



Concours de recrutement du second degré

Rapport de jury

Concours : Agrégation interne et CAER-Agrégation

Section : Philosophie

Session 2016

Rapport de jury présenté par :
Emmanuel CATTIN,
Président du jury

Table des matières

Avertissement	3
Introduction	4
Composition du jury	5
Écrit	6
Première épreuve d'admissibilité (explication de texte)	6
Kant	6
Levinas	13
Deuxième épreuve d'admissibilité (dissertation)	18
Oral	26
Première épreuve d'admission (leçon)	26
Deuxième épreuve d'admission (explication de texte)	33
Données statistiques de la session 2016	42

Avertissement

Le présent rapport est établi sous la responsabilité d'Emmanuel Cattin, président du jury.

Les auteurs principaux des différentes parties, établies, pour chacune d'entre elles, à partir des observations de tous les membres du jury, sont les suivants :

Écrit :

Première épreuve d'admissibilité (explication de texte) :

Texte de Kant : Hélène Devissaguet.

Texte de Levinas : Camille Riquier.

Deuxième épreuve d'admissibilité (dissertation) : Dominique Weber.

Oral :

Première épreuve d'admission (leçon) : Hugues-Olivier Ney.

Deuxième épreuve d'admission (explication de texte) : Laurence Renault.

Qu'ils en soient ici très vivement remerciés.

E. C.

Introduction

Le concours interne de l'agrégation est un concours difficile. Comme tout concours de l'agrégation, les exigences en sont élevées. Mais le concours interne demande aussi à nos collègues l'effort particulier de revenir à des formes d'exercice, l'explication de texte, la dissertation, la leçon, qui assurément sont en rapport avec ce qu'ils enseignent dans les classes, mais sont ordinairement réservées, pour chacun, à ses années de formation. Nous tenons à indiquer ici qu'à aucun moment le jury ne cesse de considérer les candidats qui ont le courage de se soumettre à cette discipline comme des collègues, et à saluer un tel courage. Il est à lui seul le signe d'une volonté d'approfondissement philosophique.

Une nouvelle fois, la session 2016 aura attesté celle-ci. Les candidats étaient bien préparés dans l'ensemble, même s'il faut relever à nouveau que le principal obstacle à surmonter, pour les candidats, est celui de l'habitude risquant de devenir routine. C'est elle qu'il faut laisser. Nombre de candidats ont pourtant su, comme ils ne manquent pas de le faire dans les classes, retrouver la nouveauté et la radicalité sans lesquelles le questionnement philosophique ne peut même commencer.

Les données du concours font apparaître une élévation du nombre d'inscrits et du nombre de candidats effectifs pour les deux concours, interne et CAER, ainsi qu'une augmentation du nombre d'admissibles, pour un nombre de postes en légère augmentation pour le concours interne (23 pour 21 en 2015, le nombre de postes ouverts au CAER restant fixé à 8). La barre d'admissibilité a baissé d'un point (11, pour 12 en 2015), celle de l'admission est passée à 10, 63 (pour 11, 50 en 2015). On trouvera en dernière partie de ce rapport les principales données statistiques de la session 2016.



MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE,
DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

Secrétariat général
Direction générale des ressources humaines
Sous-direction du recrutement

La ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche

- Vu l'arrêté du 24 juillet 2015 autorisant au titre de l'année 2016 l'ouverture du concours interne de recrutement de professeurs agrégés de l'enseignement du second degré;
- Vu l'arrêté du 24 juillet 2015 autorisant au titre de l'année 2016 l'ouverture du concours interne d'accès à l'échelle de rémunération des professeurs agrégés (CAER- agrégation);
- Vu l'arrêté du 15 octobre 2015 nommant les présidents des jurys des concours internes de l'agrégation et des CAER- agrégation ouverts au titre de la session 2016;
- Vu les propositions du président de jury,

ARRETE

Article 1 : Le jury du concours interne de l'agrégation et du concours d'accès à l'échelle de rémunération des professeurs agrégés, section philosophie, est constitué comme suit pour la session 2016 :

Président

M. Emmanuel CATTIN
Professeur des universités

Académie de PARIS

Vice-Président

M. Frank BURBAGE
Inspecteur général de l'éducation nationale

Académie de PARIS

Secrétaire Général

Mme Paula LA MARNE
Inspecteur d'académie / Inspecteur pédagogique régional

Académie d' AMIENS

Membres du jury

M. Vincent CORDONNIER
Professeur agrégé de classe normale

Académie de PARIS

Mme Hélène DEVISSAGUET
Professeur agrégé hors classe

Académie de PARIS

Mme Véronique FABBRI
Inspecteur pédagogique régional / Inspecteur d'académie

Académie de MONTPELLIER

M. Hugues Olivier NEY
Professeur de chaire supérieure

Académie de NICE

Mme Laurence RENAULT
Maître de conférences des universités

Académie de PARIS

M. Camille RIQUIER
Maître de conférences des universités

Académie de PARIS

Mme Claire SCHWARTZ
Maître de conférences des universités

Académie de VERSAILLES

Mme Aurélie SURATTEAU
Inspecteur d'académie / Inspecteur pédagogique régional

Académie de CRETEIL

M. Philippe TOUCHET
Professeur de chaire supérieure

Académie de VERSAILLES

M. Dominique WEBER
Professeur agrégé de classe normale

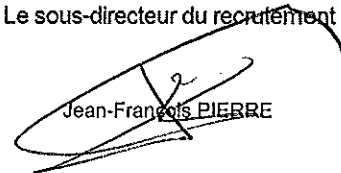
Académie de VERSAILLES

Article 2 :

La directrice générale des ressources humaines est chargée de l'exécution du présent arrêté.

Paris, le 16 décembre 2015

Pour la ministre de l'éducation nationale, de l'enseignement
supérieur et de la recherche et par délégation,
Le sous-directeur du recrutement



Jean-François PIERRE

ÉCRIT

Première épreuve d'admissibilité

Explication de texte

Rapport établi par Hélène Devissaguet (Kant) et Camille Riquier (Levinas).

Commission :

Hélène Devissaguet

Camille Riquier

Claire Schwartz

Aurélie Suratteau

Philippe Touchet

Intitulé de l'épreuve : Première composition de philosophie : explication de texte (durée : six heures trente minutes ; coefficient 3) : Le candidat a le choix entre deux textes qui se rapportent à une même notion du programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales. La notion qui constitue le programme de cette épreuve est fixée chaque année.

Notion au programme en 2016 : « La religion ».

Données de la session 2016 :

Concours interne :

Nombre d'inscrits : 548

Nombre de présents non éliminés : 308

Nombre d'admissibles : 51

Moyenne des présents : 08,76

Moyenne des admissibles : 11

Note maximale/minimale des présents : 04/17

CAER :

Nombre d'inscrits : 127

Nombre de présents : 71

Nombre d'admissibles : 14

Moyenne des présents : 08,89

Moyenne des admissibles : 12,14

Note maximale/minimale des présents : 01/15

Texte 1

La *croyance religieuse pure* est à la vérité celle qui, seule, peut fonder une Église universelle ; parce qu'elle est une simple croyance de la raison, qui peut être communiquée à la conviction de tout un chacun ; alors qu'une croyance historique, simplement fondée sur des faits, ne peut étendre son influence plus loin que là où les

informations qui concernent la faculté de juger de sa crédibilité peuvent atteindre selon les circonstances de temps et de lieu. Cependant une faiblesse particulière de la nature humaine fait qu'il n'est jamais possible de compter sur cette croyance pure autant qu'elle le mérite assurément, c'est-à-dire de fonder sur elle seule une Église.

Les hommes, conscients de leur impuissance dans la connaissance des choses suprasensibles, même s'ils rendent sans doute à cette croyance (en tant qu'elle doit être pour eux convaincante universellement) tout honneur qui lui est dû, ne sont pourtant pas faciles à convaincre de ceci, que l'application constante à une conduite de vie moralement bonne est tout ce que Dieu exige des hommes pour qu'ils soient en son royaume des sujets qui lui plaisent. Ils ne peuvent aisément se représenter leur obligation autrement que comme un *service* qu'ils doivent rendre à Dieu ; où ce n'est pas tant la valeur morale intérieure des actions qui importe que, bien plutôt, le fait qu'elles soient accomplies pour Dieu, en vue, si indifférentes moralement qu'elles puissent être en elles-mêmes, de plaire à Dieu du moins, cependant, par une obéissance passive. Qu'en remplissant leurs devoirs envers les hommes (eux-mêmes et les autres), ils exécutent aussi précisément par là les commandements divins, qu'ainsi dans tous leurs faits et gestes, pour autant qu'ils concernent l'éthique, ils soient *constamment au service de Dieu*, et qu'il soit aussi absolument impossible de servir Dieu de plus près d'une autre façon (parce qu'ils ne peuvent agir et avoir de l'influence sur aucun être que les seuls êtres du monde, mais non pas sur Dieu), voilà qui ne veut pas entrer dans leur tête. Parce que tout grand seigneur dans le monde a un besoin particulier d'être *honoré* par ses sujets et *glorifié* par des marques de soumission, sans quoi il ne peut attendre autant de docilité devant ses ordres qu'il lui en faut sans doute pour pouvoir les dominer, et que du reste l'homme, si raisonnable qu'il puisse être, trouve pourtant toujours une satisfaction immédiate aux marques d'honneur, on traite le devoir, pour autant qu'il est en même temps commandement divin, comme l'exercice d'une *affaire* intéressant Dieu, non pas l'homme, et ainsi naît le concept d'une religion *du service divin*, au lieu du concept d'une religion morale pure.

Immanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, III, 1, V, traduction originale.

Le texte de Kant présenté au concours, extrait de *La Religion dans les limites de la simple raison*, présentait des difficultés qu'il s'agissait de ne pas esquiver, et sans doute les meilleures copies ont été celles qui les ont affrontées. Cela nécessitait d'identifier le problème précis de l'extrait sans l'éluder, celui de la fondation d'une Église universelle.

Pourtant, la dépréciation de la foi et des Églises historiques a constitué pour une immense majorité des copies le motif majeur du texte : croyant y trouver une simple illustration de la dénonciation kantienne de l'hétéronomie, la religion en elle-même a semblé au bout du compte, dans un grand nombre de copies, contrevenir aux exigences d'autonomie de la raison pratique, la conclusion d'une substitution de la morale à la religion devant alors s'imposer.

De plus, l'argument kantien, développé dans le premier paragraphe, selon lequel cette Église universelle ne peut être fondée que sur la croyance religieuse pure, celle-ci pourtant incapable *seule* de la fonder en raison d'une faiblesse de la raison humaine, a conduit de nombreux candidats à penser cette

fondation impossible, et donc à évacuer ce problème, faisant alors un contresens sur cette « religion morale pure » dont ils ont du mal à penser qu'elle relève encore de la religion, puisque les Églises visibles, celles de la foi historique, ne conviennent pas à son concept, et qu'ils se sont empêchés, dans la déduction qu'elle serait impossible, de penser avec Kant cette Église invisible de la religion morale pure.

Toujours dans le même sens, certaines copies ont cru déceler dans « la simple croyance de la raison » une expression de la théologie rationnelle, dont au contraire Kant se démarque vigoureusement.

La lecture problématisée du texte a su faire apparaître en revanche toute sa complexité et sa richesse, l'expression d'Église universelle étant alors questionnée et prise au sérieux, non pas seulement pour opposer les Églises historiques à une communauté d'hommes libres et raisonnables, mais comme condition de l'institution et du progrès d'une communauté éthique. Ce n'est donc pas *in abstracto* que ce texte appelait une analyse de la relation entre la croyance religieuse pure et les croyances historiques, mais bien en vue de la fondation « d'une Église universelle », c'est-à-dire d'une communauté éthique d'hommes qui s'unissent dans le respect de la loi morale et dans l'obéissance à des lois de vertu, et donc nécessairement sous le commandement d'un législateur moral du monde. Plutôt que de se refuser à penser cette Église, sous prétexte d'une connaissance dogmatique de l'autonomie de la volonté morale et de son devoir, il aurait fallu s'interroger effectivement, avec un réel sens critique, sur le rapport entre la croyance religieuse pure, comme simple croyance de la raison, et, d'une part la fondation d'une Église universelle et, d'autre part, « le concept de religion morale »; s'étonner que la morale doive faire appel à une croyance religieuse, et s'étonner plus encore que, bien que fondée sur la raison, comme le rappelle le texte, et autonome, comme le reprennent la plupart des candidats, la morale doive produire une Église, c'est-à-dire l'institution d'une communauté sous un commandement.

Or le concept d'Église universelle permettait déjà, dans une première analyse, la réaffirmation du caractère universel des lois morales et leur fondement purement raisonnable, ce que beaucoup de copies ont rapporté à juste titre à l'exercice de la « croyance religieuse pure », comme croyance *de la raison*, convaincante et communicable d'être fondée purement sur la raison. Sans conteste, les Églises historiques ne se fondent subjectivement que sur une croyance limitée, et relative à la faculté de juger des raisons historiques sur lesquelles repose leur constitution. Kant parle d'une crédibilité circonstanciée, car la faculté de juger ne consent à donner crédit et foi à ces « faits » historiques révélés, l'histoire sainte par exemple, que selon une tradition qui la transmet et l'interprète, dépendant donc d'une instruction concernant les Écritures et d'une confirmation par des miracles, autrement dit de la transmission d'un témoignage qui réclame une confirmation et constitue bien une croyance seulement historique et non universelle. Concernant les religions historiques, beaucoup de copies ont voulu y voir des éléments de superstition, voire une fâcheuse dogmatique, soumise ici à la critique kantienne. Or ce passage ne se situe pas sur le plan de la vérité ou de l'illusion, mais oppose la raison et les faits, croyance de la raison et croyance de faits, pour souligner que l'assentiment subjectif n'est pas de même nature : l'un est rationnel, l'autre d'entendement, et ainsi n'a pas le même extension : l'un peut être universel, quand l'autre est nécessairement limité. Or, en insistant sur les « faits » de la religion révélée – et sans doute était-il pertinent d'en donner certains en exemple, en faisant attention à ne pas confondre faits de la croyance, faits qui fondent la croyance, et faits culturels, soit les pratiques religieuses, dont il n'était pas pertinent de parler à ce moment du texte –, en insistant en d'autres termes sur le besoin, pour les croyants statutaires, de soutenir leur croyance dans l'expérience, Kant cherche plutôt à montrer la difficulté des hommes à s'émanciper du particulier et du divers dans la religion elle-même, eux qui ne parviennent pas à se représenter la foi comme ayant un fondement purement ou simplement raisonnable. Ils ne parviennent pas à voir la croyance religieuse, dans sa pureté, comme un moyen de s'émanciper du visible, des Églises visibles, et ont de la difficulté à croire en une Église invisible, le royaume de Dieu sur terre.

Cela tient-il, comme le disent de nombreuses copies, à leur penchant au mal radical ? Là encore, le texte se fait en un sens plus modeste et plus explicite, en parlant d' « une faiblesse particulière de la nature humaine ». Rien ne laisse penser, ici, à ce que la première partie de *La Religion dans les limites de la simple raison* présente comme fragilité du cœur, soit une volonté qui manque de résolution pour accomplir ce qui est son devoir moral. La faiblesse est là celle de la nature humaine qui demandant des preuves à ce que la raison pourtant fonde simplement comme croyance *pure*, ne permet pas à cette dernière d'instituer *seule* une Église universelle. Comment ne pas redire aux candidats l'exigence d'une lecture très précise du texte, en particulier à propos de ce passage ? Le texte dit : « Il n'est jamais possible de compter sur cette croyance pure autant qu'elle le mérite assurément ». Ce qui, en bon français, signifie que la croyance pure ne disparaît pas face à la croyance historique. Le texte, du reste, dans la suite de l'analyse, est explicite sur ce point, puisqu'il rappelle que les hommes « rendent sans doute à cette croyance tout l'honneur qui lui est dû » et même qu'ils sont capables, lorsqu'ils pensent leur croyance par la raison, de la juger « pour eux convaincante universellement ». Il serait contraire au texte d'affirmer que la croyance historique a définitivement pris le pas sur la croyance religieuse pure, ou que, comme le suggère certaines copies, Kant serait favorable au remplacement pur et simple de la religion par la morale. Nous avons donc valorisé les copies qui ont su lire le texte dans le détail, en particulier celles qui interprètent correctement le « c'est-à-dire de fonder sur elle seule une Église ». Dans l'esprit de Kant, la croyance religieuse pure ne saurait être, compte tenu de la faiblesse humaine, le seul mobile de la croyance et du culte qui l'accompagne. C'est néanmoins un mobile nécessaire subjectivement : la difficulté devient de discerner, dans les religions statutaires, la dimension universelle qu'elles ont en elles nécessairement — comme en particulier, de l'aveu de Kant, la religion catholique. La foi religieuse pure ne peut donc penser pouvoir instituer l'Église universelle qu'au moyen de l'Église statutaire, et ce à condition que la foi religieuse de la raison se fasse l'interprète des contenus historiques de la foi révélée (c'est l'un de ses mérites).

Sur cette simple croyance de la raison, les meilleures copies ont surtout insisté sur l'idée du souverain bien, nécessairement dépendante du postulat d'une immortalité de l'âme et du possible bonheur éternel des justes : la « croyance religieuse pure » est donc bien une croyance de la raison, croyance non seulement parce que, certes, la raison théorique ne peut en démontrer l'idée, mais surtout parce que la raison pratique y fonde son espérance, et donne ainsi une finalité à sa conduite morale dans le monde. Peu de copies commentent « les hommes conscients de leur impuissance dans la connaissance des choses suprasensibles ». Beaucoup rappellent les apports de la première critique sur ce point, que Dieu n'est qu'une idée qui ne peut faire l'objet d'une connaissance dans l'expérience. Mais ce rappel, outre qu'il mêle maladroitement le point de vue de la raison théorique et celui de la raison pratique, laisse vaguement entendre que les hommes, au cœur de leur faiblesse, auraient, en un sens, intériorisé les enseignements de la *Critique de la raison pure*. Seules les meilleures copies sont parvenues à rendre compte de ce postulat de la raison, sans y voir une sorte de contradiction avec le caractère par définition désintéressé de l'action morale. Mais seules les analyses les plus pertinentes ont explicité la raison d'être du concept d'Église universelle, en référence au besoin de pouvoir exposer dans son unité et dans son extension une communauté éthique, dont les principes et les fins ne peuvent être pensés sans référence à l'idée d'un législateur divin et donc sous la forme d'une Église. Si l'idée du souverain bien est dans la raison liée à la pure intention morale, l'homme ne peut le réaliser par lui-même et seul. Comme le souligne le texte, dans son extension, le devoir moral m'oblige envers tous les hommes (« leurs devoirs envers les hommes (eux-mêmes et les autres) »). La communauté éthique se rapporte à l'idéal d'une totalité de tous les hommes car les devoirs moraux concernent le genre humain ; elle est dans son principe une république universelle, fondée sur des lois de vertu, supposant l'association des efforts humains en vue de leur destination

morale, une « association des cœurs, volontaire, universelle et durable » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. Gibelin, p. 132). Les meilleures copies ont tenté d'expliquer pourquoi la communauté éthique se pense alors comme Église universelle. Elles l'ont souvent justifié par le fait que tout homme, étant capable d'une volonté bonne, donc d'une subordination de toutes ses inclinations à l'idée du bien, y appartient de droit. Mais certaines ont été plus précises : à la différence d'une communauté unie par des lois, nécessairement contraignantes, et soumise à une juridiction extérieure de leurs actes, cette communauté d'êtres libres ne peut être unie que par la conscience qu'ils peuvent et doivent tous avoir de leurs devoirs et donc par la représentation de lois ; mais étant donné que le fondement, et la réalisation, de cette communauté de droit ne peuvent pas relever du gouvernement des pratiques, mais de celui des intentions, ils ne peuvent revenir qu'à un législateur divin, au gouvernement d'un législateur moral du monde. Or ce dernier ne met pas en cause la souveraineté de la conscience, mais au contraire en procède. L'idée de Dieu comme législateur commun, n'est pas celle d'un souverain donnant des ordres et des commandements dont procéderaient les devoirs moraux, bien plutôt est-ce la représentation raisonnable de nos devoirs moraux dont procède en même temps l'idée de Dieu comme législateur. La représentation de nos devoirs moraux auxquels nous nous obligeons par la raison et de façon autonome, les fait penser en même temps comme des commandements divins.

