



SECRETARIAT GENERAL

DIRECTION GENERALE DES RESSOURCES HUMAINES

SOUS DIRECTION DU RECRUTEMENT

Concours du second degré – Rapports de jury

Session 2014

AGRÉGATION INTERNE ET CAERPA

DE PHILOSOPHIE

Rapport présenté par M. Paul MATHIAS
Inspecteur général de l'éducation nationale
Président du jury

Les rapports des jurys de concours sont établis sous la responsabilité des
présidents de jury.

SOMMAIRE

COMPOSITION DU JURY.....	9
PRÉAMBULE.....	11
ÉPREUVES D'ADMISSIBILITÉ.....	13
PREMIÈRE ÉPREUVE : EXPLICATION DE TEXTE.....	13
Données concernant l'épreuve.....	13
Données statistiques.....	13
Texte 1.....	13
Texte 2.....	14
Rapport d'épreuve.....	15
Remarques générales.....	15
Texte de Durkheim.....	17
Texte de Spinoza.....	21
DEUXIÈME ÉPREUVE : DISSERTATION.....	27
Données concernant l'épreuve.....	27
Données statistiques.....	27
Rapport d'épreuve.....	27
ÉPREUVES D'ADMISSION.....	35
PREMIÈRE ÉPREUVE : LEÇON.....	35
Données concernant l'épreuve.....	35
Données statistiques.....	35
Liste des couples de sujets proposés aux candidats.....	35
Rapport d'épreuve.....	37
DEUXIÈME ÉPREUVE : EXPLICATION DE TEXTE.....	45
Données concernant l'épreuve.....	45
Données statistiques.....	45
Liste des couples de textes proposés aux candidats.....	46
Rapport d'épreuve.....	49
DONNÉES STATISTIQUES GLOBALES.....	55
1. Bilan de l'admissibilité.....	55
• Agrégation interne.....	55
• CAERPA.....	55

2. Bilan de l'admission	55
• Agrégation interne.....	55
• CAERPA.....	56
3. Répartition par académie d'inscription	56
• Agrégation interne.....	56
• CAERPA.....	57
ANNEXE : LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES DE LA BIBLIOTHÈQUE DU CONCOURS.....	59

AGRÉGATION INTERNE ET CAERPA DE PHILOSOPHIE

SESSION 2014

COMPOSITION DU JURY

DIRECTOIRE

M. Paul MATHIAS, IGEN, président
M. Renaud BARBARAS, professeur des universités, université de Paris I Panthéon-Sorbonne, vice-président
M. Antoine LÉANDRI, IA-IPR (Créteil), secrétaire général

EXAMINATEURS

Mme Myriam ATTALI-PARIENTE, professeur agrégé, collège privé Sévigné (Paris)
M. Vincent CORDONNIER, professeur agrégé, lycée Janson de Sailly (Paris)
Mme Christine DA LUZ ALCARIA, professeur agrégé, lycée Marcelin Berthelot (Saint-Maur-des-Fossés)
Mme Paula LA MARNE, IA-IPR (Rouen)
M. Hugues-Olivier NEY, professeur de chaire supérieure, lycée Masséna (Nice)
M. Camille RIQUIER, maître de conférences, institut catholique de Paris
Mme Claire SCHWARTZ, maître de conférences des universités, université de Paris X-Nanterre
Mme Aurélie SURATTEAU, IA-IPR (Créteil)
M. Dominique WEBER, professeur agrégé, lycée Lakanal (Sceaux)

PRÉAMBULE

Par rapport à la session 2013, les statistiques globales de la session 2014 de l'agrégation interne de philosophie et du concours d'accès à l'échelle de rémunération des professeurs agrégés n'accusent aucune différence réellement significative. Les prestations des candidats sont naturellement diverses, mais elles témoignent dans leur ensemble, comme par le passé, des très généreux efforts qu'ils consentent pour acquérir un niveau de formation et d'excellence propice aux progrès de leurs élèves autant qu'aux leurs propres. Le jury de la session 2014 a ainsi pu conserver le sentiment que le concours est généralement bien préparé, que les notions au programme, aussi bien de l'explication de texte que de la dissertation, font l'objet d'un travail soutenu et fécond. Hors programme, sinon ceux des classes terminales, mais témoignant du travail accompli dans celles-ci, les prestations orales donnent également une image très estimable de la façon dont les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire s'acquittent de leurs obligations professionnelles.

Unaniment, le jury tient donc à souligner, une fois encore, sa conviction que les premiers bénéficiaires des ressources mobilisées par les professeurs en exercice pour se préparer aux concours de l'agrégation interne de philosophie et de l'accès à l'échelle de rémunération des professeurs agrégés sont leurs propres élèves. En se remettant eux-mêmes en question, à l'occasion de concours extrêmement exigeants et dont l'issue n'est jamais certaine, les professeurs renforcent leur maîtrise disciplinaire et approfondissent leurs connaissances et leurs compétences professionnelles.

Le jury entend ainsi réitérer ses remerciements et ses encouragements à l'ensemble des collègues professeurs de philosophie – mais également, parfois, d'autres disciplines – qui consentent à s'investir vigoureusement et en première personne dans la préparation de l'agrégation interne de philosophie et du concours d'accès à l'échelle de rémunération des professeurs agrégés.

Les candidats à ces deux concours peuvent ainsi être assurés d'une authentique reconnaissance, par l'institution, des efforts qu'ils accomplissent. Le souci principal de tous étant la qualité de l'enseignement de la philosophie, chacun a en vu, à travers lui, la formation et la culture des jeunes filles et des jeunes gens qui, dans les établissements publics comme dans les établissements privés sous contrat, tirent le plus grand bénéfice des lectures et des travaux auxquels consentent leurs professeurs dans le temps de leur préparation. C'est cela, dans le fond, et non pas simplement un changement de statut administratif, qui donne tout son sens à l'engagement personnel des professeurs candidats en vue de leur succès aux concours.

