qu'il ne fait plus partie de l'expérience globale que j'ai de moi-même ? *A contrario* le membre fantôme, qui n'existe pas dans le monde objectif, mais qui continue à être perçu dans la perception de mon corps, ne participe-t-il pas paradoxalement de la permanence de mon corps ? Plutôt que chercher à définir quel droit j'ai à disposer de mon corps, et soumettre ainsi son usage à une loi ou à des valeurs qui sont définies indépendamment de lui, on pouvait se demander dans quelle mesure le corps propre n'est pas au fondement du droit. Certains candidats ont d'ailleurs évoqué sur ce point l'*Habeas corpus*.

Dans une perspective diamétralement opposée, on pouvait réduire l'opposition entre mon corps et le corps, en niant la spécificité du premier, et donc en contestant la certitude qui s'y rapporte. En effet je suis certain de mon corps à travers un ensemble d'expériences ou de sensations, qui, pourtant, n'apportent aucune certitude sur leur objet, comme le prouve l'expérience, souvent évoquée mais peu analysée, des amputés qui ont mal à un membre qui n'existe plus. Le décalage entre mon corps et un corps matériel spatialement identifiable par une expérience communicable à tout observateur, l'impossibilité de faire partager l'expérience de mon corps, peuvent conduire à faire de celui-ci une construction imaginaire. Mon corps n'est qu'une image, ou, au mieux un schéma, par lesquels je donne un contenu à une série de sensation. Par conséquent si on estime, selon un principe matérialiste, que seul existe ce qui est localisable dans un espace commun à tous, mon corps n'existe pas, et la certitude qui l'accompagne est une illusion. Le matérialisme, dont se sont réclamés certains candidats en s'appuyant parfois sur Spinoza, ne conduit pas à une réhabilitation de mon corps contre le spiritualisme qui le nie, mais, au contraire, à une critique de ses prétentions. Mon corps n'a pas plus de réalité que la conscience ; il est sans doute une interprétation d'un effet corporel, mais il n'est pas lui-même un corps. Les neurosciences, auxquels certains candidats se sont référés comme si elles apportaient une vérité scientifique définitive sur la question, pouvaient fournir des arguments dans ce sens, à condition d'intégrer leurs avancées à une problématique qui ne pouvait être définie qu'en termes philosophiques. Il y a bien en effet dans le cerveau un schéma corporel qui correspond à ce que j'appelle *mon* corps ; d'autre part

le cerveau lui-même est *un* corps, dans la mesure où il peut être observé, mesuré, mis en coupes d'images (notamment par résonance magnétique) ; il existe donc, selon le principe matérialiste ; mais il ne fait pas partie de mon corps, puisque je n'ai de ses mouvements aucune expérience intérieure. En revanche des instruments qui prolongent l'usage de mon corps, comme des outils que je prends en main, mais qui, d'un point de vue physique, sortent de ses limites, sont intégrés au schéma corporel de leur utilisateur comme s'ils faisaient partie de mon corps. Les limites de mon corps ne coïncident donc avec aucune étendue corporelle objectivable. On peut toutefois faire remarquer que la connaissance objective du corps physique, comme corps extérieur ou corps d'autrui, repose elle aussi sur des représentations imagées, qui, pour être interprétées, sont en définitive rapportées à la perception qu'en a un corps propre, celui du savant. L'entrelacement entre le corps propre et le corps physique n'est donc pas dénoué par la position de principe matérialiste.

La même conclusion pouvait être tirée du recours à la sociologie du corps. Beaucoup de candidats ont tiré parti de leur culture en ce domaine, ce qui est tout à fait légitime – à condition, ici aussi, de ne pas seulement exposer des contenus (en faisant l'inventaire des représentations sociales du corps au cours des âges), mais de les intégrer à une argumentation philosophique. Parmi les ouvrages les plus cités reviennent *La Civilisation des mœurs* de Norbert Elias, *Stigmata* d'Erving Goffman, *Corps de femmes, regards d'hommes* de Jean-Claude Kaufmann, mais aussi, de manière plus diffuse, les travaux de Foucault, Bourdieu, Boltanski ou Wacquant. La sociologie montre que ce que je considère comme la part la plus intime de moi-même est en réalité forgé par l'ensemble des représentations sociales qui rendent possible ma position dans un monde qui n'est pas, comme le pense le point de vue physicaliste des neurosciences, un espace matériel, mais un ensemble d'interactions entre des agents sociaux. Mon corps n'est pas seulement ce que je sens, mais ce que je montre, et par quoi je suis reconnu, et ici encore il est une image, qui varie selon l'évolution des sociétés et selon la position que j'occupe dans une société donnée. Cependant, si l'on suit précisément les analyses des sociologues cités, et en particulier celles de Bourdieu, le sociologue n'occupe pas une vue surplombante sur une société donnée, il n'est pas hors du jeu social, par conséquent le corps du sociologue est, comme le corps du savant, partie prenante de la sociologie. L'objectivation du corps d'autrui, si elle conduit à montrer la part d'illusion qui accompagne la croyance dans son ipséité, butte à nouveau sur mon corps, celui à partir duquel cette objectivation est menée.