C'est ainsi que, malgré l'impuissance consciente de l'homme « dans la connaissance des choses suprasensibles », la connaissance de ce qui plaît à Dieu est donnée à tous par la raison, dans cette croyance religieuse pure, alors même que la raison ne peut expliquer ou démontrer ni le fondement de sa propre liberté, ni Dieu et sa volonté. S'appliquer avec bonne volonté à faire son devoir est ainsi tout ce que Dieu attend des hommes, et il n'y a pas d'autre façon de lui être agréable que de faire notre devoir moral. Il nous importe moins de savoir ce qu'est Dieu en lui-même, en sa nature et en sa volonté, que ce qu'il est pour nous comme êtres moraux. Or cela est déjà présent dans la croyance religieuse pure et raisonnable, qui dans la représentation de tous nos devoirs devrait être suffisante pour nous convaincre de ce que Dieu exige de nous.

Ses commandements ne sont autres que nos devoirs moraux, et la croyance religieuse pure est donc suffisante, d'un point de vue pratique, à servir Dieu selon sa volonté. Mais les hommes ont du mal à s'en convaincre, en raison de leur idée imparfaite de Dieu, de leur ignorance concernant sa volonté et ce qu'elle exige de nous. Même si la raison conduit les hommes à la foi en un législateur moral divin, en un souverain législateur de l'Église universelle qu'ils doivent instaurer pour espérer accomplir leur destination morale, l'impuissance qui est la leur dans la connaissance des choses suprasensibles les fait ignorer quelle peut bien être la volonté de ce souverain à l'égard de ses sujets, quel service il attend d'eux, ce qui lui est agréable. Elle rend difficile (et non impossible) la conviction que le service de Dieu est une « application constante à une conduite de vie moralement bonne ». Bien qu'il connaisse ses devoirs comme inconditionnés, le croyant, en vertu du caractère inconnaissable, « insondable » du fondement de la liberté, c'est-à-dire de la cause d'une nature intelligible en lui, peut en venir à ne pas tenir pour suffisante la connaissance qu'il a pourtant de ses devoirs.

Tout le second paragraphe porte sur le *service* de Dieu, et sa lecture attentive ne permettait pas de réduire la religion à la morale. Par contre, Kant y prend soin de distinguer de façon critique une religion du service divin du concept d'une religion morale pure. Pour autant ce *concept* d'une religion morale pure, à même de constituer l'Église universelle, contient bien la représentation juste et vraie de ce qui doit être agréable à Dieu, de ce que doivent donc faire « en son royaume ses sujets » pour lui plaire, autrement dit des actions « constamment au service de Dieu ». Ces expressions, trop souvent passées sous silence, ne laissent pas de prise au contresens. Certaines copies se focalisent sur ce qu'elles connaissent de Kant, le devoir moral et l'action en vue de la morale, mais ignorent les passages pourtant explicites du texte

dans lesquels Kant prend le soin d'expliquer la dimension religieuse des pratiques de la « religion morale pure ». Dans une approche en quelque sorte exagérément laïque du texte de la *Religion*, elles laissent entendre que le respect du devoir moral, la constitution d'une morale strictement rationnelle pourraient suffire à constituer la religion morale pure dont la forme religieuse et ecclésiale serait presque inutile. Une copie par exemple écrit : « C'est dans l'action morale que l'homme prend conscience de sa liberté, mais il peut facilement perdre cette liberté s'il la conditionne à la croyance en Dieu ». Cette analyse très courante dans les copies passe sous silence des passages entiers du texte : « En remplissant leurs devoirs envers les hommes, (eux-mêmes et les autres), ils exécutent aussi précisément par là les commandements divins ». En somme, les hommes, malgré leur faiblesse, entendent bien que Dieu ne peut pas ne pas exiger d'eux une conduite morale : les croyants savent que Dieu ne prêche pas le mal pour lui plaire. Mais ils ne se représentent pas que ce Dieu est seulement le législateur de la moralité, *et rien d'autre*. Qu'obéir à des lois morales, et ainsi plaire à Dieu, est tout à fait distinct d'obéir à des lois statutaires : car dans l'obéissance à des lois morales, ce qui plaît à Dieu et ce qu'il juge est l'intention morale des hommes au fondement de leurs actions, quand dans l'obéissance à des lois statutaires est jugée la légalité des actes. Ainsi Kant distingue-t-il précisément dans cette partie du texte une foi religieuse cultuelle d'une foi religieuse morale, sans pour autant encore distinguer un faux culte superstitieux du véritable culte, exigé de Dieu dans la « vraie » religion. Une religion du service divin fait ainsi porter sur des actes de culte, le plus souvent indifférents moralement, l'espérance du salut, croyant ainsi, en agissant pour lui plaire, par exemple dans la prière ou la confession, pouvoir fléchir le jugement de Dieu et sa volonté de nous donner sa grâce, alors que le salut ne peut dépendre que de notre intention purement morale de faire *constamment* notre devoir moral envers soi-même et les autres hommes, ce qui, dans cette constance, n'est autre que servir Dieu, c'est-à-dire répondre à sa volonté. Ignorant de cette volonté, l'homme confond alors son obligation de se rendre digne du salut, donnée avec la connaissance de la loi morale, avec une grâce particulière, qui serait attendue de Dieu, pour le sauver et qu'il chercherait à obtenir en servant Dieu et non pas l'homme. Ce culte est donc bien en l'occurrence servile, et ne manifeste aucune autonomie de la volonté, puisqu'elle se met au service d'un Dieu en agissant pour lui plaire, en accomplissant ainsi tous les actes par lesquels elle gagnerait sa grâce. Mais cette volonté n'est pas purement bonne et morale puisqu'elle fait de ses actes, conformes à la légalité du culte – et en cela sans doute moralement indifférents, car le culte ne saurait nous faire agir immoralement –, le moyen intéressé d'assurer son salut.

S'il est établi qu'une Église, que telle Église, historique et statutaire, doit son institution à « une faiblesse particulière de la nature humaine », quelques copies ont su poser cependant la question de la suppléance à cette « faiblesse particulière » que la croyance au Fils de Dieu comme l'archétype d'une humanité qui plaît à Dieu peut constituer, notamment pour ancrer la conception du salut dans la vertu du genre humain, dont les cultes et institutions ecclésiales doivent manifester la pleine reconnaissance. La prise en compte des sources judéo-chrétiennes de la condamnation kantienne d'une piété sans moralité ni effet libérateur (prières, sacrifices, sermons) a pu nourrir avantageusement la discussion sur le sens proprement critique du concept de « religion morale pure » et de l'Idée d'une Église universelle.

Kant donne à la fin du texte une dernière illustration de cette confusion sur le service de Dieu : le penchant des hommes à concevoir Dieu comme un chef suprême humain, c'est-à-dire à se représenter le royaume moral de Dieu comme un royaume politique. Quelques copies ont bien vu alors combien la foi de l'homme dégénérerait dans cette représentation en une foi servile anthropomorphique, l'homme susceptible de bassesses pour obtenir les bonnes grâces du seigneur dont dépend sa vie et son salut, jusqu'à penser pouvoir influencer (ou corrompre) sa volonté intéressée par les honneurs et la gloire, mais la plupart n'y ont lu qu'une critique morale d'actions humaines présomptueuses et impies, mais surtout immorales d'être intéressées. Peu de candidats ont su relier ce passage à ce qui précédait, et sans

demeurer dans une analyse spéculative de la religion, la plupart des candidats n'ont interprété la fin du texte que comme une tentative d'explication anthropologique, voire sociologique, de la religion historique, comme une application de la relation politique aliénée au grand seigneur, « ayant un besoin particulier d'être honoré ». Pourtant, c'est bien toujours la conscience des hommes qui se savent impuissants à connaître Dieu qui les conduit à se donner une représentation empirique de cette idée suprasensible, la représentation d'un souverain temporel, voire d'un grand seigneur, alors même que la raison morale et la croyance religieuse pure qui lui est liée sont suffisantes pour le penser comme législateur *moral*. Les religions historiques ont d'ailleurs institué leur législation selon des lois politiques dont le législateur est conçu comme extérieur, quoique ce soit Dieu (et c'est la critique de Kant à l'égard de la religion juive que d'être moins une Église qu'un État temporel théocratique, comme le rappelle à juste titre un candidat). Le « concept d'une religion morale » contient l'idée de Dieu comme souverain et législateur *moral* (et non politique) de l'univers, et c'est ainsi seulement que cette communauté éthique rassemblée en une Église universelle est peuple de Dieu, « sujets » en son royaume *moral* sur terre. Il aurait été utile d'insister sur les formules où Kant montre la proximité, et même l'identité entre la moralité et le service de Dieu. « Ils exécutent aussi précisément par là les commandements divins » ; « il est absolument impossible de servir Dieu de plus près ». Quelques bonnes copies ont cependant remarqué l'insistance de Kant sur la *constance* de la religion morale pure. « L'application *constante* à une conduite de vie moralement bonne », « dans tous leurs faits et gestes, ils sont constamment au service de Dieu ». Ces indications nous montrent que le reproche fait par Kant à la religion du Service de Dieu – qu'il appellera plus tard la religion de cour – n'est pas seulement son indifférence morale, le fait que les actions ne soient plus faites dans la pure intention d'agir dans le respect de la loi morale, mais bien son empiricité, qui fait de ce culte un culte particulier d'un dieu particulier, le service d'un seigneur plutôt que d'un législateur, d'un dominateur plutôt que d'un roi raisonnable. Car, le Dieu de Kant ne veut pas qu'on l'honore comme une puissance particulière, qui aurait besoin d'une reconnaissance empirique. En tant qu'il n'est que le législateur moral du monde, il n'est rien en dehors de la moralité qu'il rend nécessaire, et c'est pourquoi servir Dieu – c'est-à-dire avoir une religion et des pratiques religieuses – est en même temps et uniquement servir les hommes. Dans le culte statutaire, le culte du service divin est un moment particulier de l'existence de l'homme, et le culte est une activité séparée du reste de la conduite. Au contraire, dans le concept de la religion morale pure, l'action morale est une action constante, qui concerne tous les faits et gestes, du moins ceux qui concernent l'éthique.

Par là, les hommes s'érigent en un sens eux-mêmes, dans toute leur conduite, comme l'Église invisible du Dieu de la raison. Ils deviennent le royaume de Dieu en tant qu'il unit par sa loi universelle les hommes dans l'Église universelle. Loin que la religion soit réductible à la morale, la morale doit s'élargir à la religion, donnant à l'homme l'espérance de voir dans le monde les effets universels (et non empiriques) de sa moralité.

Texte 2

Mais que peut-on chercher sous la pensée d'autre que de la conscience ? Quelle est enfin cette pensée recherchée — ni assimilation de l'Autre au Même, ni intégration de l'Autre au Même — et qui ne ramènerait pas tout transcendant à l'immanence et ne compromettrait pas la transcendance en la comprenant ? Il y faudrait une pensée qui ne soit plus bâtie comme relation : de pensant au pensé, dans la domination du pensé, une pensée non astreinte à la rigoureuse correspondance entre noèse et noème, non astreinte à l'adéquation du visible égalant la visée à laquelle il aurait à répondre dans l'intuition de la vérité ; il y faudrait une pensée où ne serait plus légitime la métaphore même de *vision* et de *visée* ?

Exigence impossible ! À moins qu'à ces exigences ne fasse écho ce que Descartes appelait l'idée de l'infini en nous — pensant au-delà de ce qu'elle est à même de contenir, dans sa finitude de *cogito*.

L'idée de l'Infini — dût-elle n'être nommée, reconnue et, en quelque façon, opératoire qu'à partir de sa signification et de son usage mathématique — conserve pour la réflexion le nœud paradoxal qui déjà se noue dans la révélation religieuse. Celle-ci, liée d'emblée dans sa *concrétude* à des obligations envers les humains — idée de Dieu comme amour du prochain — est « connaissance » d'un Dieu qui, s'offrant dans cette « ouverture », demeurerait aussi absolument autre ou transcendant.

La religion ne serait-elle pas le concours originaire de circonstances — qui ne doit pas être pour autant jugé contingent — où l'infini vient à l'idée dans son ambiguïté de vérité et de mystère ? Mais est-il sûr dès lors que la venue de l'infini à l'idée soit un fait de *connaissance*, la manifestation dont l'essence consisterait à établir — ou à rétablir — l'ordre de l'*immanence* ? Est-il sûr surtout — comme tend à l'admettre un certain consensus et peut-être une vénérable tradition — que l'immanence soit *la grâce suprême de l'énergie spirituelle*, que la révélation d'un Dieu soit un *dévoilement* et s'achève dans *l'adéquation de la vérité*, dans la prise que le pensant exerce sur le pensé et ainsi, que le sens ou l'intelligibilité soit, au sens étymologique du terme, une économie, celle d'une maison, d'un chez soi, d'un certain investir, du saisir, du posséder, de se satisfaire et de jouir ?

Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 21-23.

Il faut commencer par noter qu'environ un quart seulement des candidats ont choisi de commenter le texte de Levinas, déséquilibre qu'on peut expliquer par l'écriture elliptique de l'auteur, qui fonctionne parfois par allusions et qui découragea probablement ceux qui n'en connaissaient pas suffisamment la doctrine. Il en résulte quelques bonnes ou très bonnes copies qui surent saisir son intention générale, déplier son détail, reconstituer le contexte, les influences ou les emprunts, en effet nombreux. Souvent instruites, il fallait encore qu'elles mobilisassent de façon proportionnée les connaissances que le texte appelait et qui pouvaient aisément leur faire dire trop ou trop peu sur Descartes, Bergson, Husserl, Heidegger, etc. Aussi cela même que les candidats considéraient comme un préalable nécessaire à sa bonne compréhension devait aussi constituer pour certains un handicap, empêchés souvent

d'accompagner la spécificité du texte qu'ils avaient face à eux, toujours tentés de se disperser, de le diluer ou de n'y chercher qu'un prétexte pour restituer une prétendue vulgate.

Bien des copies sont restées dans l'abstraction des formules et de l'opposition conceptuelle entre le « Même » et « l'Autre » que l'on faisait jouer à vide alors que l'un des traits singuliers de Levinas, que Rosenzweig ou d'autres lui ont appris, est cette idée que « certaines notions formelles ne sont pleinement intelligibles que dans un événement concret » (*Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 129), qu'elles ne sont pleinement pensées en lui. De manière générale, le manque d'attention à la lettre précise du passage a altéré sa compréhension, biaisée notamment par une focalisation unilatérale et ininterrogée sur une substitution de l'éthique à l'intelligibilité de l'Autre. La proposition du passage était pourtant de penser comment ne pas compromettre « la transcendance en la comprenant ». Les modalités et la nature de cette intelligibilité auraient dû être au centre de l'explication, alors qu'elle a été souvent évacuée. Également, rapporter toute transcendance à la transcendance divine a été présenté comme une réponse du texte et non pas comme un nœud problématique à interroger. Ces lectures expéditives des difficultés ont alors manqué également l'interrogation nécessaire des concepts de « révélation », de « vérité » et de « mystère », entendus comme des justifications à un renoncement au travail de la pensée et de la compréhension.

L'erreur principale était ainsi de séparer d'emblée les domaines de la philosophie et de la religion et de se contenter de pointer les lacunes de la première pour mieux reconduire à la seconde. Le discours de Levinas reste philosophique de part en part et investit exclusivement la tradition philosophique. En d'autres termes, il n'y a pas d'alternative entre philosophie et religion mais plutôt empiètement réciproque au point de bouleverser le statut de l'une et de l'autre. C'est au sein même du travail assimilateur ou intégrateur de la philosophie et sa quête du savoir qu'il s'agit de souligner une trace qui lui résiste et qui en ce sens posséderait une autre intelligibilité, « un nouveau mode de l'intelligibilité » (*Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, p. 21), à partir d'une expérience de l'infini qui lui est plus originaire. Il s'agissait ainsi d'inscrire la transcendance du tout-autre au sein d'une rationalité élargie, réfractaire à toute mise en système sans pour autant disqualifier son statut philosophique, en sorte de ne plus la considérer comme une immanence manquée et un « savoir mal abouti » (*ibidem*, p. 53). Bref, comme le titre même de la conférence le laissait entendre tout devait tendre vers une façon de concilier transcendance et intelligibilité.

C'est dire que la plupart des copies n'ont pas vu que le texte porte d'abord sur la critique du caractère constituant de la conscience intentionnelle et non pas d'abord sur l'Idée de Dieu ou sur la religion. Alors que dans la première partie, il n'est jamais question directement de Dieu, mais seulement de l'Autre – dans son rapport au Même - et de la transcendance ; alors que la question de l'immanence renvoie à la façon dont la phénoménologie pose les termes de l'acte autonome de la conscience — et ce depuis Husserl — , alors qu'ensuite, il est clairement question de « l'intuition de la vérité » — plaçant en cela le texte dans la perspective des conditions de possibilités subjectives de la connaissance, la plupart des candidats plaquent Dieu sur ces formulations, et font du texte une défense de la religion. Or il n'en est rien : le texte porte sur la pensée, et c'est à l'occasion d'une redéfinition de l'acte de la conscience que s'impose la religion, non comme institution, ou culte, mais comme structure non-intentionnelle de la conscience. Du reste, dans le texte initial, le passage s'intitule : « Pensée comme religion ». Pour le dire lourdement, il ne s'agit pas ici, pour Levinas, de penser la religion comme savoir — ou contre savoir — , mais de penser la pensée comme religion, dès lors qu'elle s'ouvre à l'encontre de l'idée d'infini.

Dans la même veine, certaines copies ont voulu voir dans le texte les éléments d'une théologie nouvelle. Or, Dieu ici nommé est pensé indépendamment de tout dogme et confession et rien dans le texte ne définit Dieu dans sa positivité, bien au contraire, comme le rappelle le dernier paragraphe, qui montre que la révélation de Dieu n'est précisément pas un dévoilement.

Fort peu de copies font une étude précise du texte, et cela est particulièrement visible pour ce qui concerne le second moment.