ÉPREUVES D'ADMISSIBILITÉ

PREMIÈRE ÉPREUVE EXPLICATION DE TEXTE

**Rapport établi par Mme Christine DA LUZ-ALCARIA
à partir des remarques de l'ensemble des membres de la commission « Explication »**

Données concernant l'épreuve

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 2014 : « La société ».

Composition de la commission : Mmes et MM. Myriam ATTALI-PARIENTE, Christine DA LUZ-ALCARIA, Antoine LÉANDRI, Claire SCHWARTZ et Dominique WEBER.

Données statistiques

Nombre de copies corrigées	391
Notes minimale / maximale (agrégation interne)	01 / 19
Notes minimale / maximale (CAERPA)	04 / 15
Moyenne des candidats admissibles (agrégation interne)	13,50
Moyenne des candidats admissibles (CAERPA)	12,83

Texte 1

La société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant et qui varie suivant leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication, constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés ou entre les groupes secondaires qui s'intercalent entre l'individu et la société totale. Or si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas

inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent ? Le rapport qui, dans la conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales ; car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective. Toutes sont expressément obligatoires ; or l'obligation est la preuve que ces manières d'agir et de penser ne sont pas l'œuvre de l'individu, mais émanent d'une puissance morale qui le dépasse, qu'on l'imagine mystiquement sous la forme d'un Dieu ou qu'on s'en fasse une conception plus temporelle et plus scientifique.

Émile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*,
Chapitre premier, IV

Texte 2

Pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et se venir en aide, il est nécessaire qu'ils renoncent à leur droit naturel et qu'ils s'assurent mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui. Quant à la manière dont il peut se faire que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux affects, ainsi qu'inconstants et divers, puissent se donner cette assurance mutuelle et avoir une confiance mutuelle, elle ressort avec évidence de la Proposition 7 de cette Partie et de la Proposition 39 de la Partie 3¹. À savoir, qu'un affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier, et que l'on s'abstient de causer un dommage par crainte d'un dommage plus grand. C'est donc par cette loi que la Société pourra s'établir, à condition de revendiquer pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal ; et, par suite, d'avoir le pouvoir de prescrire une règle commune de vie et de faire des lois, et de les garantir, non pas par la raison, qui ne peut contrarier les affects, mais par des menaces. Et cette Société, garantie par les lois et par le pouvoir de se conserver, s'appelle Cité, et ceux qu'elle défend de droit, Citoyens ; par où l'on comprend aisément qu'il n'y a, dans l'état naturel, rien qui soit bien ou mal d'un avis unanime ; puisque tout un chacun, dans l'état naturel, ne veille qu'à son utilité, et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité, et que personne ne l'oblige à obéir à une loi, que lui seul ; et, par suite, dans l'état naturel, la faute ne se peut concevoir. Mais cela se peut dans l'état civil, où il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. C'est pourquoi, la faute n'est rien d'autre que la désobéissance qui, pour cette raison, est punie par le seul droit de la Cité ; et, au contraire, l'obéissance est comptée au Citoyen comme un mérite, parce qu'il est, par là même, jugé digne de jouir des commodités de la Cité. Ensuite, dans l'état naturel, personne n'est, en vertu d'un accord commun, Seigneur de quoi que ce soit, et il n'y a rien, dans la Nature, qu'on puisse dire être à tel homme, et non à tel autre ; mais toutes choses sont à tous ; et, partant, dans l'état naturel, on ne peut concevoir aucune

¹ Spinoza reprend ces deux propositions dans la phrase suivante.

volonté d'attribuer à chacun le sien, c'est-à-dire que, dans l'état naturel, il ne se fait rien qui puisse être dit juste ou injuste ; mais bien dans l'état civil, où c'est d'un commun accord qu'il est décidé de ce qui appartient à l'un et de ce qui appartient à l'autre.

SPINOZA, *Éthique*, IV^e partie, proposition XXXVII, scolie 2
(traduction Bernard PAUTRAT modifiée)

Rapport d'épreuve

Remarques générales

L'épreuve d'explication de texte a ses exigences propres, mais aussi ses risques caractéristiques. S'agissant des premières, le jury se félicite d'avoir lu d'excellentes copies dans lesquelles le texte, rencontré dans sa singularité et convenablement contextualisé, a été précisément interrogé dans sa construction argumentative et dans ses enjeux par rapport à d'autres œuvres, soit du même auteur, soit d'autres auteurs de la tradition philosophique, sans que ses difficultés ne soient jamais gommées. Si le jury salue la sagacité et l'effort de ceux qui ont su affronter les difficultés, voire les apories de chaque texte, et chercher des solutions par une attention portée à la logique immanente de chaque passage, à ses ressources propres, et par une clarification conceptuelle des notions en jeu, il constate néanmoins que certains écueils habituels n'ont pas toujours été évités.

Il convient donc de rappeler que le travail de préparation, le plus souvent très sérieux, ne doit pas conduire à asphyxier les textes proposés sous un savoir général censé couvrir le champ d'une notion (la société) ou la pensée d'un auteur –en l'occurrence, Durkheim ou Spinoza. Dans le premier cas, le risque est grand de voir le texte occulté par des références extérieures, parfois dépourvues de nécessité et qui, loin d'éclairer, de préciser et de reconstituer dans leur singularité la pensée et la démarche à l'œuvre dans les extraits proposés, conduisent bien plutôt à faire disparaître ou à simplifier les problèmes soulevés sous un commentaire plaqué de l'extérieur. Dans le second cas, le souci exégétique, manié sans précaution et de façon mécanique, conduit à vouloir retrouver dans n'importe quel texte les schèmes généraux d'une pensée développée hors sol, là où l'épreuve d'explication de texte exigerait que les candidats ne réduisent jamais l'étrangeté d'un passage à quelques thèses générales censées être celles de son auteur, mais soient au contraire attentifs aux inflexions d'une pensée et aux aspérités singulières des sillons qu'elle est en train de creuser.