Il semble donc difficile soit de réduire le monde à une extension de mon corps, soit de réduire mon corps à une partie de la matière externe, c'est-à-dire de définir mon corps soit comme pure intériorité, soit comme pure extériorité. Mon corps n'est pas un fondement originaire totalement soustrait à l'ordre de la représentation, puisqu'il se constitue avec la médiation d'autrui ; il n'est pas non plus un simple effet d'une causalité mécanique, parce que celle-ci n'explique pas ce qui précisément le fait mien. Le problème de mon corps peut alors être thématiqué par ce que Merleau-Ponty, dans *le Visible et l'invisible*, appelle l'« entrelacs » ou le « chiasme », qui est illustré par l'expérience husserlienne des deux mains en même temps touchantes et touchées ; le corps propre n'est saisi dans son identité à la conscience que parce qu'il est visé comme extérieur. Donc au lieu de disjoindre les deux expériences, il faut faire de l'une la condition de l'autre, dans une entière réciprocité : « en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors » (p. 176). L'expérience de mon corps n'est donc possible qu'à partir d'une position d'altérité qui est intégrée au propre. C'est ce qui explique que la formation de l'image de soi, si elle permet d'unifier les sensations kinesthésiques éclatées dans *mon* corps, et, par là les rapporter à un moi, requiert, comme le montre le stade du miroir, l'autre. Cette altérité immanente ne signifie pas pour autant que l'on fait de l'extériorité la condition de la connaissance, et que mon corps serait en lui-même inconnaissable. Mon corps est inséparablement propriété qui me ramène à moi, et relation qui

m'ouvre à autrui, mais cette altérité n'est pas seulement orientée vers ce qui n'est pas moi, elle constitue le moi lui-même. On lit ainsi dans une très bonne copie : « il y a au coeur de l'essence corporelle une perception de l'altérité par rapport à soi-même, sentiment d'une étrangeté et perception d'une différence. »

Les meilleures copies ont explicité les conséquences de cette position centrale de mon corps, qui est à la fois la condition de ma conscience de soi, et de mon être dans le monde – un monde formé non seulement des objets sur lesquels j'agis, que je produis et transforme, mais des autres corps que je reconnais comme des autres corps propres et non comme des corps matériels. Se saisir comme un autre dans le rapport à son corps permet de saisir l'autre corps comme un soi. L'être dans le monde fondé sur mon corps est indissociablement un être avec autrui. Ces indications suffiront à suggérer les développements politiques et éthiques de la notion du corps propre.

Le sujet était donc large et ouvert. Tous les développements étaient recevables, les auteurs les plus divers pouvaient être sollicités. Mais l'essentiel du travail reposait dans l'analyse correcte du sujet, qui, à elle seule, si elle était bien menée, conduisait à des développements pertinents ; et la plupart des candidats qui ont eu des notes moyennes ou médiocres ont manqué cette étape décisive. Toutefois certains candidats exposent en introduction une problématique pertinente, qui tourne court : au lieu de poursuivre le même fil directeur ils meublent leur dissertation de lieux communs ou d'exposés convenus, comme si la réflexion pouvait être mise en veilleuse et céder la place à des récitations. Les auteurs interviennent trop souvent comme passages obligés d'un développement qui perd de vue le sujet. Les moments de résumés de doctrines ou d'ouvrages s'insèrent souvent mal dans l'économie du propos.

Comme nous l'avons déjà mentionné, il a semblé naturel à bien des candidats d'évoquer le dualisme cartésien qui fait de l'esprit et du corps deux substances réellement distinctes, et, en méconnaissant l'union de l'âme et du corps, de conclure que mon corps ne pouvait être connu que comme une substance étendue. On s'est souvent appuyé sur Kant et les formes *a priori* de la sensibilité pour affirmer que le corps, sur lequel elles étaient fondées, était une condition de la connaissance – alors que les analyses de la *Critique de la faculté de juger* sur le sentiment de la vie auraient été plus appropriées. La succession de références et d'auteurs nivelle la pensée de chacun. On est également étonné de lire dans certaines copies des évocations tout à fait pertinentes d'auteurs bienvenus, comme Husserl ou Merleau-Ponty, noyées dans une énumération de lieux communs philosophiques, et vidées ainsi de leur substance, comme si, au moment où les candidats parlent des thèmes les plus proches du sujet, comme le corps propre ou la chair, ils ne voyaient pas que c'était précisément de ces analyses qu'il fallait partir, au lieu de les glisser en passant parmi d'autres, moins centrales.

La préparation à la dissertation de philosophie n'est ni le simple apprentissage de quelques règles de rhétorique (sur le nombre de parties attendues, l'indication d'une problématique en introduction, la nécessité d'une dialectique qui tienne compte des objections ou des contradictions) ni l'assimilation de contenus ou de fragments assez nombreux pour être adaptés à tous les sujets possibles. Chaque sujet demande une réflexion originale qui débouche sur un développement personnel, nourri des connaissances et des lectures faites au cours de l'année, mais actualisées par une pensée vivante.