Dans le second moment, souvent moins étudié de façon précise par les candidats, lorsqu'il est question de Descartes et de l'idée d'infini, peu de copies voient que Levinas ne résout pas le paradoxe de Descartes dans le sens d'une démonstration de l'existence de Dieu, mais bien plutôt dans le sens d'un « paradoxe », d'une « énigme », d'un « mystère ». Car quand le texte dit : « À moins qu'à ces exigences ne fassent écho ce que Descartes appelait l'idée d'infini en nous – pensant au-delà de ce qu'elle est à

même de contenir, dans sa finitude de *cogito* », Levinas retient de ce passage de la *Troisième méditation*, non pas la démonstration de l'existence de Dieu, mais plutôt le constat de cette intuition première, irréductible à la négation : « Au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. » Descartes, *Méditation troisième*. L'idée d'infini en nous introduit manifestement une béance dans la finitude du *cogito*, puisqu'il y a dissociation du sujet pensant [*cogito*] et du *cogitatum* [l'infini], et qu'aucune corrélation ou relation constitutive ne peut être faite entre le sujet et l'objet. C'est donc bien d'abord sur la perte de maîtrise de la conscience sur un de ses objets que Levinas interroge, de sorte que la transcendance se loge au cœur de l'immanence.

Nous avons donc valorisé les copies qui remarquaient l'évolution du texte : de l'idée de l'infini *en nous*, à « l'idée de l'Infini » — immédiatement suivie de l'allusion aux mathématiques. Dans la première formulation, Levinas est encore dans les pas de Descartes. L'idée d'infini est encore une idée *en nous*. Et partant, une idée qui se laisse partiellement saisir. Mais, avec l'idée *d'Infini* — la majuscule n'étant pas indifférente — l'infini prend un autre sens, puisqu'il marque, non seulement la limite absolue du pouvoir de constitution de la conscience, et comme « ce qui vient à l'idée » : entendre ici que l'Infini est précisément ce qui se donne à partir de l'altérité de l'autre, et non plus comme l'objet d'une altération de la conscience, et de son pouvoir d'indentification. Soudainement, la pensée se fait l'épreuve absolue de l'altérité, sans qu'elle soit en mesure de constituer cette altérité à partir de sa même. Ce n'est pas la conscience qui s'ouvre d'elle-même à son dehors, mais c'est elle qui subit, dans une passivité absolue, l'effet d'une ouverture dont elle n'est pas l'auteur, et dont, à proprement parler, elle ne peut rien *comprendre*. Peu de copies ont noté l'insistance de Levinas sur la différence entre la manifestation mathématique de l'infini dans la conscience et sa réalité pour la conscience. Certes, l'infini mathématique est bien une opération de la pensée, mais cette opération qui la nomme et la reconnaît, ne dit pas sa vraie signification, puisque sa signification est le débordement de l'opérateur, de la faculté consciente de *définir* l'infini.

La plupart des copies voient bien le lien entre le texte et la thèse générale de Levinas concernant l'Éthique comme philosophie première. Mais, là encore, cette analyse trop large — mais juste — de la concrétude du visage comme expérience de l'infini au cœur même des phénomènes, passe à côté du détail du texte. Car ce dernier dit que la révélation religieuse inverse déjà l'ordre du savoir et du devoir envers autrui. Dieu n'est pas défini d'abord comme principe de connaissance, ou comme être suprême, mais comme « amour du prochain —, c'est-à-dire que l'obligation de l'ouverture absolue à l'autre précède, dans la religion, la détermination de la connaissance en général et de la connaissance de dieu en particulier. D'où les guillemets pour parler de « connaissance » d'un Dieu : Dieu, c'est ici le nom que prend la transcendance de la conscience, en tant que cette transcendance est irréductible à tout pouvoir constituant du *cogito*, en tant qu'elle est amour avant d'être savoir. Et partant, Dieu est précisément ce qui, révélé dans le rapport à l'autre comme prochain, se donne comme altérité, c'est-à-dire comme crise de la conscience. Je suis l'obligé de l'autre, et telle est la signification inthématisable de Dieu.

Le texte ne se donne pas davantage comme défense de la transcendance de Dieu dans la religion. Mais plutôt comme redéfinition de la religion à partir de la transcendance. Et de la même manière que la philosophie est inquiétée de l'intérieur de son projet métaphysique d'un savoir intégral, la religion est remise en cause dans sa prétention dogmatique. De nombreuses copies passent sous silence le passage dans lequel Levinas parle de la religion comme « concours originaire de circonstances — qui ne doit pas être pour autant jugé contingent ». Il est pourtant important de saisir l'enjeu du passage. Contrairement à ce qu'écrivent de nombreuses copies, la religion ne résout en rien le paradoxe de la transcendance par la révélation. La religion n'est pas ici le principe de la transcendance, mais plutôt sa cause occasionnelle, une circonstance qui, originairement, pose l'ouverture et l'altérité comme antérieures à la constitution et à l'identité, mais sans que cette antériorité puisse se résoudre, s'éteindre dans l'intuition d'une lumière naturelle. La religion ne rétablit rien de la maîtrise du sujet connaissant et la révélation n'est pas un dévoilement. En ce sens, elle n'est que le révélateur d'une intelligibilité d'un autre genre — dont elle n'est pas le fondement —, intelligibilité qui n'est jamais domination, et partant jamais jouissance de soi dans la pensée.

Cette redéfinition très nouvelle de la religion – qu'on trouve déjà dans *Totalité et Infini* où Levinas dit : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité » (*Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche, p. 29) – a une incidence sur la théorie générale de la conscience en tant qu'elle est recherche de la vérité. La révélation religieuse n'est pas une « connaissance » de l'Infini. Mais au contraire, il y va de l'intelligibilité de l'inadéquation comme première. Cette inadéquation n'est pas une épreuve théorique pour la pensée constituante, mais une épreuve religieuse. Cette épreuve n'est pas elle-même une épreuve théorique d'un nouveau genre, mais plutôt l'épreuve pratique de l'altérité comme limite de toute adéquation. C'est parce que je suis le gardien assigné à la défense de l'altérité de l'autre que je prends conscience que ma conscience est menacée de jouissance, de maîtrise, de meurtre de l'autre.

Nous regrettons que les copies aient peu fait droit à l'analyse de la fin du texte – le rejet de la conscience constituante comme jouissance et comme économie, ce qui renvoyait aux analyses de *Totalité et infini*. Nous avons valorisé les rares copies qui se sont interrogées sur cette émergence de la jouissance au cœur d'une nouvelle théorie de l'intelligible.

Attentives aux concepts engagés dans les différentes hypothèses formulées quant à « l'exigence impossible » « d'une pensée qui ne soit plus bâtie comme relation », ont été appréciées les copies qui ont su rendre compte de la forme largement interrogative prise par le texte, sans renoncer pour autant à expliciter ses avancées. Ainsi du statut de « l'intuition », de « la métaphore de la vision et de la visée », et du « dévoilement » qui ont su faire l'objet de définitions et d'explicitations éclairantes pour explorer le renouvellement possible d'une « connaissance » qui pour être « ouverture » ne relève ni de « l'adéquation » ni du « fait », mais s'enracine bien dans la « manifestation », « la signification », « l'usage », la « concrétude ». Sachant recueillir le sens du passage du « fait » de « l'idée de l'infini en nous » à la « réflexion » de « l'idée de l'Infini », jusqu'à l'expression religieuse « de l'infini qui vient à l'idée », l'explicitation attendue du cheminement emprunté par le texte a pu être menée à bien. La mise en question du « fait de *connaissance* », du statut de « la manifestation » par rapport à « l'ordre de l'immanence », a été opératoire quand elle a su guider le recueil possible d'une « ambiguïté de vérité et de mystère », qui puisse s'affranchir d'une visée d'adéquation, sans se décharger de penser « la venue de l'infini à l'idée » « la manifestation » comme des points d'appui pour une nouvelle interprétation de la difficulté qui gouverne le texte, non réductible à ses réponses religieuses : « Que peut-on chercher sous la pensée d'autre que de la conscience ? ». Lorsque cette question avait été suffisamment prise au sérieux pour en donner le sens dans le dialogue du texte avec la phénoménologie de Husserl et plus rarement avec le statut de l'expérience de la conscience dans la manifestation du concept hégélien par le savoir absolu, ont su ressortir pleinement l'unité du passage et son originalité dans le traitement du concept de transcendance de la conscience.

Ce travail a pu être produit de manière remarquable dans une copie qui a su d'emblée conceptualiser le statut de la pensée devant s'engager hors de l'identification, comme le montrent les attentions aux écarts qui émaillent le texte : entre le nœud paradoxal tel qu'il est présent pour la réflexion dans le champ des mathématiques et tel qu'il existe dans le champ de la révélation, entre la révélation et la religion, entre l'« idée de Dieu » et « l'amour du prochain », entre le circonstanciel et le contingent, entre « ouverture » et « visée », « venue » et « fait », « manifestation » et « immanence », « vérité » et « dévoilement », « sens » et intériorisation ou appropriation. Organisée autour du paradoxe d'une pensée qui doit être relation et absence de relation, l'explication s'efforce d'interpréter le texte en le questionnant : qu'est-ce qui distingue une « visée » d'une « ouverture », une « manifestation » d'une « vision » ou d'un « fait », « l'intelligibilité » pure de l'idée de Dieu de son « usage » théorique ou pratique ? Proposant de distinguer la pensée comme « idée » et la pensée comme « opération », elle cherche la fécondité de cette distinction dans le déroulement du texte à partir de la référence cartésienne à « l'idée de l'infini en nous ». Attentive à la lettre, elle questionne les concepts « d'intégration », et « d'opération » « dans la signification et l'usage mathématique » de « l'idée de l'Infini ». L'usage mathématique de l'infini se distingue de l'idée de l'Infini ; ce dernier dépend du point de vue de la conscience, consiste à saisir un objet pour le connaître, un signe permettant de saisir en compréhension ce qui est innombrable en extension. Ce qui échappait à toute prise est dominé par l'esprit sans besoin de le parcourir en lui-même : l'opération procède par totalisation, sa tentative de compréhension conservant

derrière le signe « le nœud paradoxal » de cette idée, irréductible à son signe. Elle questionne également la définition proposée de la révélation religieuse qui se démarque d'une dogmatique, d'une mystique et même du recueil de la parole sacrée, qui, bien que « liée » aux obligations éthiques, ne puisse s'y réduire et doive questionner la « connaissance » d'un Dieu absolument autre. La mise en rapport des « obligations » et de « l'amour », des « humains » et du « prochain » étant questionnés du point de vue de l'irréductibilité de l'Autre au Même, chacun ayant en son sein le nœud paradoxal du même et de l'autre. Le « concours originaire de circonstances » a également été examiné à la lumière de cette dialectique, la « vérité » ressortissant à la rencontre, déjouant la représentation de la conscience religieuse comme totalité, réflexion ou union du sujet fini et de l'infini, la démultiplication des circonstances et la singularité de toute rencontre faisant vaciller toute prise de la logique de la relation sur le sens à donner à la « révélation d'un Dieu ».

Deuxième épreuve d'admissibilité
Dissertation
Rapport établi par Dominique Weber.

Commission :
Vincent Cordonnier
Laurence Renault
Hugues-Olivier Ney
Véronique Fabbri
Dominique Weber

Intitulé de l'épreuve : Deuxième composition de philosophie : dissertation (durée : sept heures ; coefficient 3). Le sujet de la dissertation se rapporte à l'une des notions du programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales. La notion qui constitue le programme de cette épreuve est fixée chaque année, elle est obligatoirement différente de celle retenue pour le programme de la première composition de philosophie. – Notion au programme en 2016 : Le sujet.

Données de la session 2016 :

Concours interne :
Nombre d'inscrits : 548
Nombre de présents : 304
Nombre d'admissibles : 51
Moyenne des présents : 09,02
Moyenne des admissibles : 12
Note maximale/minimale des présents : 02/17

CAER :
Nombre d'inscrits : 127
Nombre de présents : 70
Nombre d'admissibles : 14
Moyenne des présents : 09,30
Moyenne des admissibles : 12,07
Note maximale/minimale des présents : 01/19

Être quelqu'un.

Le jury tient à saluer le sérieux de la très grande majorité des travaux qu'il a eu l'occasion de lire et d'évaluer. Les candidats manifestent en effet une connaissance très correcte des règles élémentaires de l'exercice de la dissertation. Et, en dehors de quelques exceptions, ils ont réellement cherché à penser le sujet proposé.

Pour progresser et améliorer encore la qualité de leur travail philosophique, les candidats doivent cependant attacher un soin tout particulier, et plus soutenu, à l'élaboration d'une problématisation réelle du sujet.

Pour aborder correctement l'esprit de l'exercice, peut-être est-il alors permis d'adresser aux candidats une recommandation sous la forme d'un conseil : considérer que l'exercice de la pensée philosophique porte non pas sur des mots, mais sur des choses et des réalités, dont le caractère problématique n'est pas une donnée toute faite, mais s'impose progressivement à notre esprit au fur et à mesure de l'analyse. Une analyse ayant un souci constant des problèmes – la problématisation des difficultés ne s'achevant pas avec l'introduction, mais animant tout le développement.

Les observations qui suivent visent par conséquent essentiellement à souligner l'importance cruciale de cette dimension fondamentale du travail philosophique.

Beaucoup de candidats ont à juste titre relevé que, dans la langue française, le pronom indéfini « quelqu'un » ne va pas sans une certaine ambiguïté, en règle générale levée par les contextes de son utilisation :

1/ Ce pronom peut désigner un individu de façon entièrement indéterminée : « Quelqu'un a-t-il connu Monsieur S***, / Quelqu'un ici ? »¹. Dans ces cas, notre intention est bien de désigner un individu qui est quelqu'un et non pas quelque chose, mais cet individu peut demeurer anonyme ou indifférencié.

2/ Mais le pronom peut aussi désigner un homme ou une femme particulièrement remarquable, de grande valeur ou avec une forte personnalité : « Si madame *fait un peu sa quelqu'une* »². Ou même parfois un événement (dans un sens un peu vieilli) : « Ça n'a pas brûlé, cet Uni-Park ? – Je veux. Et quel incendie ! Je ne l'ai pas vu, mais j'imagine, d'après le peu qu'il en restait, de l'Uni-Park. Des décombres fumants, monsieur. C'était quelqu'un »³. En ce sens, celui dont on dit qu'il est quelqu'un (ou ce dont on dit que cela est quelqu'un, si l'on suit l'exemple emprunté à Queneau) n'est pas n'importe qui, de sorte que le prédicat « quelqu'un », dans l'expression « être quelqu'un », n'est pas un prédicat quelconque, puisqu'il cherche à attirer l'attention sur ce qui différencie et distingue en propre tel être humain (ou tel événement) par rapport aux autres.

La question est alors : que faire de cette ambiguïté ? La très grande majorité des candidats a adopté une démarche structurée en trois moments consistant à examiner dans un premier temps l'une de ces deux acceptions, puis la seconde dans un second temps. Mais une telle démarche est-elle vraiment convaincante ? Ne conduit-elle pas inévitablement à une sorte de « fausse dialectique » ? Si, par exemple, nous sélectionnons, pour organiser le premier moment de la réflexion, l'idée qu'être quelqu'un renvoie à une façon indéterminée de désigner un être humain quelconque, les analyses seront d'emblée nécessairement au mieux unilatérales, au pire erronées, puisque nous savons déjà qu'être quelqu'un peut également désigner un individu remarquable, voire exceptionnel. Une difficulté réelle n'est-elle pas au contraire de prendre en considération ensemble ces deux acceptions et d'essayer de comprendre pourquoi le même pronom peut renvoyer à ces deux sens qui ne s'accordent pas spontanément ?

C'est ce que les meilleurs travaux ont cherché à penser. Être quelqu'un, écrit ainsi un candidat, c'est être un individu ni exactement quelconque ni entièrement déterminé et singularisé : en somme, une singularité mais comprenant une part d'indéterminé ou encore une indétermination mais comprenant une part de singularité. Pour quelles raisons, dans notre lexique se rapportant à ce qu'est un être humain, avons-nous besoin d'une façon spécifique et propre de désigner ainsi une dimension qui est à mi-chemin entre l'indétermination du n'importe qui et la détermination complète de l'individu singulier et singularisé ? Pourrions-nous imaginer un langage dans lequel nos façons de nous rapporter à nous-mêmes et aux autres êtres humains ne comprendraient pas la locution « être quelqu'un » ? Est-ce qu'alors nous perdriions quelque chose d'essentiel ? Nous pourrions perdre une façon de nous rapporter à nous-mêmes et aux autres êtres humains suivant un mixte d'indétermination et de détermination, que nous sollicitons pourtant très fréquemment dans le cadre de nos diverses relations sociales.

Plus exactement encore, nous pourrions perdre une façon de nous rapporter à nous-mêmes et aux autres suivant le point de vue de la troisième personne. Car est-il vraiment fréquent et naturel de se rapporter à soi-même en première personne en se décrivant comme étant quelqu'un ? N'y a-t-il pas des conditions particulières pour que je dise « Je suis quelqu'un » ? Quand il nous arrive de dire à notre propre sujet « Je suis quelqu'un », n'est-ce pas pour nous affirmer aux yeux des autres, en intégrant dans notre description leur point de vue et les diverses relations sociales qui nous lient ? Quand je dis à un ami ou à une connaissance « Tu es quelqu'un », la dimension relationnelle de la locution « être quelqu'un » apparaît sans détour : ma phrase peut, par exemple, exprimer un soutien ou une admiration ou une ironie ;

¹ Paul Verlaine, *Invectives*, XXVI (« Un éditeur »), Paris, Léon Vanier, 1896, p. 60.

² Honoré de Balzac, *Un début dans la vie* (1842), dans *La Comédie humaine*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1976, t. 1, p. 745.

³ Raymond Queneau, *Pierrot mon ami* (1942), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 208.

elle prend en tout cas son sens dans le cadre des relations sociales. Il peut sans doute se faire que la description soit menée en première personne – par exemple par un individu particulièrement infatué ou imbus de lui-même (avec parfois une accentuation de la formulation : « Moi, je suis quelqu'un ») – ; mais elle aussi ne prend tout son sens que dans la perspective d'une description en troisième personne. S'il m'arrive de dire « Je suis quelqu'un », c'est si et dans la mesure où je peux, par rapport à moi, jouer le rôle d'un autre qui considère, juge et évalue mes actions ou ma position. Ceci suppose que je me trouve dans un monde où il y a des autres vis-à-vis desquels je me situe ou j'ai à me situer.

Cette perspective en fonction de la troisième personne est-elle un « mal », comme l'ont parfois suggéré certains candidats, supposant par conséquent implicitement de façon un peu curieuse que seule la première personne mériterait d'être considérée comme un « bien » ? Et est-il vrai que parler de quelqu'un à la troisième personne, ce soit nécessairement le dépersonnaliser ? Observons que la situation propre à la troisième personne grammaticale n'est en rien nécessairement celle d'un être « chosifié » ou « impersonnifié ». Par exemple, ce peut fort bien être celle d'une personne dont nous voulons marquer qu'elle ne participe pas présentement à un dialogue avec nous. Pour la même raison, le fait pour un locuteur de se présenter à la troisième personne n'est pas non plus nécessairement une fuite dans la « chosification » et l'« impersonnel ». La troisième personne utilisée en lieu et place de la première peut par exemple simplement marquer un retrait du locuteur hors de la relation d'interlocution, retrait qui peut viser à se protéger des tensions inhérentes à une confrontation.

Peu de candidats se sont demandé si l'emploi du pluriel introduit, ou non, une asymétrie par rapport à l'emploi du singulier. Lorsque nous disons « Nous sommes quelques-uns à être de cet avis », nous voulons uniquement indiquer un nombre faible mais indéterminé de personnes au sein d'un ensemble (« Nous sommes un certain nombre à être de cet avis »). Mais pouvons-nous dire « Nous sommes quelqu'un » ? En toute hypothèse, à supposer qu'une telle tournure soit correcte, que chercherait-elle à exprimer sinon la position d'un groupe par rapport à d'autres groupes dans le contexte des rapports sociaux, économiques et politiques ?