Il est vrai, par exemple, que Durkheim a pu, à un certain moment, forger l'hypothèse d'une « conscience collective », tant décriée au motif qu'elle n'était que l'hypostase d'un être psychique distinct, séparé des consciences qu'il viendrait régir, et finalement la résurgence d'une entité métaphysique. Mais il est tout aussi vrai que cette expression n'est jamais présente dans le texte proposé aux candidats. La notion de « représentation collective » qui s'y substitue, aurait pour le moins, et c'est peu dire, gagné à être remarquée, interrogée, différenciée de la première, pour autant qu'elle résulte d'une analyse singulière et inédite du concept de « représentation ». Il est pour le moins fâcheux de constater que trop de copies ont ainsi fait appel, de façon inconséquente, à la notion de « conscience collective », dont il n'est pas certain, au demeurant, qu'elle présente les traits qu'une certaine critique lui a attribués, sans prêter la moindre attention à celle de « représentation collective » qui s'inscrit à son fondement.

Or c'est bien la spécificité de celle-ci que Durkheim tentait de penser dans le passage proposé, pour autant qu'elle n'a ni le même sujet ni le même objet qu'une représentation individuelle. Cette notion vise à clarifier le social en nous, cette extériorité intérieure ou « relative » que

Durkheim évoque dans le dernier moment du texte. On peut certes, à bon droit – et certaines copies l'ont fait – souligner l'ambiguïté du terme de « représentation » et le résidu d'idéalisme subjectiviste impliqué par son usage dominant ; mais il est regrettable de se contenter d'une critique parfois facile ou simplement polémique de la notion de « conscience collective » en y voyant un retour à une forme de spiritualisme et une entorse possible au positivisme de Durkheim et, par ailleurs, manquer entièrement le travail original de conceptualisation de la notion de « représentation collective ». Au fond, on a parfois le sentiment que certaines copies se complaisent à importer des notions générales et extérieures au texte et à le surcharger d'un commentaire artificiel pour mieux masquer une lecture lacunaire et superficielle des concepts en jeu, de l'articulation interne des notions mobilisées par l'auteur, mais aussi de pans entiers du texte, à peine commentés.

On ne saurait trop insister sur les effets négatifs de tels développements, qui encombrant le travail d'explication et retardent *in fine* les candidats. La dernière partie des deux textes proposés s'est souvent trouvée largement escamotée, soit que les copies, épuisées par de longs préambules ou par des considérations trop générales, aient retardé le moment d'entrer dans le vif du texte et, faute de temps, survolé sa fin ; soit que le commentaire général, plaqué de l'extérieur (le « holisme » prétendument « structural » de Durkheim), tenant lieu d'explication, ait conduit à des contresens fâcheux sur le texte que certaines copies n'ont su masquer que par une stratégie d'esquive ou d'absence au texte. La position de Durkheim a ainsi été identifiée, dans le dernier moment du texte proposé, à une forme de déterminisme social, au mépris de la signification antiréductionniste de l'analogie centrale et de la lettre du texte qui évoquait une « extériorité *relative* des faits sociaux ».

Il semble qu'il faille donc rappeler, ici, la nécessité d'expliquer *tout* le texte en se gardant d'analyses déséquilibrées ou précipitées. S'il est en effet légitime de situer les passages proposés dans le cadre plus général de la pensée d'un auteur ou dans leur rapport à des thèses travaillées par ailleurs dans le contexte de la préparation du concours, on ne saurait trop insister sur la nécessité d'éviter un double écueil :

- d'une part, celui de lire le texte en en faisant le simple reflet de l'œuvre dont il est extrait et, par suite, de ne chercher, en lui, que ce qui permet de reconnaître la pensée générale de son auteur, comme si ce dernier se répétait d'un texte à l'autre et n'inventait pas de nouveaux chemins au gré des apories rencontrées ;
- d'autre part, celui de lire la thèse proposée en cherchant trop systématiquement à la rattacher à des éléments attendus de toute réflexion sur le thème au programme (holisme *versus* individualisme pour le texte de Durkheim) ou à la rapporter indifféremment à d'autres thèses philosophiques (le contractualisme de Hobbes pour le texte de Spinoza) sans voir ce qui la caractérise en propre et sans dégager le problème précis qu'elle se propose de résoudre.

Qu'on ne se méprenne pas, le recours à certaines références est indispensable pour bien lire un texte, pour en comprendre les enjeux et les points de rupture, et leur absence serait tout à fait préjudiciable au commentaire. Mais les références n'ont de sens que si elles visent à éclairer la singularité d'une pensée, à en épaissir le sens, à permettre une attention rigoureuse à l'argumentation précise d'un texte et à son organicité. Le jury se félicite d'avoir lu de très bonnes copies ayant su faire un usage perspicace et toujours éclairant des références, à partir du texte lui-même et sans jamais l'encombrer ou le saturer de développements secondaires.