Beaucoup de candidats ont en outre observé qu'être quelqu'un ce n'est pas être quelque chose, c'est-à-dire pas une chose comme une autre, voire pas une chose du tout. Nous pouvons l'accorder volontiers. Mais la question ne reste-t-elle pas entière ? En effet, suffit-il de ne pas être une chose pour être quelqu'un ? Le fait d'être quelqu'un n'implique-t-il pas *aussi* ou *quand même* une certaine consistance, associée, aux yeux des autres et à mes yeux, à ce que je suis et à ce que je fais ? En d'autres termes, pouvons-nous vraiment séparer le fait d'être quelqu'un de cette couleur des choses dans laquelle nous vivons et qui fait que, lorsque nous parlons d'un tel ou d'un tel, avec lui une partie du monde remonte et s'impose au regard de nos rapports sociaux ?

Prendre en considération ensemble les deux dimensions d'indétermination et de détermination, d'indifférenciation et de différenciation que comporte la locution « être quelqu'un », peut également permettre de mieux poser et de mieux comprendre certaines questions, par exemple celle qui consiste à demander quand je puis être dit au plus et au mieux quelqu'un. Est-ce vraiment toujours lorsque je tente d'imposer aux autres le plus singulier de ma singularité ? Outre le fait qu'il faut alors considérer les formes d'égotisme et de narcissisme auxquelles je peux alors être exposé (ce qui suppose de se doter d'un concept précis de l'égotisme et du narcissisme), il convient également de remarquer le caractère très banal et très répandu de tels comportements : il peut arriver que vouloir le plus singulier conduise au plus uniforme ; l'idéal de sincérité et d'authenticité, décrit par exemple par un auteur comme Lionel Trilling⁴, peut assurément devenir ambigu lorsque le non-conformisme se voit promu socialement. C'est bien là l'une des significations possibles de ce mixte d'indétermination et de détermination que formule la locution « être quelqu'un ».

Mais, surtout, la question ne se pose-t-elle pas aussi de comprendre comment il peut se faire que ce soit en visant des formes d'universalité ou de décentrement ou d'impersonnalisation ou d'indifférenciation que je puis parfois être quelqu'un ? Un candidat a su développer dans cette perspective des analyses originales s'inspirant des descriptions que donne Georges Bataille de toutes ces expériences

⁴ Lionel Trilling, *Sincérité et authenticité* (1972), trad. fr. Myriam Jézéquel, Paris, Grasset, 1994.

de l'« immensité » dans lesquelles il ne s'agit pas seulement d'en arriver au point où nous ne disons plus « Je », mais au point où cela n'a plus d'importance de dire « Je » ou de ne pas dire « Je ». Un autre candidat a cherché quant à lui à montrer que la recherche de la singularité peut requérir un effacement de soi dans une œuvre, ce qui permet d'ouvrir à un universel proprement incarné – l'établissement d'une telle idée étant réalisé à partir de l'analyse de quelques exemples précis : celui de Cézanne, qualifiant David de « mauvais peintre » parce qu'« il pensait à ce qu'on dirait du peintre et non à ce qu'on penserait de Marat », critiquant ainsi la place qu'il s'arrogeait au détriment de son motif⁵ ; celui de Michaux, visant à « vouloir perdre davantage son Je »⁶ ; celui de Pasolini, développant l'idée d'une « subjectivité indirecte libre »⁷. Un autre candidat encore a cherché à penser l'impersonnel et l'ordinaire à distance de la constitution d'un moi, tout en creusant et maintenant l'ambivalence : s'il peut toujours y avoir un risque très réel de ravalement à une forme d'insignifiance (songeons aux phénomènes d'« invisibilité sociale » : le personnage du roman de Ralph Waldo Ellison *Invisible Man* de 1952 est invisible parce qu'il est noir dans l'Amérique des années 1950 ; invisible comme pourrait l'être par exemple le portier d'un hôtel, qui observe le passage des hôtes sans que ceux-ci le remarquent ou puissent le décrire), il peut aussi y avoir une chance d'élever le soi à « l'humanité entière », ce qui suppose toutefois de garantir cette possibilité de la menace d'abstraction et de réification – le candidat s'appuyant ici sur les idées de l'écrivain britannique George Orwell et sur les travaux du sociologue français Robert Castel pour penser la condition préalable de « décence ordinaire » (*common decency*) des rapports sociaux, économiques et politiques.

Nombreux sont en outre les candidats à s'être demandé si être quelqu'un devait être considéré comme un état, un donné, ou bien comme un devenir, voire une injonction (« Sois quelqu'un », « Deviens quelqu'un ») : « *Ne vous donnez pas pour but d'être quelque chose, mais d'être quelqu'un* »⁸. Cette interrogation est légitime. Mais était-il approprié de se contenter de poser une sorte d'alternative sous la forme d'un « ou bien... ou bien... » quelque peu excessif ou à tout le moins artificiel ?

Supposons qu'être quelqu'un ne soit pas un état mais implique que nous le devenions ou que nous cherchions à le devenir, que dirions-nous d'un individu qui échouerait dans une telle entreprise ? N'étant pas parvenu à devenir quelqu'un, serait-il alors une sorte de rien ? Certes, pour un homme, « être » et « être quelqu'un » ne sont sans doute pas strictement identiques : suffit-il en effet d'être un homme pour être quelqu'un ? Pour un homme, être quelqu'un, n'est-ce pas « plus » que simplement être ? Mais la question se pose de savoir si un homme peut vraiment n'être pas quelqu'un : un homme peut-il être sans être quelqu'un ? Nous pouvons même aller plus loin : y a-t-il un sens quelconque à croire que le fait d'être quelqu'un pourrait admettre des degrés ? Les leçons d'un auteur comme Robert Antelme dans son ouvrage de 1947 *L'Espèce humaine* peuvent en tout cas inviter à en douter, comme l'ont indiqué à bon droit certains candidats.

Et que peut bien signifier « devenir quelqu'un » ? Quand nous disons d'un individu qu'il est devenu quelqu'un, que voulons-nous dire au juste ? Uniquement qu'il est devenu quelqu'un ? Ne voulons-nous pas dire plutôt qu'il est devenu quelque chose d'autre et de plus : une certaine personnalité, du point de vue du caractère psychologique ; un certain personnage, du point de vue des critères de la considération sociale ; une personne, du point de vue des comportements éthiques ou des attitudes morales ?

Que suggèrent ces questions ? Qu'il n'est pas dépourvu de sens d'estimer qu'un individu peut à la fois être quelqu'un et avoir à le devenir, mais suivant des sens différents. Un individu est quelqu'un car il est un être humain et pas autre chose qu'un être humain du fait de son appartenance à l'espèce humaine : il n'est pas, ou du moins jamais uniquement et exclusivement, quelque chose (il serait du reste plutôt inhabituel de considérer un bloc de marbre, un philodendron, une paramécie, une paire de ciseaux ou le concept de négation comme désignant quelqu'un). En ce sens, il n'est requis aucune compétence

⁵ Joachim Gasquet, *Cézanne* (1921, 1926), Paris, Cynara, 1988, p. 165.

⁶ Henri Michaux, « L'éther. Introduction », dans *La nuit remue* (1935), dans *Œuvres complètes*, Raymond Bellour et Ysé Tran (éd.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, t. 1, p. 449.

⁷ Pier Paolo Pasolini, « Le cinéma de poésie » (1965), dans *L'Expérience hérétique* (1972), trad. fr. Anna Rocchi Pulberg, Paris, Payot, 1976, p. 15-35, ici p. 25-26.

⁸ Victor Hugo, *Post-scriptum de ma vie* (1901, première publication posthume), *L'Esprit, Tas de pierres*, II, dans *Œuvres complètes de Victor Hugo – Philosophie*, Paul Meurice et Gustave Simon (éd.), Paris, Albin Michel, 1937, t. 2, p. 493.

particulière pour être quelqu'un. En même temps, un individu peut devenir quelqu'un qu'il n'est pas d'emblée ou pleinement ou invariablement au long du temps – comme personnalité, personnage ou personne. En ce sens, devenir quelqu'un peut impliquer des efforts, par exemple du point de vue des stratégies sociales de distinction et de reconnaissance. Considérer ensemble ces deux dimensions ne paraît en tout cas introduire aucune contradiction véritable ou aporie réelle – ou alors, si c'est le cas, c'est à des conditions et dans des circonstances qu'il convient de soigneusement expliciter et thématiser d'un point de vue logique, ontologique et/ou pratique.

Un embarras a été fréquemment ressenti par le jury à la lecture de nombreuses copies : pour de nombreux candidats, être quelqu'un suppose d'emblée et avec évidence d'être un *hupokheimenon* aristotélicien, un *cogito* cartésien, une fonction transcendantale kantienne d'aperception ou encore un pour-soi sartrien. Qu'être quelqu'un puisse supposer de telles caractérisations, qu'il faille en outre interroger les rapports éventuels entre le fait d'être quelqu'un et le fait d'être une substance, un « je pense », un « sujet transcendantal des pensées = X » ou un pour-soi, nul ne songera à le contester. Ce qui est problématique en revanche, c'est de considérer que tous ces concepts philosophiques pourraient aller de soi – comme s'ils étaient des évidences lisses – et n'auraient pas à être introduits dans la réflexion avec méthode et déduction, pour des raisons et des motivations qui tiennent aux choses elles-mêmes et qu'il convient d'explicitier avec précision à partir d'un souci descriptif plutôt que d'emblée normatif. L'erreur à éviter ici est celle qui consiste à « plaquer » sur le sujet proposé des analyses toutes faites concernant la notion de « sujet ».

C'est peut-être d'ailleurs là le reproche principal que le jury peut adresser à de nombreux candidats, qui ont eu bien souvent une nette tendance à transformer le sujet « Être quelqu'un » en le sujet « Qu'est-ce qu'un sujet ? ». Une tendance qui s'est fréquemment traduite par l'élaboration d'un parcours quelque peu stéréotypé, allant d'une analyse de la substance chez Aristote et/ou chez Descartes à un exposé des critiques qui ont pu être formulées à l'encontre des perspectives aristotéliciennes et/ou cartésiennes par des penseurs comme Montaigne, Locke, Hume, Nietzsche ou Heidegger, pour finir avec la proposition d'un existentialisme du type de celui défendu par Sartre et la restitution des principes du souci de soi selon Foucault ou de l'identité narrative selon Ricœur. Toutes ces références sont à l'évidence pleinement justifiées. Mais elles ne peuvent devenir réellement pertinentes que si des efforts sont d'abord faits pour s'appropriier les enjeux spécifiques du sujet proposé et pour formuler des arguments au-delà des thèses, même correctement restituées, de tel ou tel penseur.

Cette tendance à transformer le sujet proposé en : « Qu'est-ce qu'un sujet ? » s'est également souvent traduite par l'emploi d'un vocabulaire répétitif, faisant trop peu de cas de toutes les subtilités de la langue pour parler du soi, du moi, de la personnalité, du personnage, de la personne, du tempérament, du caractère, de la singularité, des capacités ou encore des « capabilités ». Or, précisément, au nombre de ces subtilités, il y a la possibilité de désigner un individu comme étant quelqu'un. Quelles peuvent être les spécificités de cette désignation ? Est-il vrai, par exemple, qu'être quelqu'un ce soit être soi dans sa singularité ? N'est-ce pas là méconnaître la dimension d'indétermination, voire d'anonymat, qu'exprime aussi la locution « être quelqu'un » ? Est-il vrai de dire qu'être quelqu'un en tant que personnalité, d'un point de vue psychologique, et qu'être quelqu'un en tant que personne, d'un point de vue moral, forment une alternative tranchée ? Ne pouvons-nous pas être à la fois des personnalités et des personnes ? Certains candidats sont allés jusqu'à avancer qu'être « vraiment » quelqu'un consiste à « être quelqu'un de bien », estimant par conséquent deux choses : premièrement, que le pronom « quelqu'un » n'a de sens que complété par un qualificatif et, deuxièmement, que ce qualificatif ne peut être que positif d'un point de vue éthique ou moral. Ces deux décisions ne sont-elles pas arbitraires ? La langue française ordinaire autorise à dire de façon parfaitement correcte que Néron, par exemple, a bien été quelqu'un. Dirions-nous cependant que Néron a été « quelqu'un de bien » ? Il est permis d'en douter. En d'autres termes, il certainement louable, d'un point de vue moral, de chercher à vouloir être « quelqu'un de bien » plutôt que quelqu'un comme Néron, mais dénier à Néron le fait qu'il a été quelqu'un semble quelque peu hasardeux. S'il n'a pas été quelqu'un, qu'a-t-il été ? « Rien » ? « Quelque chose » ?

Il est sans doute plus approprié de demander pourquoi, et dans quelles circonstances, nous aurions besoin de nommer et de caractériser un sujet par la locution « être quelqu'un ». Pour quelles raisons avons-nous besoin de désigner un sujet comme étant quelqu'un, et pas uniquement comme étant un sujet ? Dans cette perspective, de très bons travaux sont parvenus à rendre compte de la spécificité de ce que signifie « être quelqu'un » en procédant par des approfondissements successifs.

Ce que nous savons de quelqu'un, c'est d'abord, de façon minimale et déflationniste, qu'il forme une certaine unité, au sens où être quelqu'un, c'est être un membre parmi d'autres membres d'une même classe : « Ma grand-mère [...] eût loué plus volontiers une propriété où il y aurait eu un pigeonier gothique ou quelqu'une de ces vieilles choses qui exercent sur l'esprit une heureuse influence en lui donnant la nostalgie d'impossibles voyages dans le temps »⁹. S'agit-il toutefois uniquement d'une unité numérique ? Ne convient-il pas en outre d'articuler unité et unicité, ainsi qu'unité et identité dans le temps ? Mais il faut également que cette unité, cette unicité et cette identité dans le temps soient bien celles de quelqu'un et non pas d'une chose. Car il est manifeste qu'être quelqu'un ne s'épuise pas dans le fait d'être une certaine unité, une certaine unicité ou une certaine identité dans le temps. À ce sujet, beaucoup de candidats ont fait observer que nous ne disons pas d'un streptocoque ou d'un hérisson qu'il est quelqu'un. Observons toutefois également que nous ne disons pas non plus des animaux qu'ils sont de pures choses. Il arrive même parfois que certains penseurs ou certains savants estiment que le problème de savoir s'il est légitime de leur accorder le fait d'être quelqu'un se pose au moins pour certains animaux – relisons, par exemple, et sans volonté d'exhaustivité, Aristote¹⁰ ou Montaigne¹¹ ou Peter Singer¹² ou la *Déclaration de Cambridge sur la conscience*¹³ ou Jacques Derrida¹⁴. Il est assurément délicat de prendre position dans ces débats, et aucune de ces pensées ne suppose d'être admise ou crue sur parole. Mais interroger l'impossibilité de dire ou, au contraire, l'impossibilité de ne pas dire que tel animal est quelqu'un peut justement orienter la réflexion sur certains critères décisifs, à condition toutefois de poser soigneusement les problèmes engagés de façon méthodique et informée. En toute hypothèse, le fait d'être quelqu'un se définit en tout cas peut-être moins par l'unité ou l'unicité ou l'identité que par des capacités à mettre en forme le monde, donnant ordre et consistance aux choses.

D'où l'idée d'introduire dans l'analyse certaines capacités spécifiques : la pensée en première personne, la conscience de soi, les capacités mémorielles, la responsabilité pratique. Mais, à nouveau, il est manifeste que cette démarche ne peut pas être entièrement satisfaisante. Suffit-il d'être soi-même pour être quelqu'un ? N'y a-t-il pas bien autre chose que l'être soi-même dans le fait d'être quelqu'un ? Pourquoi ? Il est sans doute peu contestable qu'il existe une connexion étroite entre la capacité d'employer le marqueur linguistique de la première personne et le fait d'être une personne. Si un tigre du Bengale se mettait à nous parler en première personne, nous aurions probablement du mal, l'effet de surprise passé, à ne pas être portés à nous comporter vis-à-vis de lui comme à l'égard d'une personne. Mais le sujet proposé n'était pas « Qu'est-ce qu'un 'Je' ? » ou « Qu'est-ce qu'une personne ? ». Or, est-il exact de penser qu'être quelqu'un pourrait de façon plausible s'identifier entièrement et exclusivement à la capacité de dire « Je », à la conscience intime de soi ou à la mise en œuvre de compétences mémorielles ? Cela reviendrait à rabattre le fait d'être quelqu'un sur le fait d'être une personne. Or, être quelqu'un peut signifier aussi, et en même temps, être une personnalité ou être un personnage. Et il n'y a pas lieu de sélectionner parmi ces sens celui qui nous arrangerait ou qui aurait nos faveurs. Ce serait arbitraire. En outre, si l'emploi de la première personne peut servir de critère du fait d'être une personne,

⁹ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann* (1913), Première partie : *Combray*, I, dans *À la recherche du temps perdu*, Jean-Yves Tadié (éd.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, t. 1, p. 41.

¹⁰ Aristote, *Les Parties des animaux*, I, 5, 645 a 15-36, trad. fr. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 18-19.

¹¹ Michel Eyquem de Montaigne, *Les Essais* (1580¹, 1588, 1595), I, 12 (« Apologie de Raymond Sebon »), Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier (éd.), Paris, PUF, coll. « Quadrige » en 1 vol., 2004, p. 452-488.

¹² Peter Singer, *La Libération animale* (1975), trad. fr. Louise Rousselle, Paris, Payot, 2012.

¹³ Proclamée le 7 juillet 2012 au *Churchill College* de l'Université de Cambridge lors de la *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals* par Philip Low, David Edelman et Christof Koch, cette Déclaration mentionne en particulier le fait que l'« on a pu observer, de manière particulièrement spectaculaire, des preuves de niveaux de conscience quasi humains chez les perroquets gris du Gabon ».

¹⁴ Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

il n'en va pas de même pour ce qui concerne le fait d'être quelqu'un. Pourquoi ? Parce que le fait d'être quelqu'un, aussi bien dans le sens d'être un être indéterminé parmi les autres hommes que dans le sens d'être un être particulièrement remarquable, n'a de signification que dans le contexte, non pas uniquement de la solidarité éventuelle entre la subjectivité et l'intersubjectivité, mais des rapports sociaux – au sens où Vincent Descombes, par exemple, estime nécessaire de distinguer les relations intersubjectives et les relations sociales¹⁵, la réfutation du « solipsisme » et l'intersubjectivité ne suffisant pas à constituer la socialité et l'esprit social : ce n'est pas parce que je ne suis pas une conscience solitaire et que j'interagis avec quelqu'un d'autre que cette interaction est sociale et que nous formons une société. Ce serait supposer que nous devons *ajouter* quelque chose à la relation intersubjective, estimée logiquement première, pour la qualifier comme relation sociale. Comme s'il y avait en premier lieu le face-à-face monadique et solitaire et que la socialité ne pouvait être conçue que comme une sorte de supplément par rapport à cette première strate ontologique.