Une bonne copie consacrée à l'extrait proposé de l'*Éthique* de Spinoza s'est ainsi interrogée sur l'usage du lexique de l'état de nature, du pacte social et de l'origine de l'État, largement

dominant dans la pensée politique du XVII^{ème} siècle, pour mieux montrer de quelle manière le philosophe en subvertissait radicalement le contenu eu égard à la thèse centrale du passage. Si la « Société » est le résultat endogène du jeu nécessaire des forces passionnelles de l'état naturel et si Spinoza refuse à l'homme toute extra-territorialité qui le soustrairait à « l'ordre commun de la nature » – c'est-à-dire à l'enchaînement des causes et des effets – alors la théorie du contrat social, par ses présupposés diamétralement opposés, ne peut que se révéler cruellement insuffisante, voire problématique, pour comprendre l'émergence de la société civile. C'est ainsi qu'un travail de comparaison a pu être mené, de façon lumineuse et toujours convaincante, avec la pensée de Hobbes, pour dégager ce par quoi Spinoza se sépare, dans cet extrait, des fictions de la pensée contractualiste, alors même qu'il en épouse apparemment le lexique ou qu'il semble reprendre le modèle du contrat. De telles analyses ont eu le mérite de faire pleinement ressortir les tensions internes au texte proposé, ses oscillations ou ses aspérités et, en tout cas, de montrer que tout texte est toujours, dans une œuvre philosophique, une pensée vivante, en train de se faire et en quête de sa propre confirmation.

Texte de Durkheim

Il y a, à l'évidence, quelque chose qui rapproche les deux textes proposés : c'est l'affirmation de la pleine appartenance de l'homme à l'ordre commun de la nature, sa soumission à l'enchaînement des causes et des effets, le refus de considérer qu'il puisse être un « empire dans un empire ». Cette idée se traduit, dans le texte de Durkheim, par une conception de la société qui, si elle en fait une réalité spécifique, n'en affirme pas moins son appartenance à la nature, même si elle en est la manifestation la plus haute et la plus complexe.

Durkheim défend ici la thèse d'une « indépendance » ou d'une « extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus ». Toute la difficulté portait sur sa juste compréhension, car la célébrité de cette caractérisation des phénomènes sociaux, sans doute trop attendue, risquait d'empêcher une lecture pertinente du texte, attentive au sens, à la constitution progressive et à l'enjeu d'une telle définition. L'écueil principal dans lequel sont tombées les copies les plus hâtives ou les moins consistantes a justement consisté dans ce recouvrement et dans cette dilution du texte, sous l'effet de généralités dépourvues de toute rigueur conceptuelle et de toute précision.

À cet égard, le contresens le plus répandu a été d'absolutiser ce que Durkheim présentait pourtant comme relatif, car le texte évoque bien une « extériorité *relative* des faits sociaux par rapport aux individus ». Comment expliquer une telle erreur, si ce n'est par la projection précipitée, sur l'extrait, de connaissances générales, imprécises et parfois sommaires sur le « holisme » attribué à Durkheim, jugé aveugle à une réalité individuelle injustement soumise à un déterminisme implacable ? Il aurait été pour le moins nécessaire de s'interroger sur la raison d'une telle extériorité, mais aussi sur ce qui conduisait Durkheim à la penser comme « relative » et non absolue, si l'on voulait comprendre le sens et l'enjeu de sa pensée au sujet de cette « puissance morale » qu'est la société. On aurait ainsi évité bien des survols du texte ou des commentaires réduits à une simple confrontation schématique du « holisme » et de « l'individualisme méthodologique », là où l'extrait de Durkheim cherchait, précisément, à déjouer cette alternative figée et à se démarquer d'une conception structurale du holisme. C'est, du reste, ce qu'ont bien compris et expliqué les meilleurs candidats.

En effet, comment ne pas voir que cette extériorité *relative* des faits sociaux aux individus était déjà à l'œuvre dans le premier moment du texte ? La caractérisation de la société n'insiste-t-elle pas sur le fait que la société n'est pas faite d'autre chose que des individus qui ont, d'une façon ou d'une autre, mêlé leur action, de telle sorte que si elle n'est rien sans eux, elle est pourtant indépendante de ce que sont, isolément, les individus, puisqu'elle est la résultante de leur être

en relation ou de leur association ? Le terme de « substrat », que beaucoup de copies ont, à tort, surdéterminé dans un sens aristotélicien, signifie plus simplement que les multiples et diverses interactions individuelles forment la base de toute société, quelle qu'elle soit. En ce sens, il ne peut donc y avoir de faits sociaux indépendamment des réseaux formés par les multiples interactions individuelles. Il importait à Durkheim, dans ce premier moment, de dégager la condition déterminante des phénomènes sociaux, le fait même de l'association, et de souligner que ces phénomènes varient selon les formes de cette association. C'est pourquoi il soulignait la diversité, organisée selon un « système », des multiples dimensions géographiques ou économiques de cette base.

Il y a bien une indépendance de la société au regard de ce que sont isolément les individus car, si elle est composée d'individus, elle n'a comme substrat, ni l'individu, ni la conscience individuelle, et n'est pas plus la somme des individus qui la composent. Elle est bien plutôt le « le système formé » par leur association, représentant une réalité spécifique dotée de caractères propres. En ce sens, cette thèse s'oppose à une conception individualiste de la société, telle qu'on la trouve chez Hobbes, par exemple, selon laquelle la société devrait être expliquée par les individus. Il était donc erroné de surdéterminer la pensée de Durkheim, comme l'ont fait certains candidats, selon un sens contractualiste, au motif que le « substrat » ou la base d'une société est formé des relations qui se nouent entre des « individus associés ». Il ne s'agissait nullement de fonder la société dans une perspective contractualiste, ni même de la réduire à ce substrat des relations interindividuelles, qui n'est que la « base sur laquelle s'élève la vie sociale ». Il n'a pas échappé aux meilleures copies que ces notions de « substrat » ou de « base » indiquaient que le fait de l'association des individus était bien une condition nécessaire de la vie sociale, quoiqu'insuffisante. Durkheim veut en effet montrer que cette association des individus produit quelque chose, non seulement d'irréductible aux éléments qui la composent, mais de nouveau et qui se situe au niveau du tout formé par cette combinaison et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé.

Trop de copies n'ont pas vu cette irréductibilité de la vie sociale et des représentations qui en sont la trame au « substrat » et n'ont pas hésité à faire de ce dernier la cause déterminante des représentations collectives, un peu comme un substrat matériel ou physique, mais au prix d'un contresens fâcheux : une fois le substrat matérialisé, comment comprendre qu'il puisse donner lieu à du représentationnel ? Or la thèse de Durkheim, à mille lieux de tout déterminisme matérialiste, ne consiste-t-elle pas plutôt à dire que les représentations collectives, qui sont l'objet propre de la sociologie et que Durkheim nommera ensuite des « faits sociaux » et des « phénomènes sociaux », prennent appui sur le « substrat social », sans toutefois s'y réduire et sans non plus pouvoir être identifiées à lui ? Le jury aurait aimé que davantage de copies fussent attentives à certaines expressions du texte et à la différence entre des représentations qui, certes, « se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés » ou « sont produites » par elles, mais qui ne sont pourtant pas « inhérentes » aux éléments les composant et ne « dérivent pas directement » des consciences élémentaires. N'y a-t-il pas là une différence entre ce qui relève, d'un côté, d'une condition nécessaire et, de l'autre, d'un rapport de causalité ? C'est par une telle attention à la lettre du texte qu'on aurait pleinement saisi l'intention antiréductionniste de Durkheim et sa volonté de déjouer toutes les formes naïves de causalité. Les représentations collectives sont, pour employer un vocabulaire plus contemporain, une qualité « émergente » ; elles « surviennent » sur un substrat social sans pouvoir être assimilées à lui. Certains candidats ont bien vu qu'il y avait ici un certain héritage comtien, Durkheim, comme Comte, refusant le matérialisme, c'est-à-dire la croyance qu'on peut expliquer le supérieur par l'inférieur.

De fait, n'est-ce pas l'enjeu de l'analogie qui suit que de suggérer la plausibilité de la thèse de l'émergence de propriétés sociales irréductibles à des propriétés individuelles ? Et cette analogie

ne vise-t-elle pas à montrer que ce que nous acceptons de dire aisément de la psychologie doit pouvoir l'être également de la sociologie ? S'il n'y a « rien d'extraordinaire » à considérer que la psychologie soit une science spécifique ayant un objet d'étude propre, et non une branche de la physique ou de la chimie, sous prétexte que les représentations psychiques ont un ancrage cérébral et nerveux, s'il n'y a donc aucune difficulté à admettre que les représentations psychiques ne se réduisent pas à des processus physiologiques, pourquoi n'en irait-il pas de même pour la sociologie ? Celle-ci n'est pas une branche de la psychologie, parce que les représentations collectives, malgré un ancrage dans les représentations individuelles, ne se réduisent pour autant pas à la somme de ces représentations : elles n'ont ni les mêmes sujets, ni les mêmes objets que les représentations individuelles. Certains candidats ont très justement vu que cette analogie ne constituait pas, à proprement parler, une démonstration, qu'elle ne portait d'ailleurs nullement sur une égalité de rapport entre des quantités comparables, et que le premier membre de l'analogie était en outre sujet à caution. Après tout, est-il sûr que les représentations psychiques ne se réduisent pas à des processus cérébraux et nerveux ? Durkheim, sans ignorer ce point, entendait néanmoins, et avant tout, argumenter en accordant à la psychologie sa spécificité épistémologique, afin de mieux pouvoir faire admettre l'idée qu'il n'y a pas de raison valable de ne pas accorder également à la sociologie une spécificité épistémologique bien fondée.

C'est ce qui rend compte du sens de l'analogie : la similitude des rapports visait à cerner l'indépendance relative de chaque domaine. De la biologie à la psychologie et de celle-ci à la sociologie, ce sont deux gestes analogues d'autonomisation et d'affranchissement qui s'accomplissaient : autonomisation du psychique par rapport au cérébral, et de la sociologie par rapport à la psychologie. On aurait aimé que les candidats s'interrogeassent davantage sur ces deux gestes sans éluder la difficulté du passage et qu'ils ne se contentassent pas d'une approche formelle et paraphrastique de l'analogie, oublieuse de son objectif épistémologique : jusqu'à quel point ces deux gestes sont-ils semblables ? Sont-ils formellement analogues ou bien peut-on établir entre les deux une identité plus substantielle ? De même, les conditions de cette analogie auraient mérité d'être mieux questionnées : pour qu'elle puisse fonctionner, ne faut-il pas que les deux rapports envisagés de part et d'autre soient effectivement comparables ? Il semble en effet que, dans les deux cas, le rapport soit celui de phénomène à substrat ; et par substrat, contrairement à ce que trop de candidats ont affirmé, il ne s'agissait pas seulement d'entendre le support matériel, mais, de façon plus générale, les éléments constitutifs qui servent de base à l'association produite – chaque phénomène nouveau résultant de cette association. Or dans les deux cas, Durkheim veut montrer que le substrat d'un phénomène est nécessaire à celui-ci, mais qu'il ne peut suffire à l'expliquer. Certes, dans les deux cas considérés, le substrat n'a pas la même consistance : organique ou physiologique dans le premier cas (« les éléments nerveux ») ; psychologique dans le second. Mais, dans les deux cas, il s'agit de montrer que le phénomène (psychologique et social) apparaît en se détachant de son substrat, par l'association produite des éléments qui composent celui-ci. Comme l'a très justement montré un candidat, l'analogie ne visait nullement à mettre en lumière une imbrication de classes, au sens où l'on dirait, par exemple, que le carré est au rectangle ce que le triangle équilatéral est au triangle quelconque. Mais elle visait à mettre au jour un rapport entre le tout et ses parties, au sens où le tout, bien que formé des parties qui le constituent, comporte une nouvelle propriété émergente par rapport à ces parties. C'est bien ce qu'impliquait l'analogie : le phénomène social s'affranchit du phénomène psychologique *de la même façon* que celui-ci s'affranchit du phénomène organique.