Or, précisément, l'usage de la locution « être quelqu'un » permet de problématiser et de corriger une telle perspective. Si une question de quelque chose comme une subjectivité peut se poser, n'est-ce pas au sein de notre être social, comme une dimension de notre socialité ? Et n'est-ce pas là précisément ce qu'indique le fait d'être quelqu'un ? Est-il en effet crédible de croire que je pourrais être quelqu'un en dehors de mes diverses relations sociales aux autres ? Des relations sociales aux autres que les meilleurs travaux ont su ne pas enfermer artificiellement dans deux positions extrêmes quelque peu caricaturales : ou le conformisme aliénant interdisant d'être quelqu'un ou le salut absolu avec la rencontre du visage levinassien. Comme s'il n'y avait pas, entre ces deux extrêmes, toute une gamme de nuances à considérer. Un candidat suggère ainsi que la réflexion sur le fait d'être quelqu'un permet notamment de mettre en cause la solidité des métaphores à travers lesquelles il nous arrive trop facilement de désigner la vie sociale. Les métaphores de la « scène sociale », du « théâtre de la société » ou des « rôles sociaux » peuvent en effet avoir quelque chose d'égarant. Pourquoi ? Que la société soit faite de « rôles » en un certain sens, c'est-à-dire de fonctions, c'est tout à fait certain. Mais à part dans certaines situations qui mettent en jeu une dimension de « complaisance au rôle », cela n'a pas tellement de sens de dire que nous « jouons » ces rôles. Ce ne sont pas des rôles de théâtre, mais l'occupation effective de positions réelles dans l'espace social, avec ses dispositifs de tous ordres, y compris représentatifs. L'espace de la société n'est pas quelque chose dans quoi nous rentrons de l'extérieur comme sur une scène de théâtre : il est ce dans quoi nous agissons en tant que nous sommes des personnalités, des personnages et des personnes, le fait d'être quelqu'un engageant, précisément, ces diverses dimensions.

Pareillement, les meilleurs travaux ont su se référer au thème de la reconnaissance en ne le transformant pas en une sorte de solution incantatoire, par exemple en analysant, dans le sillage des idées développées par Axel Honneth, les différences à introduire entre la reconnaissance dans l'amour de la personnalité singulière, la reconnaissance par le respect de la personne détentrice de droits et la reconnaissance par l'estime sociale de l'individu manifestant ses compétences. Des distinctions en fonction des époques et des sociétés – des codes de l'honneur des sociétés traditionnelles aux formes de visibilité des sociétés occidentales contemporaines – sont sans doute également à prendre en compte. En prenant en considération ces diverses dimensions, il devient alors possible d'avancer qu'être quelqu'un consiste à multiplier les échanges avec le monde, de sorte qu'être quelqu'un, cela peut vouloir dire être agissant sans avoir à se plier à l'impératif d'être un moi. Questionnant la solidité des thèses de Michel Foucault relatives au « souci de soi », un candidat cherche à montrer dans cette perspective que, chez Marc Aurèle, les deux « soi » ne se distinguent pas : avoir le souci de soi, c'est en effet prendre soin d'un soi qui n'échappe pas au regard social, de sorte que se connaître soi-même ne signifie pas rentrer en soi-même, mais être au monde, et d'une façon qui soit la plus efficace possible, c'est-à-dire la plus exemplaire. « Tenir son cap », « rester droit », écrit le candidat, montrant qu'être quelqu'un ne peut se comprendre en dehors de l'exigence d'une certaine exemplarité, suivant une orientation dont l'un des mérites, à nouveau, est de ne pas disjoindre le fait qu'être quelqu'un désigne un individu à la fois commun et remarquable.

¹⁵ Vincent Descombes, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, p. 229-230.

En toute hypothèse, une chose doit être très claire : ont été fortement valorisés par le jury tous les travaux ayant su manifester une aptitude à problématiser adéquatement le sujet précis proposé, une capacité à produire des distinctions conceptuelles pertinentes et utiles pour l'éclairer, une volonté de construire clairement et distinctement un développement problématisé, ordonné, déductif, argumenté. Il s'ensuit par conséquent, et par contraste, que les copies ne prenant pas en compte la littéralité du sujet proposé, ne proposant qu'une réflexion embryonnaire et/ou ne mobilisant que de vagues souvenirs de lectures philosophiques mal restituées, ont été sanctionnées par des notes basses, voire très basses dans quelques cas. Les observations qui précèdent doivent en tout cas se lire dans le sens d'une invitation et d'un encouragement à cultiver le goût pour le questionnement philosophique : préparer l'exercice de dissertation du concours de l'agrégation interne de philosophie n'est certainement pas une chose facile ; cela demande d'aiguiser adéquatement notre sens des difficultés et des problèmes, car la tâche de l'élucidation est requise partout où naît un certain type de perplexité eu égard à la portée réelle ou non de ce que nous pensons.

ORAL

Première épreuve d'admission : Leçon Rapport établi par Hugues-Olivier Ney.

Intitulé de l'épreuve : Leçon de philosophie sur un sujet relatif au programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales (durée de la préparation : cinq heures ; durée de l'épreuve : quarante minutes ; coefficient 3).

Données de la session 2016 :

Concours interne :

Nombre de présents : 51

Moyenne des présents : 09,12

Moyenne des admis : 10, 93

Note maximale/minimale des présents : 05/19

CAER :

Nombre de présents : 14

Moyenne des présents : 07,07

Moyenne des admis : 08, 25

Note maximale/minimale des présents : 05/10,5

Des candidats ont su se saisir de belles occasions que leur offraient les sujets cette année, avec autant de sûreté dans le maniement conceptuel que de richesse et de finesse dans l'investigation du réel. Ils ont dépassé ce que l'exercice de la leçon peut présenter d'artificialité, dans sa relative différence avec la pratique du métier de professeur, pour en faire chose de l'art, sans doute, chose d'art tout court, aussi, voire, en ce sens essentiel et rare perçu dès l'origine par Platon, chose de *nature*.

Les leçons qui, par contraste, se sont révélées plus décevantes, et parfois matériellement beaucoup trop courtes, même sur des sujets classiques (17 minutes sur « Plaisir et bonheur »), conduisent à souligner trois lignes de partage particulièrement nettes cette session et qui contribuent à dégager, contre certains défauts récurrents, l'allure d'une pensée à l'œuvre. La difficulté propre de la leçon est sans doute moins son absence de programme, ouverte au champ entier de la philosophie, dont les candidats sont déjà des professionnels, que la singularisation des sujets, et à travers eux des réalités et des problèmes, qui défie en tant que telle, plutôt qu'elle ne convoque, la fausse technicité du thématisme, du verbalisme ou de la doxographie. A travers les distinctions, le goût de la langue (et celui de la dialectique), à travers les exemples, le goût de la réalité (et celui de la culture), à travers les références, le goût des textes (et celui des pensées) déterminent en ce sens trois ensembles de remarques, sur les traces d'indications platoniciennes.

1) **Entendre le sujet** : le travail des différences et des polarisations

« Voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions (*diareseôn*) et des rassemblements (*sunagôgôn*) qui me permettent de parler et de penser » : première leçon de Socrate, dans le *Phèdre*¹⁶.

Ce dont Platon fait le propre du travail philosophique comme « dialectique » détermine tout à la fois le principe d'approche des sujets comme problèmes et la loi de constitution de leur développement, entre

¹⁶ Platon, *Phèdre*, 266 b, traduction L. Brisson, Paris, Flammarion (« GF »), 1989.

analyses attendues et perspectives renouvelées ; et pourtant c'est aussi ce qu'on peut identifier comme défaut le plus récurrent, sous les noms divers de faiblesse ou de platitude de problématisation, de manque d'attention aux termes propres de l'énoncé ou de réduction de la pluralité des significations et des contextes possibles. Aussi ce travail dialectique, trop rare, peut-il se signaler par les traits solidaires de l'attention aux fines différences et de la constitution de tensions.

Aussi bien du point de vue de l'approche du sujet dans sa singularité, qui interdit de le diluer dans un exposé thématique convenu, que du point de vue de la structuration de son traitement, la détermination conceptuelle suppose toujours de privilégier la différence et la distinction plutôt que de céder subrepticement à l'équivalence et à la confusion des termes en jeu, qui sont aussi les choses. Traiter le sujet « Vivre, est-ce lutter contre la mort ? » ne consiste pas à le ramener au terrain connu de la crainte de la mort, mais à envisager le sens et les formes de la lutte même (parmi lesquelles par exemple, et d'abord au niveau de la stricte biologie, la fameuse résistance de Bichat). De même, l'examen des rapports entre « Société et conflit » ne peut se contenter d'une réduction univoque du conflit à la guerre ou à l'insociabilité, mais suppose au contraire d'en pluraliser les modalités (ni toutes négatives, ni toutes illégales ou étrangères à la question de la justice).

Pourquoi, dans la vie et dans l'idée, « La valeur du plaisir » devrait-elle se réduire à la (dis-)qualification morale — à supposer même qu'elle le puisse sans autre difficulté ? Le corps, ses exigences et ses signes propres n'engagent-ils aucun enjeu vital, voire esthétique ? (On gagnerait à lire la *Critique de la faculté de juger* dans son ensemble et à prendre, à la suite d'un Lebrun¹⁷, toute la mesure de l'hommage à Epicure du § 54 qui clôt l'Analytique de sa première partie — alors même que la leçon a pu se signaler par une lecture précise de la *Lettre à Ménécée* —).

Le concept de culture fait particulièrement les frais d'une incertitude et d'une approximation de sens, là où le travail philosophique a précisément pour tâche de régler le jeu de l'équivocité, que ce soit dans la leçon sur « La grandeur d'une culture » qui, pour savoir le principe de l'analyse de Lévi-Strauss, s'en tient à la vertueuse mais formelle équivalence de tous les systèmes de règles, sans envisager les différentes dimensions concrètes de valeur culturelle possible (morale, politique, économique, technique, esthétique et, d'un mot qui n'est pas prononcé, spirituelle) qui seraient susceptibles de les mesurer de l'intérieur à l'universel, fût-il alternatif ou distributif ; ou dans la leçon ayant eu pour sujet « Revenir à la nature », qui a bien l'idée intéressante de faire de la nature une idée négative à l'issue d'une distinction annoncée de trois sens de la culture, mais qui ne dégage ni les traits distinctifs de cette idée à chacune des étapes ni le partage clair et significatif des sens en question, aléatoirement mêlés puis séparés, entre une *paideia* réduite à la maîtrise des apparences, l'assimilation d'un seul trait des « lois » et des « mœurs » à la seule évocation du pacte hobbesien et le rassemblement sous le motif général d'« opposition à la nature » d'indications rapides sur l'objet technique, le milieu urbain et les comportements d'apprentissage. S'il y a bien ici le sentiment d'une pluralité, celle-ci est trop insuffisamment instruite et conduite pour parvenir à un traitement concluant du sujet.

C'est toujours cette ferme attention à la différence des sens qui conditionne l'engagement du sujet, contre une fermeture trop hâtive ou, aussi bien, un trop long différé. Ainsi, dans le dernier cas, la leçon ayant eu pour sujet « Qu'est-ce qu'une erreur ? » réserve la question d'essence à sa seule dernière partie et à l'évocation de la solution cartésienne des *Méditations métaphysiques* elle-même ininterrogée, après avoir procédé dans les deux premières parties à une évaluation contrastée du rôle de l'erreur notamment dans la constitution de la science et comme travail du négatif, perspective non dépourvue d'intérêt en soi mais négligeant les nécessaires distinctions préalables de l'erreur et de l'illusion, de l'ignorance, de l'hypothèse ou de la fiction. Et, dans le premier cas, une leçon sur « L'individualisme » réduit d'emblée celui-ci à la solitude de l'individu séparé du « groupe » sans envisager sa différence avec l'égoïsme ni la pluralité de ses formes et de ses enjeux, politiques ou, en sociologie, méthodologique.

On n'en finirait pas d'en appeler au jeu de la différence, qu'il s'agisse d'envisager des formes de travail (activité, emploi, salariat, métiers intellectuels) pour « La fin du travail » (sans compter l'étonnante négligence du double sens de la « fin » en français), de faire varier les connexions ou les disjonctions de

¹⁷ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, chap. XIV, Paris, Armand Colin, 1970.

« L'esprit tranquille » (cette tranquillité est-elle la même que celle de l'âme ou que celle de la conscience ? a-t-elle à voir avec d'autres tranquillités, matérielle ou publique par exemple ? La tranquillité même est-elle le calme, le repos, l'aise, la paix ?), de ne pas rabattre immédiatement « Le complexe » sur le composé, sans même envisager l'emploi du terme en mathématiques ou en psychologie, pour parallèlement supposer une pure et simple identification du simple avec les principes ou les lois, de prendre le temps préalable de confronter la question « Une existence se démontre-t-elle ? » à diverses modalités possibles d'existence (abstraite, physique, imaginaire ou fictionnelle par exemple), elles-mêmes très classiquement (et souvent stratégiquement) différenciées.

Les leçons qui, au contraire, consentent à ce jeu et qui s'y risquent suscitent toujours l'intérêt, parce que dans les liens du langage sont à la fois pris étoffe du réel et travail conceptuel, que ce soient la leçon sur « Le bon moment » qui n'associe celui-ci que pour une part (celle des circonstances subjectives) aux notions plus larges de bonheur, de satisfaction ou de succès, sans l'y faire verser par conséquent, le souci, dans la leçon sur « La civilité », de confronter celle-ci à la politesse, aux bonnes mœurs et à la courtoisie, le repérage, dans la leçon sur « L'argent » des dimensions discursives et symboliques, en plus de la dimension strictement économique, vers lesquelles il importe de diriger l'enquête sur la façon dont l'argent se constitue comme valeur, la sensibilité construite, dans la leçon ayant eu pour sujet « Peut-on ne pas interpréter ? », à la façon dont le monde n'est pas seulement à connaître mais à instituer et engage de ce dernier point de vue l'émergence d'un sens collectif du « on », plus destiné à l'effacement dans l'enjeu théorique, ou la solide résolution enfin, dans la leçon sur « La jouissance », de ne pas réduire celle-ci à une expérience seulement sexuelle et d'inquiéter son rapport à la satisfaction ou au plaisir mêmes.

Cette leçon sur « La jouissance » est encore exemplaire par la manière — là encore « dialectique » — dont elle gouverne le jeu des différences et la conduite de l'enquête par la mise en évidence de tensions et de polarités caractérisées comme autant d'« ambivalences », entre appropriation et dépossession, activité et passivité, intensité et sérénité, délimitation et illimitation, mais encore expression du réel et fuite du réel, vitalité et morbidité, voire recherche et refus de la jouissance même : tensions qui étendent et épaississent progressivement la description de leur objet et en inquiètent ouvertement le sens, jusqu'à en découvrir la véritable Ithaque dans une joie artiste d'exister qui dissipe tous les pièges du nihilisme. Saisir l'objet, c'est bien aussi et peut-être d'abord, se rendre attentif à son insaisissabilité, ici par excellence, et traverser les apparences sous lesquelles il se donne et se masque.

C'est une même sensibilité entêtée aux tensions, décidément singularisante, qui valorise la leçon sur « Le bon moment », capable à la fois de mesurer les deux côtés des dispositions subjectives et des conditions objectives du cours des choses et de récuser la distinction même d'un sujet et d'un objet préalables pour révéler dans le bon moment l'instauration d'un espace et d'un temps qui les institue ensemble ; et la leçon a su, dans ce cadre, multiplier les fines dialectisations temporelles de la continuité et de la rupture, de l'unité et de la différence, du suspens et de l'intégration de la durée.

Dans le même sens, la leçon tout aussi nourrie sur « Les échanges, facteurs de paix ? » a su s'emparer d'une solide alternative entre logique de transaction, à valeur acculturante, et maintien d'une logique de prédation, appelant au dépassement du droit (même si la dimension politique ainsi ouverte est restée trop elliptique).

A l'inverse, c'est l'unilatéralité, non exempte de déliaison, qui empêche la réflexion de *prendre*, par exemple en ne dégageant pas la tension entre matière et vie dans « La matière vivante » ou en écrasant le régime d'opposition évoqué par le sujet « Peut-on penser contre l'expérience ? » sous la thématization générale de la contribution de l'expérience à la constitution du savoir, sans même songer à l'effort classique de dépassement des apparences.

2) Donner corps au sujet : la matière « étrangère »

« Et je m'intéressais non seulement à ceux qui sont courageux à la guerre, mais aussi à ceux qui font preuve de courage à l'égard des périls de la mer, et bien entendu (*ge*) à tous ceux qui sont courageux face aux maladies, à la pauvreté, à la politique » : deuxième leçon de Socrate, dans le *Lachès*¹⁸. La diversité

¹⁸ Platon, *Lachès*, 191 d, traduction L.-A. Dorion, Flammarion (« GF »), 1997.

concrète n'est pas ici, comme ailleurs, ce qui volatilise l'effort de définition, mais ce qui au contraire guide et nourrit la recherche de l'essentiel, le long des lignes mêmes du réel.

Autant donc que l'attention aux différences, c'est le goût du réel, y compris dans sa complexité, qui motive le travail de la pensée, dans la continuité de la formule de Canguilhem selon laquelle « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne » et même « pour qui toute bonne matière doit être étrangère »¹⁹. Parce que penser, c'est penser du réel, la philosophie suppose comme matière à réflexion une culture, de tous ordres, scientifique, politique, juridique, sociologique, esthétique. On a su gré à la leçon ayant eu pour sujet « Les échanges, facteurs de paix ? » de recourir, pour mettre en évidence l'ambivalence des échanges, à des apports aussi divers que ceux de l'économie politique (Smith), de l'anthropologie (Lévi-Strauss, Malinowski, Mauss), du mythe (Hésiode) ou de l'histoire (Hérodote), comme à la leçon sur « La jouissance » d'avoir mobilisé une culture psychanalytique pointue pour, avec Lacan, situer la jouissance au-delà du principe de plaisir (et révéler par là en elle un fond à la fois structurel et obscur de la condition désirante) puis travailler la distinction sexuée entre « jouissance phallique » et « jouissance féminine » de manière à faire apparaître en chacune un rapport constitutif à l'échec (castration ou division).

Mais l'intérêt d'un tel travail s'est signalé en l'occurrence, à travers et au-delà de sa culture même, à l'attention proprement philosophique à son objet, qu'il pouvait alors généraliser, et généraliser à l'occasion d'exemples, réversiblement éclairés par et éclairants pour les lignes successives d'analyse. D'une manière d'autant plus convaincante qu'elle était elle-même le signe d'un authentique plaisir, se sont ainsi trouvés convoqués, liés et interprétés les femmes endormies de *La prisonnière* et d'*Eyes wild shut* comme images de l'interdiction de la jouissance, le rapport entre jouissance et nourriture souligné par Barthes dans sa préface à la *Physiologie du goût* de Brillat-Savarin²⁰ et une analyse détaillée de *Psychose* comme mise en scène proprement cinématographique, soulignée par la mise en abyme du tableau de *Suzanne au bain*, du jeu avec une pulsion scopique successivement frustrée et retournée contre son objet (qui peut mourir). On ne pouvait mieux illustrer à quel point la culture constitue le sens.

C'est de même par son souci des exemples que s'est signalée la leçon sur « Le bon moment », à la fois par la reprise paradigmatique de l'exemple de l'appel du 18 juin sous plusieurs angles successifs et par la mise à l'épreuve de l'expression au gré de situations différentes, éminemment concrètes, comme l'audition d'un concert, le cas de l'homme d'Etat providentiel, le moment de l'adieu ou celui des retrouvailles.