Il faut louer les bonnes copies qui, par une attention prêtée à la formulation de l'analogie, ont su parvenir à un véritable travail de reconstitution du sens et de l'enjeu de ce passage. Ainsi le concept de représentation a-t-il été considéré, à juste titre, comme absolument crucial dans cette analogie. Celle-ci, loin d'être formelle et extérieure, se voulait véritablement rigoureuse et

substantielle. En effet, à chaque niveau, Durkheim envisage une réalité de même type, *représentationnelle*, qui lui permet d'établir un saut qualitatif fondateur, dans le premier cas, d'une réalité psychologique *sui generis*, dans le second cas, d'une réalité sociale spécifique. C'est dans ce cadre, comme l'ont bien saisi les meilleurs candidats, que l'enjeu critique de l'analogie prend tout son sens. Lorsque Durkheim se refuse à considérer que les représentations individuelles puissent être dites « inhérentes » aux éléments de l'organe cérébral, il critique ce qu'on a pu appeler la « psychophysiologie », c'est-à-dire l'idée que le phénomène psychique serait additionnel, superfétatoire, simple reflet de processus physiques ou cérébraux sous-jacents. Avec beaucoup de rigueur et de précision, une très bonne copie y a vu une « critique du réductionnisme épiphénoméniste », en tant qu'il implique une relation de causalité mécanique entre l'organe et la fonction. Or précisément, lorsque Durkheim évoque l'idée d'un débordement, il veut montrer que la fonction mentale de représentation requiert, certes, l'action d'un organe, mais également une certaine réflexivité, c'est-à-dire un affranchissement relatif par rapport au substrat. En cela, elle ne peut être expliquée par une simple constitution organique. De même en va-t-il des représentations collectives à l'égard des « consciences élémentaires ». Cela ne veut pas dire que les consciences élémentaires ne jouent aucun rôle dans leur genèse. Tout ce qui précède visait au contraire à montrer qu'il faut que plusieurs individus aient mêlé leurs actions et leurs représentations et que cette combinaison ait dégagé quelque phénomène nouveau. Mais comme cette synthèse a lieu en dehors de chaque conscience élémentaire, puisqu'il y a une pluralité de consciences, elle a nécessairement pour effet de fixer et d'instituer hors de ces consciences une certaine façon de penser ou d'agir qui ne dépend pas de chaque conscience particulière prise à part.

On peut s'étonner, à cet égard, que peu de copies aient été attentives à la remarque de Durkheim selon laquelle « l'indépendance » ou « l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus » est « plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales ». Et, corrélativement, bien peu de candidats ont remarqué que Durkheim, dans ce dernier moment, ne parle plus de « représentations collectives » mais de « faits sociaux » : pourquoi ce changement de vocabulaire à ce moment de l'argumentation ? Et quel est le lien entre ce changement et ce que Durkheim veut montrer ici ? Quel est le sens des exemples qu'il prend et en quoi sont-ils particulièrement probants ou décisifs pour son argumentation ? Le jury regrette que trop de copies aient glissé hâtivement sur toutes ces difficultés et n'aient jamais interrogé précisément le choix durkheimien des croyances ou des pratiques religieuses, de la morale ou du droit, y préférant d'inconsistantes généralités sur un prétendu déterminisme ou sur l'aliénation de l'individu.

Or ce dernier moment aurait pu être l'occasion – et il l'a été pour les meilleures copies – de préciser concrètement la spécificité des faits sociaux et de ce plan d'existence spécifiquement social à l'intérieur duquel les individus sont toujours déjà inscrits et dont ils éprouvent la singulière résistance dans le cours de leur expérience. Ce plan d'existence – foncièrement impersonnel, non individuel – est celui dans lequel, à même les pensées et les actions des individus, le social se construit et s'impose à titre de réalité *indépendante*. Dans ce dernier moment, Durkheim ne nous fait-il pas comprendre que cet ordre de « faits sociaux », qui a ses caractères propres, consiste en manières d'agir, de penser ou de sentir extérieures à l'individu et douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent à lui ? En cela, ce moment ne permettait-il pas de montrer concrètement la spécificité des phénomènes sociaux – autant de représentations et d'actions – distincts des phénomènes psychiques, puisque ces derniers n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle ? Et ne permettait-il pas également de préciser le sens qu'il fallait donner à cette extériorité *relative* des faits sociaux ? Car s'il est vrai que les individus sont déterminés du dehors (« les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors »), ce dehors n'est rien d'autre que le milieu en permanence