Reste que la concrétude et la ponctualité des exemples ont bien pour sens de donner matière à réflexion, ce qui suppose une explicitation sans simplification expéditive ; l'opposition entre Ptolémée et Copernic qu'évoque la leçon sur « Le complexe » a beau être bien connue, l'idée intéressante d'un partage croisé du simple et du « complexe » entre observation et théorie en reste au stade de l'affirmation formelle faute de détermination même rapide des objets auxquels les qualificatifs s'appliquent et de ce que ces qualificatifs en reçoivent eux-mêmes de signification.

3) **Philosopher dans le rapport à la philosophie** : la réinvention

« Enfin et surtout, celui que nous éveillons maintenant, et dont la taille nous réduit à l'impuissance, on va l'examiner soit de façon purement accessoire (*en parergôï*), et ce serait lui faire subir une indignité, soit avec toute l'attention requise, et il grandira jusqu'à éclipser la question de la science » : troisième leçon de Socrate, dans le *Théétète*²¹. S'il ne s'agit pas d'aborder les sujets de manière doxographique, il s'agit bien de témoigner d'une pratique de la philosophie, dont on s'étonne parfois du caractère sommaire ou lacunaire qui méconnaît le relief des problèmes et rend les références, même les plus attendues et les plus classiques, très extérieures et inopérantes.

Si la leçon ayant eu pour sujet « Y a-t-il un sens du beau ? », par exemple, distingue formellement trois sens du sens (comme sensation, comme signification et comme finalité) et mentionne la troisième

¹⁹ G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), Introduction, dans *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 7.

²⁰ R. Barthes, « Lecture de Brillat-Savarin », repris dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984.

²¹ Platon, *Théétète*, 184 a, traduction M. Narcy, Flammarion (« GF »), 1995².

Critique de Kant, c'est sans aborder la question du goût ni produire d'analyse spécifique du jugement esthétique dans sa double dimension paradoxale et orientée vers la « communication » (semblant ignorer les analyses pourtant décisives du *sensus communis*, § 40, et de la « dialectique du jugement esthétique », §§ 55-59). L'idée de faire référence à Bergson dans la dernière partie de la leçon ayant eu pour sujet « La matière vivante » est également heureuse, mais de maigre ressource, puisqu'elle se ramène à la caractérisation générale de la vie comme origine de l'organisation, en opposition à la matière inerte, au lieu d'y saisir l'occasion de penser la matérialisation même comme inversion de l'élan vital (sur la voie de cette « matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'élan vital » à la fin du texte sur « L'effort intellectuel » dans *L'énergie spirituelle*).

C'est ici l'occasion de rappeler que, pendant les cinq heures de leur préparation, les candidats ont accès aux livres de la bibliothèque du concours, qui couvrent largement le champ des auteurs du programme de Terminale et qui peuvent être complétés, le cas échéant, par l'emprunt, demandé au cours de la première heure, de quelques ouvrages à la bibliothèque de la Sorbonne. Le temps de la préparation n'est évidemment pas le moment de la constitution impromptue d'une culture, qui ne saurait alors être qu'approximative et irréfléchie ; mais le rapport aux œuvres ne se limite pas pour autant, dans son principe et dans ses effets, à la reconstitution d'une anthologie ou d'un manuel, dont trop de candidats donnent le sentiment quand ils se livrent lors de la leçon à la lecture d'un extrait rebattu, sans plus de contextualisation ni parfois de travail affûté d'interprétation.

Il semble qu'il faille rappeler d'abord qu'une référence, même littéralement exacte, ne gagne sa pertinence qu'en étant explicitée, et dans ses termes et son enjeu propres et dans son rapport au sujet ; de ce point de vue, la leçon ayant eu pour sujet « Entendre raison » qui mentionne la formule de Heidegger au § 58 d'*Etre et temps* selon laquelle « l'appel expose le *Dasein* à son pouvoir-être et cela comme appel issu de l'étrangeté » le fait en vain dès qu'elle ne songe pas plus à clarifier l'« appel » dont il est question et l'« étrangeté » dont il serait issu qu'à examiner si c'est bien de la raison qu'il s'agit quand Heidegger parle d'« entendre l'interpellation ».

Au-delà de la ponctualité d'une référence, la disponibilité d'une vive culture philosophique, dont les livres permettent de retrouver et de resituer la lettre, est gage de rebond et de renouvellement des perspectives, susceptibles d'unifier, de refonder ou de relancer les analyses, signes surtout d'un refus d'enfermer la réflexion dans la clôture d'un exposé convenu.

C'est ainsi que la bonne leçon sur « Le lieu de l'esprit » ne se contente pas de travailler de l'intérieur la question classique du dualisme, en en montrant la complication ou le renversement dans le détail des textes de Descartes et de Nietzsche, puisés à divers endroits de l'œuvre, mais fait droit dans un dernier moment à l'idée originale d'une production des lieux par le mouvement de l'esprit même, telle qu'elle peut se soutenir très solidement et très rationnellement au moyen d'une lecture attentive de Bachelard (notamment du recueil rarement cité de *L'engagement rationaliste*) qui y repère la manière dont « l'esprit scientifique » se manifeste à la fois par la production d'expériences, par la constitution du réel même comme « surrationalisme » et par la très évidente institution d'écoles.

Ailleurs, c'est une mobilisation avisée et en quelque sorte renversante de la référence kantienne qui permet à des leçons déjà honnêtement engagées d'ouvrir une perspective inédite, risquée mais inventive et parfois profondément suggestive : même si les indications en ce sens de la leçon ayant eu pour sujet « Déraisonner » sur le sublime chez Kant puis la ruse de la raison chez Hegel sont trop elliptiques et assez mal articulées, elles ont la vertu de pousser jusqu'à ses ultimes conséquences la ferme ligne directrice d'un examen qui, refusant les solutions trop faciles (et apparemment classiques) d'obstacles à la rationalité hors d'elle-même, s'attache à chercher en elle-même les conditions de son propre dérèglement et trouve alors dans les différentes dimensions de la pensée critique de Kant le moyen de fonder non seulement en fait mais en quelque sorte (et étonnamment) en droit — et sur la base de la différence du paralogisme transcendantal avec le paralogisme logique — cette tendance naturelle au dépassement de ses propres limites, qui n'est pas toujours illégitime mais au contraire moyen d'accès à une vérité supérieure sur sa propre puissance et sa plus haute destination ; de son côté, la leçon ayant eu pour sujet « Une existence se démontre-t-elle ? », malgré son défaut déjà signalé (qui la prive de toute son envergure possible, et d'abord de l'ancrage suffisant dans des objets), ne se réduit pas à un exposé sur la question de la preuve ontologique, dans les termes d'un débat à distance entre Descartes et Kant dont elle maîtrise

déjà très correctement les termes, mais replie pour ainsi dire Kant sur Kant pour extraire la « déduction transcendantale » comme mode alternatif de constitution de vérité de l'existence, ouvrant la voie à la dimension d'une « monstration » phénoménologique, tout à fait étrangère à la simple habileté d'un jeu de mots rhétorique (puisque aussi bien la démarche phénoménologique revendique une visée « démonstrative »).

À l'inverse, si la leçon ayant eu pour sujet « Sommes-nous faits pour la vérité ? » s'est signalée par une reconstitution précise et fidèlement dialectique du dossier de la question chez Nietzsche (en y identifiant notamment deux formes ou deux niveaux de la « vérité »), il est regrettable qu'elle ne soit parvenue à sortir de l'identification de la référence, il est vrai attendue (mais jamais en soi suffisante, comme si le problème cessait alors de se poser), que par l'indication, elle-même expéditive, cherchée chez Jankélévitch, d'un mensonge moral à opposer aux cruautés de la « volonté de puissance », au lieu de trouver plus radicalement à mettre en question la thèse critique de la vérité comme fiction et l'enjeu de son rapport à la réalité.

Ce caractère inlassable d'une pensée toujours à nouveaux frais renvoie au bout du compte au sens même de la pratique philosophique comme pratique des textes, pratique à la fois amoureuse de la lettre, dans sa plus grande continuité problématique, et créatrice de sens, dans des moments d'heureuse invention, comme les meilleures leçons en montrent la belle disposition. Ce ne sont pas les références qui gouvernent la pensée, mais elle qui les gouverne, en les soumettant avec entêtement à l'ordre de son problème jusqu'à y retrouver des développements négligés et en y trouvant l'inspiration d'inédites solutions qui renouvellent parfois autant l'approche du problème considéré que l'interprétation des textes. Ainsi de cette Cinquième *Rêverie du promeneur solitaire* de Rousseau dont deux leçons ont su faire un sommet, à l'issue de deux logiques différentes, parfaitement cadrées, l'une, la leçon sur « La jouissance », pour opposer à la frénésie de l'impératif de jouissance et à son revers de fatigue la perspective d'une véritable intensification de la vie comme joie sereine et lucide, par-delà la conscience du tragique, l'autre, la leçon sur « Le bon moment », pour étendre l'heureuse rencontre des dispositions du sujet et de la contingence de l'ordre du monde au-delà de l'état ou des circonstances particulières, dans une durabilité sans césure du présent.

La leçon sur « Le bonheur des autres », de son côté, a su trouver dans sa connaissance poussée de la philosophie pratique de Kant le moyen à tous égards téléologique de réintégrer avec délicatesse le bonheur des autres dans l'horizon du devoir, au sens de cette communauté de fins que la *Métaphysique des mœurs* précise sous les formes de la bienveillance et de la bienfaisance, à l'issue d'une première récusation serrée de la prétention d'un tel bonheur, dans sa différence avec le mien, à l'impératif (confronté alors, et systématiquement, à l'impossibilité, à l'indésirabilité, voire à l'immoralité même) mais qui défait pour finir la dimension initiale d'exclusivité et de séparation que présentait la différence pour y révéler une constitutive et sensible égalité — non sans défaire au passage une image convenue et partielle de la moralité kantienne.

Si, pour la leçon pas plus que pour le reste, il n'y a pas de règle du bonheur, de telles leçons en donnent l'exemple et même l'idée. Différences disponibles dans la langue, tensions repérables dans le réel, rebondissements puisés dans l'exercice même de la pensée sont ainsi, en leur absence trop répandue, autant de conseils en quelque sorte pratiques qu'on peut donner aux candidats, parce qu'ils sont, en leur présence, la marque d'une pensée inépuisablement à l'œuvre, vécue à la première personne, et témoignant de cette vie du discours (qui peut aussi se lire et s'écrire) que Platon oppose dans le *Phèdre* à la lettre morte des textes (qui peut aussi prendre forme orale).

AGREGATION INTERNE PHILOSOPHIE 2016 ORAL	(Les sujets retenus sont portés en caractères gras).
Avoir des principes	Les maladies de l'esprit
La bienveillance	Peut-on penser contre l'expérience ?
La politesse	Raisonner par l'absurde
La valeur du plaisir	La guerre civile
Avoir bonne conscience	La langue de la raison
Les échanges, facteurs de paix ?	Le langage animal
La valeur de l'échange	L'inconscient a-t-il une histoire ?
Qu'est-ce qui ne s'échange pas ?	Le lieu de l'esprit
L'argent	Justice et force
Qu'est-ce qui ne s'achète pas ?	La succession des théories scientifiques
Doit-on se justifier d'exister ?	Un État mondial ?
L'existence est-elle un jeu ?	Démontrer est-il le privilège du mathématicien ?
Vivre, est-ce lutter contre la mort?	Qu'est-ce qu'un langage technique ?
Interpréter, est-ce savoir ?	Obéissance et servitude
Peut-on ne pas interpréter ?	La résistance de la matière
Comprendre, est-ce interpréter ?	Le bonheur des autres
Interprétation et création	La souveraineté
Qui écrit l'histoire ?	La maladie
Qu'est-ce qu'un événement ?	Démontrer, argumenter, expérimenter
La causalité historique	La conversation
La fin des guerres.	Comment percevons-nous l'espace ?
Changer le monde.	Le laboratoire
Sommes-nous faits pour la vérité ?	L'indépendance
La vérité peut-elle être équivoque ?	Revenir à la nature
Qu'oppose-t-on à la vérité ?	La liberté individuelle
Être dans le temps.	L'indiscutable
L'éternité	L'action politique
Quel est l'objet du désir ?	L'autorité de l'État
La jouissance	Être citoyen
Le temps du désir	Expérience et interprétation
L'inquiétude.	La matière de l'œuvre
Que nous apprend la poésie ?	Libre arbitre et liberté
Y a-t-il un sens du beau ?	La paix
Esthétique et éthique	La fin du travail
La réalité sociale	Le sens du silence
La civilité	Les faits parlent-ils d'eux-mêmes ?
La grandeur d'une culture	La réalité est-elle une idée ?
Peut-on manquer de culture ?	La voix de la conscience
Dénaturer	Qu'est-ce qu'une guerre juste ?
Le virtuel	Entendre raison
Vérité et réalité	L'émancipation
Les limites du réel	Qui est mon prochain ?
La neutralité	Qu'est-ce qu'un geste technique ?
L'indifférence	Réfuter une théorie
Le matériel	Le sens de l'État
Le travail sur soi	Une existence se démontre-t-elle ?
Le complexe	Le droit à la citoyenneté
Déraisonner	Le corps et l'instrument
Perception et création artistique	L'hospitalité
L'esprit tranquille	Le savoir-faire
La pudeur	Peut-on renoncer à ses droits ?
L'équité	Peut-on être seul ?
La justice consiste-t-elle dans l'application de la loi ?	La vie de l'esprit
A-t-on le droit de se révolter ?	La matière vivante
La colère	Quelle est la fin de la science ?
L'art est-il le produit de l'inconscient ?	L'individualisme
La puissance du peuple	Expérimenter
La peur des mots	L'expérience de la liberté
La pauvreté	Qu'est-ce qu'une erreur ?
Les vertus de l'amour	Le relativisme

Deuxième épreuve d'admission : Explication de texte

Rapport établi par Laurence Renault.

Intitulé de l'épreuve : Explication d'un texte français ou en français ou traduit en français tiré d'un auteur figurant au programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales. L'explication est suivie d'un entretien avec le jury, qui doit en particulier permettre au candidat, en dégagant le sens et la portée du texte, de montrer en quoi et comment il pourrait contribuer à l'étude de notions inscrites au programme des classes terminales (durée de la préparation : deux heures trente minutes ; durée de l'épreuve : cinquante minutes [explication : trente minutes ; entretien : vingt minutes] ; coefficient 3).

Données de la session 2016 :

Concours interne :

Nombre de présents : 51

Moyenne des présents : 09, 54

Moyenne des admis : 11, 43

Note maximale/minimale des présents : 05/19

CAER :

Nombre de présents : 14

Moyenne des présents : 08, 64

Moyenne des admis : 10, 25

Note maximale/minimale des présents : 05/19

Le jury estime utile d'insister sur les deux exigences principales auxquelles doit satisfaire l'explication d'un texte de philosophie.

1°) La première est celle d'une prise en compte précise et rigoureuse de la lettre du texte. Lorsque une telle lecture fait défaut, la possibilité de présenter une explication du texte à la hauteur des exigences de l'agrégation est d'emblée compromise. Les principaux facteurs d'une déficience à ce niveau semblent être les suivants.

a) Certains candidats paraissent refuser purement et simplement de prendre en compte les formulations du texte, y compris lorsque l'occasion leur est donnée, dans l'entretien, de revenir sur les expressions qui ont été négligées dans l'explication. Ainsi, à propos d'un texte de Rousseau extrait du *Contrat social*, le candidat, interrogé à plusieurs reprises sur la formulation : « quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence » ne réfléchit pas sur la notion de résidence, et ne voit pas que l'acte tacite de demeurer dans l'État est une manière d'adopter à nouveau le contrat, pour ceux qui ne participaient pas au contrat primitif ; de même une honnête explication d'un extrait de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* s'est privée d'une nécessaire compréhension du terme central de spectacle, rabattu sur le théâtre.

b) Il arrive également que l'on plaque sur le texte une problématique qui lui est étrangère, ainsi d'une explication d'un extrait de l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume (section VIII), malheureusement centrée sur le problème général formulé dans le titre « Liberté et nécessité » au détriment de l'attention requise au concept d'acte volontaire discuté dans l'extrait ; de même certains candidats obscurcissent l'extrait au lieu de le clarifier par l'ajout de concepts qui ne s'y trouvent pas, au détriment de notions qui méritent l'analyse mais sont passées sous silence : à propos d'un extrait de *L'Évolution créatrice*, où Bergson explicite la fonction de l'intelligence (établir des rapports) par la relation qu'elle a à l'action, le candidat développe des considérations sur la psychomotricité, que Bergson n'évoque absolument pas, alors que les concepts de « forme » de l'intelligence, d'unité et de division, et la référence aux catégories kantienne de l'entendement, ne sont pas analysées ni questionnées.

c) Il faut également éviter de se retrancher derrière des généralités vagues à propos de l'auteur du texte : des connaissances sur les thèses de Marx ne peuvent se substituer à une analyse précise et rigoureuse d'un extrait de *L'Idéologie allemande*, expédiée en moins de vingt minutes par des généralités, que l'entretien ne parvient pas à faire préciser. De même, à propos d'un extrait de *Par-delà bien et mal*, Première section, § 9, l'exposé, sans attention précise aux difficultés du texte, a pensé pouvoir l'expliquer en procédant à un rappel de thématiques nietzschéennes non définies : volonté de puissance, destruction de la morale, de la philosophie, de la religion, inversion des valeurs. La « tromperie verbale » décelée dans la prétention stoïcienne à vouloir « vivre conformément à la nature » n'a donné lieu qu'à une paraphrase, alors qu'il aurait fallu en dégager clairement la nature, à entendre non seulement comme erreur, ou déformation du sens de ses concepts, mais encore comme mensonge, ou inadéquation entre ce qui est affirmé et ce qui est tenu pour vrai. Le concept d'indifférence aurait dû nourrir précisément l'explication, en précisant d'abord son usage et son contenu concret dans la tradition stoïcienne et son sens. Il était difficile de comprendre sur quoi portait la « tromperie verbale » sans rendre compte exactement de l'écart présenté entre ses différentes acceptions.

d) Parfois, enfin, ce sont des préjugés « philosophiques » ou la déviation d'un savoir importé, qui conduisent à écraser la construction conceptuelle originale du passage : ainsi d'une dépréciation de la « vision » mystique négligeant que Husserl (dans *L'Idée de la phénoménologie*) ne l'oppose en l'occurrence à « l'entendement » (et à ses « évidences ») que pour y désigner la voie de la « raison » (et de sa connaissance par la « vue ») ; ainsi également d'une (sur)détermination de la difficulté de l'éducation « moderne » et de la « crise » qu'elle manifeste de l'autorité et de la tradition comme effet du « totalitarisme », alors que le texte d'Arendt (dans *La Crise de la culture*) fait rigoureusement remonter l'effacement du modèle romano-chrétien à la Renaissance et le met même originalement en concurrence avec « l'esprit des Grecs », compris comme identité de l'être et de l'apparaître : c'est, plus largement, tout l'intérêt et toute la difficulté de la pensée d'Arendt que de faire rejouer des pensées anciennes et oubliées pour penser un certain désarroi du présent, et peut-être ses ressources, exigeant du lecteur qu'il se mette au niveau de précision, de *culture* et de suggestivité de ses analyses en chantier.