reconstitué par leur vie même de sujets sociaux, par les rapports qu'ils tissent et par le type de normativité qui s'en trouve produit. La meilleure copie n'a pas hésité à s'appuyer sur les analyses de Pierre Bourdieu, dans *La distinction*, pour montrer que si l'adhésion à certaines représentations ou pratiques collectives peut être vécue comme un choix délibéré apparemment dépourvu de tout sentiment d'obligation, elle n'est pas pour autant exempte de toute détermination sociologique, car elle ne dépend pas d'une volonté particulière prise à part. Les pratiques culturelles ou de loisirs appartiennent ainsi à cette catégorie et ne portent pas nécessairement « la marque de leur origine ». Alors même que ces pratiques sont en accord avec nos sentiments propres, elles ne laissent pas d'être objectives, car elles sont reçues de l'extérieur et existent en dehors de nous. Elles sont sociales, contrairement à ce que prétendent les zélés partisans de l'individualisme, qui semblent oublier que beaucoup de croyances ou d'idées nous viennent du dehors. Lorsque plusieurs individus d'un même groupe partagent certaines pratiques ou certaines croyances, c'est d'abord parce que le groupe, comme entité collective, entretient telle croyance ou telle pratique, l'a fixée, instituée et cristallisée dans une forme bien définie, au point qu'elle se trouve investie d'une autorité particulière que l'éducation, par exemple, nous apprend à reconnaître et à respecter. Les meilleurs travaux ont su, sur ce point, souligner la spécificité du phénomène de l'obligation, en particulier dans le domaine des croyances et des pratiques religieuses, des règles de la morale et des préceptes juridiques. La religion, la morale et le droit ne sont pas, ici, des exemples, mais des paradigmes essentiels de l'extériorité *relative* des faits sociaux par rapport aux individus. Certains candidats ont su tirer profit de leur connaissance de la pensée de Durkheim relativement à la religion, la morale et le droit, pour montrer que cette extériorité relative des faits sociaux n'impliquait nullement de les recevoir passivement et sans modifications. Leur assimilation suppose leur individualisation, même si le champ des variations permises est limité, de sorte que le conformisme social peut comporter toute une gamme de nuances individuelles. Mais, comme l'a fort bien compris un candidat, dans le domaine du droit, de la morale et de la religion, cette variation est pour ainsi dire inexistante puisque, dès que nous ne nous conformons pas aux qui prévalent, dès que nous y résistons, leur nature coercitive se rappelle à nous sous la forme d'une peine, d'une condamnation ou d'une surveillance de nos conduites.

La fin de l'extrait, souvent éludée ou mal comprise, ne se présentait pas comme l'énoncé de deux solutions équivalentes et également possibles – « sous la forme d'un Dieu *ou* [d']une conception plus temporelle » – mais plutôt comme l'énoncé d'une alternative engageant deux démarches bien différenciées : soit on s'imagine que l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus et leur caractère obligatoire ne peuvent s'expliquer que par une source divine transcendante, soit on considère qu'on peut en rendre compte selon « une conception plus temporelle et plus scientifique ». Or il va de soi que Durkheim refuse toute origine divine à l'obligation. Il n'est pas sûr que ceux qui ont été tentés, ici, par une hypostase de la société et qui en ont fait un sujet érigé au-dessus des individus pour leur dicter ses lois, aient rendu justice à la pensée de Durkheim. La compréhension durkheimienne de la société exclut qu'elle ait son noyau actif dans une volonté personnelle déposée dans une entité abstraite.

Texte de Spinoza

L'une des difficultés majeures du texte de Spinoza tenait sans doute à son usage apparent du lexique de la pensée contractualiste, laissant croire à une reprise de la problématique classique du passage de l'état naturel à l'état civil, alors même que l'argument vise à se séparer de façon assez radicale du modèle rationaliste ou volontariste du contrat pour envisager la Cité comme le résultat endogène du jeu nécessaire des forces passionnelles dans l'état de nature.

De fait, en montrant que le droit naturel, expression brute du *conatus* et de sa complexion affective, est incapable, en l'absence d'institutions juridico-politiques, de se réaliser

effectivement au maximum de sa puissance, hypothéquant même sérieusement toute possibilité de coexistence pacifique, Spinoza élabore un modèle formel d'engendrement de la Société et de la Cité à partir de la nécessité naturelle, comprise comme un utilitarisme de la puissance. La Société résulte de la nécessité naturelle par laquelle l'homme cherche à accroître son pouvoir d'agir. En cela, elle n'est pas seulement affaire de renoncement au droit naturel, car ce qui rassemble ou unit les hommes est ce qui constitue effectivement leur puissance. Or celle-ci ne peut s'accomplir de façon solitaire, là où chacun est la mesure de son propre désir et vit selon sa propre complexion affective. Il y a donc des forces passionnelles qui poussent aussi positivement les hommes à former société, à commencer par le désir de persévérer dans l'être. Mais la complexion passionnelle des hommes étant ce qu'elle est, elle ne suffit pas, selon Spinoza, à garantir une harmonie collective spontanée. C'est pourquoi il faut nécessairement des institutions juridico-politiques capables de contenir les élans anarchiques du désir et de contrebalancer les passions humaines et, pour cela, d'opérer dans le registre des affects et de la puissance. Ainsi, le modèle d'engendrement de la Société et de la Cité se révèle très différent de celui de la pensée contractualiste : il ne présuppose pas des hommes raisonnables décidant souverainement d'institutions juridico-politiques, mais postule, au contraire, la pleine appartenance de l'homme et de la Société à l'ordre commun de la nature et leur commune soumission à l'enchaînement des causes et des effets.

Tout l'enjeu du texte était alors de comprendre dans quelle mesure les institutions parviennent à faire entrer les hommes dans des rapports modifiant leurs affects et les déterminant à développer leur raison, à augmenter la part de nécessité propre dans ce qui leur arrive et à diminuer leur servitude extérieure – dès lors que la Société et la Cité sont elles-mêmes régies, comme toutes choses dans la nature, par le principe de mesure des forces, suivant lequel seule une autre force ou composition de forces peut contraindre le *conatus*, comme force, à restreindre le domaine *a priori* illimité de ses effectuations de puissance. On ne comprendrait pas autrement, comme l'ont remarqué fort justement quelques rares copies, la place de cet extrait dans *l'Éthique*. Celui-ci se situe au terme d'une analyse de la vertu, comprise dans sa dimension individuelle comme effort pour maîtriser les affections en vue de déployer la puissance du *conatus* et de lui donner les moyens de s'épanouir au maximum de ses dispositions naturelles. Or l'enjeu des paragraphes dont l'extrait proposé fait partie consiste à montrer qu'un tel accomplissement rationnel nécessite que les hommes s'unissent et forment une communauté sociale et politique qui satisfasse au critère de l'utilité et donne au droit naturel de chacun de persévérer dans son être les chances optimales de parvenir à son but. Dès lors, il s'agit de comprendre par quel mécanisme affectif les institutions juridico-politiques permettent aux hommes – paradoxalement – d'accroître leur vertu et d'échapper à la servitude extérieure.