À l'opposé de ces défauts, certains candidats ont développé une capacité tout à fait remarquable à analyser le détail des textes et à saisir l'évolution des formulations à l'intérieur d'un même extrait. Ainsi, un candidat, à propos des paragraphes 63-65 de la *Lettre à Hérodote* d'Épicure fait une analyse extrêmement fine de la façon dont l'auteur étudie les différentes formes de solidarité ou de dissociation au sein de l'agrégat de l'âme et de la matière. En donnant des exemples précis en lien avec la sensibilité, le candidat montre avec finesse les différents termes du mécanisme de l'agrégat, dans lequel l'âme joue un rôle, matériel certes, mais différent de celui des particules plus lourdes.

2°) La seconde des exigences à satisfaire est de n'en pas rester à une paraphrase littérale du texte, mais de dégager le questionnement philosophique qui le sous-tend, de mettre en évidence sa progression argumentative, de discerner le sens des concepts sur lesquels celle-ci s'appuie et d'en déterminer les enjeux. Ainsi, analyser un passage d'Augustin, *Du libre arbitre*, I, 6 sur l'origine du « mal agir », sans définir ni le mal ni le péché, ou sans identifier qu'Augustin oppose le libre-arbitre à la prescription de loi relève d'une lecture non rigoureuse du texte. Il aurait fallu articuler l'exemple d'Augustin à la problématique, car si l'adultère est moralement ou légalement condamnable, le désir et les plaisirs qui le motivent d'une part, la volonté de ne pas le subir soi-même dans son couple, auraient permis d'orienter le questionnement sur la liberté morale. Le texte, contrairement à ce qu'en dit doctrinalement le candidat, ne porte pas sur une tension entre intelligence et foi, mais sur la question morale de l'existence du mal.

Il est souvent utile, pour apercevoir le sens philosophique d'un extrait, de s'interroger sur les difficultés qui sont à la source du questionnement du philosophe. Ainsi pour un texte comprenant les paragraphes 4 et 5 du chapitre II du *Traité politique* de Spinoza portant sur la définition et la caractérisation du droit naturel : l'analyse du paragraphe 4 prend la forme d'une très sommaire paraphrase, de sorte que rien n'est dit au sujet de l'identification étonnante à laquelle procède Spinoza entre le droit naturel, les lois de la nature et la puissance de la nature ; ni au sujet de la notion de « puissance » qui est ici en jeu ; ni, encore, au sujet de l'idée qu'il y a un « droit naturel de la nature entière » ; le fait qu'un individu possède un « droit de nature *souverain* » n'est pas non plus explicité.

Pourquoi un tel manquement aux règles élémentaires d'une explication de texte sinon parce que le candidat ne comprend pas quels sont les problèmes que le concept de droit naturel cherche à affronter ? Dans ces conditions, le candidat s'interdit par avance de pouvoir faire comprendre le sens précis et spécifiques des thèses que Spinoza cherche à établir. Ainsi, également, pour un texte de Durkheim extrait du chapitre V des *Règles de la méthode sociologique* : le candidat a certes bien vu que la vie sociale était pensée par Durkheim, contrairement à Hobbes, comme étant « naturelle » et non pas « artificielle » ; il l'a bien vu parce que Durkheim l'écrit lui-même explicitement dans l'extrait ; mais les raisons spécifiques et singulières que Durkheim avance pour soutenir une telle idée ne sont pas comprises car le candidat ne fait jamais vraiment un effort d'explication. Que veut dire en effet l'idée de Durkheim selon laquelle la vie sociale « dérive directement de l'être collectif qui est, par lui-même, une nature *sui generis* » ? Quel est le sens de cette « dérivation » ? Que signifie ici « l'être collectif » ? Pourquoi « l'être collectif » est-il décrit comme ayant « une nature *sui generis* » ? Pourquoi le seul fait que des êtres humains soient regroupés conduit-il à une « élaboration spéciale » donnant à ces êtres humains une « nouvelle forme d'existence » ? Le candidat ne propose aucun élément d'explication, de sorte que ne peuvent pas être perçus la signification et les enjeux du texte, à savoir décrire et penser ce qui constitue la spécificité de la vie sociale par rapport à la vie politique ou à la vie étatique.

Le relief et la portée des textes sont parfois aussi éludés par manque de culture philosophique fondamentale, que ce soit pour identifier le jeu des motifs cartésiens (à commencer par le terme même d'« esprits animaux ») dans un texte de Malebranche sur l'admiration — et singulariser à partir de là le rapport entre grâce et savoir —, pour reconstituer le sens de l'« exercice » et l'enjeu de rationalité dans un *Entretien* d'Épictète qui invite au détachement des livres (tout en veillant à mieux distinguer entre stoïcisme et épicurisme), voire pour éviter de voir dans la liberté effective que l'Introduction des *Principes de la philosophie* du droit oppose au libre-arbitre une forme d'« autonomie » ou de « volonté générale », ne prenant pas la mesure de « la grand-route du rationnel » associée pourtant dans le texte au côté de « la chose » et à l'exemple de l'œuvre artistique (pour ne rien dire de celle de Hegel).

Mais cette culture philosophique fondamentale ne consiste pas seulement dans la connaissance des auteurs classiques, à l'égard desquels le jury a évidemment une attente particulière, mais aussi le questionnement philosophique. Ainsi de la distinction entre réalisme et nominalisme à laquelle en appelait explicitement, mais sans autre précision, un texte de Durkheim, que le candidat n'a pas du tout analysée dans son explication, ni pleinement dégagée dans la discussion, alors qu'elle gouvernait l'intelligibilité du texte. Ainsi d'une candidate ayant à commenter un passage du livre III de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke sur le statut des « termes généraux », n'ayant aucune idée de la signification et des enjeux de la querelle des universaux. Ainsi également de la question du « principe d'individuation », en jeu dans un extrait des *Nouveaux Essais* (II, 27) de Leibniz, et explicitement désignée par ces termes dans les lignes qui suivent immédiatement la fin de l'extrait : le candidat, n'ayant pas identifié comme telle cette question philosophique, à laquelle le texte entendait apporter une réponse, n'a évidemment pas pu restituer au texte son relief philosophique.

L'art consiste à associer au plus haut point possible l'attention rigoureuse au détail des formulations et la mesure incarnée des enjeux. Aussi la réfutation lucrétienne du scepticisme (*De rerum natura*, IV) suppose-t-elle de nettement dégager la série des différents arguments successifs (notion de vérité, sens propres, enjeu pratique) et d'affiner le rôle pour le faux (et le vrai) d'une raison qui n'est pas aussi indépendante des sens que l'affirme le candidat (puisqu'elle en est « tout entière issue ») mais qui n'en est pas moins susceptible de produire et de faire préférer « une explication fautive des phénomènes » dès lors qu'elle sauve « la première de toutes les croyances » ; de même, la différence élaborée par Cournot entre science et histoire (*Essai*, chap. XX, § 313) suppose à la fois de suivre (et de tenter d'illustrer) le déplacement entre « les lois que font connaître le raisonnement ou l'expérience » et le rapport entre « la théorie » et une « donnée historique » et de donner, s'agissant de celle-ci, un contenu au concept d'« influence », illustré par la référence au jeu de trictrac ou d'échecs, sans le diluer dans l'affirmation trop générale de la liberté humaine en histoire ; enfin la proposition husserlienne d'une « histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme » (*Krisis*, 6) suppose que l'on mette à l'épreuve le sens que peut avoir, dans le contexte, la référence à « une humanité déjà effondrée », celui des « combats entre philosophies » comme « combats spirituels authentiques de

l'humanité européenne », et surtout que l'on explicite l'enjeu, questionné par Husserl même (de manière critique), d'un « *telos* » de « l'humanité européenne », et à travers elle de « l'humanité comme telle », situé dans « la naissance de la philosophie grecque ». C'est le moyen de faire la différence entre une véritable explication, pensante et une explication passable, honnête dans son principe mais affrontée au risque de la paraphrase.

Ces indications négatives ne doivent cependant pas faire oublier un point essentiel, à savoir qu'a été grandement apprécié le très réel sérieux avec lequel la très grande majorité des candidats pratique le travail philosophique. Des candidats qui sont déjà à l'évidence pour beaucoup d'entre eux des professeurs de philosophie exigeants et compétents, qui font honneur à l'enseignement de la philosophie.

Parmi les explications intéressantes se signale l'attention prêtée au détail des dialogues platoniciens, à la pesée de leurs termes et de leurs enjeux (dans un cadre globalement repéré), que ce soit dans un texte de *République* IX qui rejoue à la fois la distinction des parties de l'âme et la question de la liberté dans la cité juste (tout en laissant voir un certain décalage entre le modèle de l'éducation et l'enjeu d'autorité politique qui aurait pu être davantage problématisé) ou dans un passage du *Sophiste* attaché à la subtile distinction entre « réalité » et « vérité » de l'image et où l'explication s'attache à investir chaque étape (au prix d'une interprétation suggestive mais trop brève pour ne pas être approximative du simulacre comme copie du non-être).

Se distingue surtout une explication de Pascal dans *L'art de persuader*, dialectiquement aussi présente dans le détail de la lecture que dans la disponibilité aux questions, sensible au jeu et au balancement mobile des distinctions croisées entre entendement et « volonté », « cœur » et esprit, « nature », contre-nature et surnature — aussi capable de rendre compte de la lettre du texte que d'accepter d'en rouvrir l'examen pour en repenser les enjeux.

On terminera sur deux exemples un peu plus détaillés de très bonnes explications.

1°) Un extrait du *Grand commentaire du De anima* d'Averroès, troisième livre, sur le problème que pose l'engendrement des intelligibles par l'intellect agent dans l'intellect patient (deux entités éternelles selon Averroès) a donné lieu à une très bonne explication. La candidate, sans disposer d'une connaissance préalable précise de la doctrine de l'intellect d'Averroès, et sans rabattre le propos d'Averroès sur celui d'Aristote, a procédé méthodiquement à la lecture du texte, en cherchant à en rendre raison dans le détail de sa lettre, tout autant que dans sa logique d'ensemble, sans jamais en esquiver les difficultés. Elle a pu s'appuyer pour cela sur un effort bien mené de discernement de l'enjeu philosophique de la question analysée par Averroès dans ce passage : celui du rapport entre l'intellect et les images, et au delà, celui du rapport entre l'intellect éternel et l'âme humaine, qui exige, pour être maintenu, d'expliquer comment les intelligibles sont *engendrés* dans l'intellect à partir des images, question qu'Averroès résout par sa doctrine des « deux sujets » de l'intelligible, le sujet par lequel « les intelligibles sont vrais », et celui qui « fait de chaque intelligible un étant du monde réel », distinction énoncée dans ce passage et dont la candidate a bien restitué la teneur.

La candidate a su également distinguer la thèse d'Averroès de celle d'Avempace, à partir des brèves indications ici données par Averroès (Avempace soutient que c'est dans la faculté imaginative que l'intelligible passe de la puissance à l'acte : « ce sujet de l'intellect, qui, d'une certaine façon, est son moteur, est ce qu'Avempace a réputé être le récepteur »). Elle s'est attachée à dégager l'enjeu philosophique de l'alternative entre les deux thèses, relativement à la question de l'éternité de l'intelligible, c'est-à-dire à la logique d'ensemble du texte : l'interprétation d'Avempace rend impossible de concevoir l'éternité de l'intelligible, ainsi que le rapport de l'âme humaine à l'intellect et à la pensée, autant que celui de la pensée aux images.

Le jury a particulièrement apprécié le degré d'approfondissement de l'analyse ainsi qu'une certaine hauteur de vue, la candidate s'étant, par exemple, judicieusement interrogée sur le double sens que revêt la notion de « sujet » dans la théorie du double sujet de l'intelligible (*hypokeimenon* ; sujet de la perception).

2°) Signalons également une bonne explication d'un texte de Husserl extrait du paragraphe 7 de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, paragraphe consacré en particulier à la caractérisation des philosophes comme « fonctionnaires de l'humanité ».

Il s'agit d'une bonne explication car le candidat, tout en sollicitant adéquatement ses connaissances de la pensée husserlienne ainsi que ses connaissances relatives au contexte historique dans lequel le texte a été rédigé, n'a pas cherché à « plaquer » sur l'extrait à commenter une sorte de « fiche » toute faite des principes de la phénoménologie de Husserl.

Le candidat a cherché au contraire à commenter *et* la spécificité *et* le mouvement propre du texte à expliquer :

1/ Le candidat a notamment su expliquer adéquatement la situation de « détresse » que mentionne Husserl et qui motive ses analyses. Cette situation de « détresse » est due à une crise du sens, indique le candidat. Mais que peut bien signifier cette expression très vague ? Le candidat suggère qu'il importe ici de ne pas confondre trop rapidement sens et valeur. Certes, la crise du sens se manifeste par une crise éthique et politique des valeurs, qui correspond à l'avènement des pensées et des régimes politiques totalitaires auquel Husserl a pu assister avec effroi à la fin de sa vie. Cependant, Husserl reconduit cette crise éthique et politique à une crise à ses yeux encore plus radicale et bien plus profonde, à savoir une crise de la raison elle-même, dont l'état d'aveuglement des sciences et de la philosophie est le révélateur aigu. Loin d'éluder la crise réelle, Husserl cherche donc à la ressaisir jusqu'à sa racine, dans son unité, qui réside dans l'abdication des philosophes vis-à-vis d'une recherche mue par le désir *un* de la vérité. Raison pour laquelle, explique le candidat, l'éthique ne saurait valoir selon Husserl comme philosophie première : il incombe à la responsabilité du philosophe vraiment philosophe de comprendre les ressorts de l'éparpillement de la raison elle-même.

2/ Le candidat parvient en outre à rendre compte des principes spécifiques de la conception téléologique de l'histoire défendue par Husserl : selon Husserl, l'humanité consciente d'elle-même et de sa propre historicité est l'humanité capable de comprendre l'éternité de la vérité comme omnitemporalité. C'est dans cette perspective que Husserl peut alors définir les philosophes comme des « fonctionnaires de l'humanité » : non pas au sens, commente le candidat, où ceux-ci seraient au service de quelque chose d'extérieur à eux, mais en tant que représentants de la rationalité universelle et éducateurs au sens socratique du terme, c'est-à-dire en tant qu'hommes capables d'éveiller chez les autres l'aptitude à la motivation rationnelle.

3/ La conception husserlienne de la vérité et de la raison peut-elle être accusée de dogmatisme ? La question paraît se poser légitimement, raison pour laquelle elle a été posée au candidat au moment de l'entretien. Sans méconnaître les difficultés de la position husserlienne, le candidat indique non sans raison que la téléologie spirituelle de la raison que déploie Husserl ne saurait en tout cas aucunement être considérée comme étant mue par l'idée d'un progrès irréversible absorbant progressivement tout mal et toute négation.

AGREGATION INTERNE PHILOSOPHIE 2016 ORAL	(Les sujets retenus sont portés en caractères gras).
TEXTE 1	TEXTE 2
Arendt, <i>La Crise de la culture</i> « La crise de l'éducation » p. 247-248 De : « La véritable difficulté... » à : « ...autorité pour les autres. »	Spinoza, <i>Traité de la réforme de l'entendement</i> p. 204-205 De : « Pour diriger donc votre enquête.. » à : « ...par partie constitue notre esprit. »
Arendt <i>La Crise de la culture</i> p. 56-57 de : « Depuis la naissance... » à : (la fin).	Épicure, <i>Lettre à Hérodoté</i> (Conche) : p. 113 : de « Après cela, il faut considérer... » à (p. 115) : « ... d'une façon sûre dans le détail. »
Aristote, <i>Métaphysique</i> , Livre Γ, chapitre IV, 1008 a 7 : « Autre raison encore : ou bien la doctrine que nous attaquons » à 1008 b 34 : « ...Car autrement il y aurait déjà quelque chose de défini. »	Machiavel, <i>Le Prince</i>, XVIII, O.C., Gallimard, Pléiade, p. 341-342, « Il faut donc savoir...qui se laissera tromper. »
Aristote, <i>Métaphysique</i> , Livre Θ, Chapitre 10, 1051 b 5 : « Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? », à 1051 b 33 : « ...il y a seulement ou il n'y a pas connaissance de ces êtres. »	Hume, <i>Essais esthétiques</i>, GF Flammarion, 2000, trad. R Bouveresse, « De la délicatesse du goût et de la passion », p. 51 sq. De « Certains êtres » à « reste de l'humanité ».
Aristote, <i>Physique</i> , Livre II, chapitres 5-6 : de p. 72 197 a 32 : de « En résumé, comme nous l'avons dit... » à, 197 b21, p. 73 : « atteignent les être capables de choix. » Paris, Les belles lettres, 1974, trad. Carteron, p. 72-73.	Rousseau, <i>Fragments politiques, De la patrie</i>, Gallimard La Pléiade (<i>Contrat social-Écrits politiques</i>), 1964, p. 357-58, <i>Pour connoître comment...pour sa deffense.</i>
Aristote, <i>Politique I, 2, 1253a</i>, traduction Tricot, Vrin, 1995, p. 28 à 30, « Ces considérations ... brute ou un dieu ».	Husserl, <i>L'Idée de la phénoménologie</i> , PUF, Épipiméthée, <i>Tout vécu intellectuel...plénitude de clarté qui s'offre la vue.</i> , p. 54-55.
Aristote, <i>Politique I, 10, 1258a-b</i>, traduction Tricot, Vrin, 1995, p.63 à 66, <i>On voit aussi... contraire à la nature.</i>	Merleau-Ponty, <i>Signes</i> , Gallimard, 1960, p. 55-56, <i>Dire, ce n'est pas mettre un mot...environné de sens.</i>
Aristote, <i>Politique IV, 1, 1288b-1289a25</i> , traduction Tricot, Vrin, 1995, p.260 à 261 de <i>On doit en effet ... une seule oligarchie.</i> "	Bergson, <i>L'évolution créatrice</i> p. 623-624 De : « Nous avons dit... À : ...partie intégrante de la réalité »
Aristote, <i>Ethique à Nicomaque, 1097a6 - 1097b22</i>, (trad Bodéüs, GF), p. 66 à 68 de "Puisqu'il apparaît" à "ce qu'on peut exécuter"	Foucault, <i>Les mots et les choses</i> , tel, p. 352-353 : « Was ist der Mensch ? ...à nouveau possible de penser ? »
Augustin, <i>Confessions</i> , X, 11, Gallimard, p.214 <i>Ainsi, nous constatons...penser (cogitare)</i>	Nietzsche, <i>Aurore</i> §142 Si nous demandons... intelligence supérieure. p.118 Gallimard
Augustin, <i>Confessions</i>, X, 19, Gallimard, p. 222-223, <i>L'oubli n'est jamais total...en était absolu.</i>	Marx, <i>Œuvres III</i> , Gallimard, 1982« Le projet de loi sur le divorce », <i>Gazette rhénane</i> , 19 décembre 1842, p. 290-291. De : « Hegel dit qu'en soi, selon le concept... » à : « ...le devoir de sa propre conservation. »
Augustin, <i>Confessions</i>, XII, 11, Gallimard, p. 321-322, <i>L'homme, image de la trinité.....que ce fût ?</i>	Bachelard, <i>Le nouvel esprit scientifique</i> p 16-17 <i>L'observation.... ensembles rationnels.</i>
Ockham, <i>Somme de logique</i> , I, I, 1, Trans-Europ-Repress, p. 4-6, <i>Le terme écrit est une partie...des sons vocaux.</i>	Tocqueville, <i>De la démocratie en Amérique</i>, Paris, éd. Garnier Flammarion, 1981. Tome II, Partie IV, Chapitre III, de , p. 361, <i>Cette haine immortelle, et de plus en plus allumée... , jusqu'à p. 362 ... mais ils aiment toujours ce pouvoir lui-même.</i>
Bachelard, <i>La formation de l'esprit scientifique</i> Ch.7, II. <i>D'abord il est frappant... synthèse. p. 133</i>	Hobbes <i>Du citoyen</i> ch. XIV, § 17
Bachelard, <i>La formation de l'esprit scientifique</i> Ch. 8, V p.160 <i>161 On pose ainsi... en rêve.</i>	Hume, <i>La morale, Traité de la nature humaine, III</i>, GF Flammarion, 1993, trad. Ph. Saltel, p. 79sq de « D'un point de vue général » à « quelques personnes ».
Bacon, <i>Novum Organum</i> , Paris, PUF Épipiméthée, 1986, Livre I, aphorisme 73 et début aphorisme 74 : <i>De tous les signes...varient et ne sont pas augmentées.</i> p.134-135	Nietzsche, <i>Par delà bien et mal</i>, § 9.
Berkeley, <i>Principes de la connaissance humaine, Tome 1</i>, éditions Puf, trad. G. Brykman, Paris, 1985, de p. 320 « Que ni nos pensées ni nos passions.... » à p. 321 : « Pour ma part, je pourrais aussi bien séparer une chose d'elle-même. »	Plotin, <i>Ennéade</i> , I, 8 p. 125 De : « Par quelle faculté... À : « ... afin de voir. »
Descartes, Lettre à Élisabeth du 21 mai 1643, <i>Correspondance avec Élisabeth</i> , GF 1989 (éd. Beyssade), pp. 69-70, de « Puisque dans les Méditations que votre Altesse... » à « pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps »	Heidegger, <i>Essais et conférences</i>, « L'homme habite en poète », p. 227sq. De « Où, d'une façon générale » à « exacte ou inexacte ».

<p>Descartes <i>Réponses aux lères objections</i>, GF 1992 (éd. Beyssade), pp. 228-229, de « Ainsi, par exemple, si quelqu'un demande... » à « quelque que cette cause puisse être »</p>	<p>Sartre <i>L'imaginaire</i> p. 365-367 de On a coutume... qu'il oppose comme irréel</p>
<p>Descartes, <i>Principes de la philosophie</i>, 4^e partie, § 205 en entier, <i>Œuvres philosophiques III</i>, Garnier/Bordas 1989 (édition Alquié), pp. 522-523, de « Que néanmoins on a une certitude morale... » à « de divers effets de ces causes »</p>	<p>Sartre, <i>L'Être et le néant</i>, p. 617-618 De : « Ce qu'il faut noter... » à : « ...est-elle ma mort ? »</p>
<p>Descartes <i>Des passions de l'âme</i>, 3^e partie, art. 160 en entier, <i>Œuvres philosophiques III</i>, Garnier/Bordas 1989 (édition Alquié) pp. 1072-1073, de « Au reste, il est aisé à connaître... » à « une nouvelle admiration »</p>	<p>Averroès <i>L'intelligence et la pensée</i> p. 69-70 « La question de savoir comment... » ... à la faculté de la vue. »</p>
<p>Descartes, <i>Les passions de l'âme</i>, Gallimard Pléiade OC 1953 p. 793 bas - 794, art. 211 en entier <i>Un remède général contre les passions ... une mort certaine.</i></p>	<p>Husserl, <i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i>, Tell Gallimard 2008 rééd. de 1989, <i>C'est bien là qu'est notre détresse... mais non la philosophie.</i>, p. 22-23</p>
<p>Descartes, <i>Lettre à ***</i>, mars 1638, Gallimard Pléiade OC 1953, p. 1004-1005 <i>...pour ceux qui veulent connaître la vérité ... entre les intérieures.</i></p>	<p>Merleau-Ponty, <i>Phénoménologie de la perception</i>, Gallimard, 1945, p.396, <i>L'existence du perçu...du vrai et du faux.</i></p>
<p>Foucault <i>Histoire de la folie</i>, p. 57-58 : "On peut supposer qu'on rêve... ..prendre racine."</p>	<p>Diderot (<i>Œuvres esthétiques</i>) Garnier De p. 734 : « Si l'on a appauvri... » à : « ... a son influence sur toute la masse. »</p>
<p>Hegel, <i>Phénoménologie de l'esprit</i>, II, Aubier Montaigne, Trad. Jean Hyppolite, p. 185-186, <i>Les questions de savoir ...reconnu par eux.</i></p>	<p>Montaigne, <i>Essais</i>, Livre II, ch. xii, p. 452-453 : "La présomption... ..et nous, elles."</p>
<p>Hegel, <i>Principes de la philosophie du droit</i>, addition au §15, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1998, p.82. De « Puisque j'ai la possibilité » à « il ne sera plus libre »</p>	<p>Lucrèce, <i>De la nature des choses</i> ; de : V (v. 1028) « Quant aux divers sons du langage... » à : (v. 1090) : « par des sons différents »</p>
<p>Hegel, <i>Principes de la philosophie du droit</i>, §100, trad. R. Derathé, Vrin, Paris, 1998, p.143. De « La répression » à « la justice en soi »</p>	<p>Freud <i>Malaise dans la civilisation</i> p. 24-25 « Une autre technique de défense... notre propre corps »</p>
<p>Hegel, <i>Principes de la philosophie du droit</i>, addition à la Préface, traduction R. Derathé, Vrin, 1998, p. 48sq. De « Il y a deux sortes de lois » à « qu'à des contradictions »</p>	<p>Wittgenstein, <i>De la certitude</i>, § 337-342, trad. J.Fauve, Gallimard, p. 88-89, <i>Lorsque je procède...mises en doute.</i></p>
<p>Heidegger, <i>Être et Temps</i>, traduction F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p. 305 sq. De « la mort est une possibilité » à « accuser ses contours ».</p>	<p>Diderot, <i>Œuvres esthétiques</i>, Garnier De p. 428-429 : « Le beau qui résulte... » à : « ... d'un grand morceau de musique. »</p>
<p>Hobbes <i>Du citoyen</i> GF ch. V, § 6-10</p>	<p>Wittgenstein, <i>Recherches philosophiques</i>, II, 2, p.316-317, Gallimard, trad. F. Dastur, M. Elie..., <i>Ce qui doit être accepté...coups interdits serait aboli.</i></p>
<p>Husserl, <i>La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i>, Tell Gallimard 2008 rééd. de 1989 (ds bibliothèque 1989), <i>Si nous considérons...l'humanité comme telle.</i> p. 20-21</p>	<p>Condillac, <i>Traité des sensations</i>, Quatrième partie, des besoins, de l'industrie et des idées d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens », Chap. IX, CONCLUSION « Si en ne supposant que des sensations dans notre statue... les objets de sa jouissance », p. 265-266</p>
<p>Husserl <i>Idée de la phénoménologie</i>, p. 88-89. De : « Cependant aucune tendance... vue et saisie ainsi ? »</p>	<p>Machiavel, <i>Histoires florentines</i>, III, I, O.C., Gallimard Pléiade, p. 1066-1067, <i>Toutes les querelles...conduite, cœurs et façons.</i></p>
<p>Leibniz, <i>Nouveaux Essais</i>..., II, 27, p.179, GF Flammarion, <i>Une idée relative...qu'ils se croisent.</i></p>	<p>Foucault <i>Surveiller et punir</i>, p. 239-240 : "Ville pestiférée... ..il permet de perfectionner l'exercice du pouvoir."</p>
<p>Leibniz, <i>Nouveaux Essais</i>, Préface p. 31-32 : Cependant il se trouve...aller au bonheur sans peine »</p>	<p>Marx, <i>L'Idéologie allemande</i>, Éditions sociales, 1976. P. 28-30. « Dès le début, une malédiction pèse sur l' « esprit »... » à : « ...son instinct est un instinct conscient. »</p>
<p>Lucrèce, <i>De la nature des choses</i> ; de IV (v. 461) : « Nous voyons bien d'autres faits étranges de même nature... » à : (v. 521) : « ... s'il s'appuie sur des sens mensongers. »</p>	<p>Tocqueville, <i>De la démocratie en Amérique</i>, Paris Garnier Flammarion, 1981, Tome II, Partie II, chapitre IV, de p. 131 : <i>L'égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne.</i> à p. 132 : <i>La liberté crée</i></p>

	<i>des haines particulières, mais le despotisme fait naître l'indifférence générale.</i>
Malebranche <i>Œuvres I</i> , Gallimard, 1979, <i>De la recherche de la vérité, Livre I, chapitre XIII, 5, pp112-113</i> , de « Pour les saveurs, il y a autant de diversité... » à « ... où les autres sentent le contraire. »	Épictète, <i>Entretiens</i>, Livre IV, IV " A ceux qui cherchent à mener une vie tranquille" : <i>La recherche du loisir et de la culture...ou en écrivant autant, in Les Stoïciens</i>, Gallimard Pléiade, p. 1063-1064
Malebranche <i>Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Œuvres complètes, tomes XII-XIII</i> , Vrin1976, I, §VI, de : « Vous ne me suivez pas, Ariste,... » à : « ...elles re	Russell, <i>Problèmes de philosophie</i>, trad. Rivenc, Payot, chap. 15, p.183-184, <i>C'est ainsi que les philosophes...tout autant qu'il révèle.</i>
Malebranche <i>Œuvres I</i> , Gallimard, 1979, <i>De la recherche de la vérité. Livre V, chapitre VIII, p. 558</i> , de : « nous voyons tous les jours... » à : « ils sont ingénieux, et les autres sont stupides. »	Mill, <i>L'utilitarisme</i> , PUF Quadrige, 1998, trad. C. Audard, P. Thierry, p. 91-93 <i>L'existence serait bien peu de chose ...un degré supérieur.</i>
Marc-Aurèle, <i>Pensées</i> , Livre III, 11, in <i>Les Stoïciens</i> , Gallimard Pléiade, 1962, p. 1156-1157, <i>Aux préceptes que j'ai dits...je vise le préférable.</i>	Durkheim, <i>Les règles de la méthode sociologique</i> PUF 1967 chap IV, 1 p. 50-51 <i>Cette notion d'espèce sociale ... se trouve désormais sans vérité.</i>
Merleau-Ponty, <i>Signes</i> , Gallimard, 1960, p.103-104, <i>Il nous faut donc dire...vers des concepts.</i>	Cournot, <i>Essai sur les fondements de nos connaissances ...</i>, Vrin 1984 OC tome 2 p. 369 <i>Ce qui fait la distinction essentielle ... enchaînement historique.</i>
Montesquieu <i>De l'esprit des lois</i> , livre V, chap. VIII, de « C'est une maxime fondamentale, qu'autant... » à « Vous diriez que c'est celle de la tyrannie » [GF pp. 178-180]	Bergson <i>Essais sur les données immédiates de la conscience</i> p. 113 De : « Mais le déterminisme... » à : « ...entre l'œuvre et l'artiste. »
Platon <i>Œuvres Complètes II</i> , Gallimard 1950 <i>Phèdre</i> , p. 77 (276 b- 276 e), de « Le cultivateur intelligent... » à « ... le divertissement de sa vie dans ceux dont j'ai parlé ! »	Heidegger, <i>Être et Temps</i> , traduction F. Vézin, Gallimard, Paris, 1986, p. 162sq. De « L'énoncé phénoménologique » à « à la rencontre d'autrui »
Platon <i>Œuvres complètes II</i> <i>Sophiste</i> , pp. 292-293 (240 a – 240 c) de : « Que pourrions-nous dire... » à : « Ah ! je crois bien que je le vois ! »	Kierkegaard, <i>La Maladie à la mort</i> , O.C., tome 16, L'Orante, 1971, L'homme est esprit... se rapporter à ce qui a posé tout le rapport. p. 171-172
Platon <i>Œuvres complètes II</i> <i>Sophiste</i> , p.329 (262 e – 263 b) de : « Un discours, c'est forcé... » à : « ...ce qu'il n'est pas qu'il énonce comme étant. »	Rousseau <i>Fragments politiques II</i> II, De l'état de nature, § 8, p. 299-300 : sociabilité sublime ... l'homme et cause de ses maux.
Platon <i>Lois</i> , IX, 863 b – 864 b, GF 2006 (trad. Brisson-Pradeau), pp. 131-133, de « On ne se tromperait pas en définitive... » à « l'opinion vraie concernant le meilleur »	Leibniz À Arnauld, 30 avril 1687 Je ne crois pas qu'il y ait de la difficulté...changement notable de nos organes » Aubier, p. 247
Platon <i>République</i> , IX, 590 a – 591 a, Pléiade, O. C. 1 (éd. Robin), pp. 1201-1202, de « Mais en outre les blâmes si anciens... » à « ce que manifestent la loi et l'éducation ».	Wittgenstein, <i>Recherches philosophiques</i> , I, § 255-257, Gallimard, trad. F. Dastur, M. Elieph.139-140, <i>Le philosophe traite...le nouveau mot sera placé.</i>
Platon <i>Protagoras</i> , 322 c – 323 c, GF 1997 (trad. Ildefonse), pp. 87-88. De « Hermès demande alors à Zeus... » à « ne plus figurer au nombre des hommes »	Locke, <i>Essais philosophiques...III</i>, 3, §11-12, Vrin, trad. P. Coste, p.332-333, <i>Pour retourner aux termes généraux...par abstraction.</i>
Platon <i>Politique</i> , 294 c – 295 b, GF 2003 (trad. Brisson-Pradeau), pp. 168-170, de « N'est-il donc pas impossible que ce qui reste toujours simple... » à « en rédigeant par écrit les lois dont nous parlions »	Freud <i>Essais de psychanalyse, le moi et le ça, V</i> Nous avons eu la surprise... dans la manie. p. 267 268
Popper <i>Conjectures et réfutations</i> Payot De (page 196) : « Il existe deux manières d'expliquer le développement de la science... » à (p. 197) : « ... aurait disparu avec ces traditions ».	Montaigne <i>Essais</i> , livre III, ch. ii, p. 804-805: « Les autres forment l'homme... pas à soy ».
Schopenhauer, <i>Le Monde comme volonté et comme représentation</i> , PUF, 1966, trad. A. Burdeau, chap. XXXIV, p. 1138-1139, <i>Ce n'est pas seulement ... l'art déchire.</i>	Pascal <i>De l'art de persuader</i> , p. 355 : « Personne n'ignore qu'il y a deux solutions... sans le conseil du raisonnement ».

Spinoza <i>Éthique</i> II, XIII, dém., corollaire, scolie; GF Flammarion Œuvres III, <i>L'objet de l'idée constituant l'âme humaine...qu'à des degrés divers.</i> , p. 83-84,	Sénèque, De la vie heureuse, 20, L'attitude fondamentale de l'aspirant à la sagesse...de grandes choses, in Les Stoïciens, Gallimard, Pléiade, p. 741-743
Spinoza, <i>Éthique</i> , II, 43, scolie. GF Flammarion Œuvres III, p. 117-118, <i>J'ai expliqué, dans le scolie...des idées de Dieu.</i>	Heidegger, Être et Temps, traduction F. Vézin, Gallimard, Paris, 1986, p. 163 sq. De « La « mutualité » [Fürsorge]» à « libre pour lui».
Spinoza, <i>Éthique</i> III, I, dém. et corollaire ; GF Flammarion Œuvres III, p. 135-136, Proposition I. Notre âme est active...plus d'idées adéquates.	Sextus Empiricus, <i>Esquisses pyrrhoniennes</i> , III, 25, Seuil, trad. P. Pellegrin, p. 501, <i>Et, d'une manière générale...impossible à découvrir.</i>
Spinoza, <i>Éthique</i> IV, IV et dém.; GF Flammarion Œuvres III, p. 224-225, Proposition IV. Il est impossible que l'homme...dont il est une idée adéquate.	Hegel, <i>Phénoménologie de l'esprit</i> , Aubier-Montaigne, Trad. Jean Hyppolite, I, p. 41-42, <i>mais on doit bien considérer ... toute scientificité en général.</i>
Spinoza, <i>Traité Politique</i>, II, § 4-5; GF Flammarion Œuvres IV, p. 16-17, Par droit de nature...du droit de nature.	Thomas d'Aquin, <i>Somme théologique</i> , Ia, q. 85, a. 1, resp; Le Cerf, tome I, p. 742 : <i>L'objet à connaître est, comme on l'a dit...comme nous l'avons déjà exposé.</i>
Thomas d'Aquin, <i>Somme théologique</i> , Ia, q. 85 a. 2, resp.; Le Cerf, tome I, p. 744-745: <i>Certains philosophes ont prétenduest la forme par laquelle l'intelligence connaît.</i>	Hume, <i>Enquête sur l'entendement humain</i>, Aubier 1947 pour la traduction, GF Flammarion 1983, p. 157 sq. de « Ainsi, il paraît » à « et de l'expliquer ? »
Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils</i> II, chapitre 51; éd. GF Flammarion, vol. II, p. 212-213 : <i>Chapitre 51 ... Il sera faux de dire qu'il est une forme non subsistante mais matérielle.</i>	Nietzsche, <i>Humain, trop humain</i>, § 11.

Données statistiques de la session 2016

Admissibilité public :

Nombre de candidats inscrits : 548
Nombre de candidats non éliminés : 302. Moyenne : 08 , 91
Nombre de candidats admissibles : 51. Moyenne : 11, 93
Nombre de postes : 23
Barre d'admissibilité : 11

Admissibilité privé :

Nombre de candidats inscrits : 127
Nombre de candidats non éliminés : 70. Moyenne : 09 , 11
Nombre de candidats admissibles : 14. Moyenne : 12, 11
Nombre de postes : 8.
Barre d'admissibilité : 11, 50

Admission public :

Moyenne des candidats non éliminés sur les épreuves d'admission : 09, 33
Moyenne des candidats admis sur les épreuves d'admission : 11, 18
Moyenne des candidats non éliminés sur le total général (admissibilité et admission) : 10, 63
Moyenne des candidats admis sur le total général : 11, 72
Nombre de postes : 23
Barre d'admission : 10, 63

Répartition par académie (Admissibles/Admis) :

AIX-MARSEILLE 1 0
BESANCON 2 1
BORDEAUX 1 0
CLERMONT-FERRAND 1 0
DIJON 1 0
GRENOBLE 4 1
LILLE 2 1
LYON 6 4
POITIERS 1 0
RENNES 3 3 1
STRASBOURG 4 3
TOULOUSE 3 1
ORLEANS-TOURS 3 2
REIMS 2 1
ROUEN 2 2
LIMOGES 1 0
NICE 1 0

LA REUNION 1 1
LA GUADELOUPE 1 1
PARIS - VERSAILLES – CRÉTEIL 11 4

Admission privé :

Moyenne des candidats non éliminés sur les épreuves d'admission : 07, 86

Moyenne des candidats admis sur les épreuves d'admission : 09, 25

Moyenne des candidats non éliminés sur le total général (admissibilité et admission) : 09, 98

Moyenne des candidats admis sur le total général : 10, 88

Nombre de postes : 8.

Barre d'admission : 09, 63

Répartition par académie (Admissibles/Admis) :

AIX-MARSEILLE 1 1

BORDEAUX 1 0

CAEN 1 1

LILLE 1 1

LYON 1 1

ORLEANS-TOURS 1 0

ROUEN 1 1

CORSE 1 0

PARIS - VERSAILLES – CRÉTEIL 6 4