Cette subversion du lexique contractualiste par une argumentation qui en sape les présupposés majeurs est loin d'avoir toujours été saisie et comprise, si bien qu'on a souvent sous-estimé certaines difficultés du texte ou manqué de repérer ses points de tension ou ses oscillations, jusqu'à proposer une lecture contractualiste du texte, au prix de certaines contorsions acrobatiques. Certaines copies, voyant en effet que le droit civil se fonde dans la vie affective du fait même que le droit naturel s'enracine en elle, en ont tiré cette conclusion, pour le moins inconséquente, que le principe sur lequel repose le « contrat social », locution pourtant absente du texte, est passionnel et non rationnel, sans même y déceler la moindre contradiction. Or, une attention scrupuleuse prêtée à la lettre du texte et à l'ordre logique des idées permettait un travail rigoureux de reconstitution du sens de la pensée de Spinoza. En interrogeant précisément cette « loi » par laquelle « la Société [peut] s'établir » – que Spinoza comprend très explicitement comme une loi des puissances (un affect ne peut être contrarié que par un affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier) – on pouvait mesurer l'audace et l'originalité d'une pensée qui cherche à faire entrer cette loi, aisément compréhensible pour les affrontements entre individus

dans l'état naturel, dans le champ juridico-politique, pour montrer que ce qui détermine l'issue des conflits d'affects, sur le plan individuel comme sur le plan social, ce sont des lois de puissance et non la raison, dont Spinoza nous rappelle ici qu'elle ne saurait en aucun cas « contrarier les affects ». On aurait alors mesuré le degré de subversion du lexique contractualiste, remarqué sa présence tout apparente, puisque Spinoza ne parle, à proprement parler, ni de « contrat » ni de « pacte », mais seulement d'« assurance mutuelle », d'« accord », de « confiance », et que le contenu donné à ces termes les vide de toute substance. Comment ne pas voir alors, dans la réponse faite à l'hypothèse selon laquelle la société s'établirait sur la base d'une « assurance mutuelle » que les hommes se donneraient « de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui », une critique des fictions contractualistes incapables de décrire les faits ? La solution que Spinoza donne au problème classique du passage de l'état naturel à l'état civil en modifie donc radicalement la compréhension.

On peut regretter que trop peu de copies aient mesuré l'enjeu de sens rendant compte de l'unité profonde du texte. En effet, n'y avait-il pas à s'étonner de l'argumentation du premier moment du texte et de la solution qu'elle énonce ? Du principe réaliste qui commande l'analyse de la constitution de la Société puis de la Cité ou des institutions juridico-politiques ? Pouvait-on seulement s'en tenir à l'idée que le renoncement au droit naturel et l'« assurance mutuelle de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui » étaient les conditions nécessaires d'une coexistence pacifique, sans questionner plus avant la signification exacte de ce renoncement et la manière dont il était produit ou obtenu ? N'était-ce pas ignorer que le droit naturel, aux antipodes de tout concept juridique, a une signification fondamentalement anthropologique et qu'il n'est pas autre chose que l'expression brute de l'homme-*conatus* comme effort pour persévérer dans son être et résister à tout ce qui s'oppose à lui, élan de puissance naturelle, expression déterminée de la puissance infinie de la nature naturante ? Comment, dès lors, y renoncer volontairement ? Et bien plus, comment s'en défaire, le transférer ou le céder ? La fin du texte ne montre-t-elle pas que la Cité, comprise comme une société « garantie par les lois et par le pouvoir de se conserver », est justement ce qui permet aux hommes de vivre ensemble d'une manière qui satisfasse au critère de l'utilité et donne au droit naturel les chances optimales de s'accomplir ?

Par renoncement au droit naturel, il ne fallait donc nullement entendre un abandon pur et simple. Une telle idée contredit assurément le sens que Spinoza donne au droit naturel, cette qualité physique dépourvue de toute dimension morale par laquelle un individu peut avoir ou faire certaines choses conformément aux lois objectives qui définissent son être. Le droit naturel, selon lequel chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature pour décider de ce qui est bien ou mal, nuisible ou utile pour soi, ne peut sans contradiction être abandonné, sauf à renoncer à la vie. Les meilleures copies, par leur capacité d'interrogation et d'étonnement, et par l'investissement de la lettre du texte, ont su être attentives à ce raisonnement et convoquer de façon judicieuse et parfois très précise des propositions du livre III ou IV de l'*Éthique* pour montrer que, bien qu'inattaquable dans son principe, le droit naturel devenait désastreux sur le plan de ses manifestations et de ses conséquences, du fait de la disposition individuelle à juger de toute chose selon son désir et du fait des passions. Le subjectivisme des valeurs – chacun juge selon sa complexion de ce qui est bon ou mauvais – et les affects passifs conduisent à mal juger, à rendre les hommes contraires les uns aux autres, indésirables, dangereux et, *in fine*, soumis à une servitude et à une impuissance partagées. Une bonne copie n'a pas hésité ainsi à évoquer ce conflit généralisé ou cette discorde permanente à partir du scénario élémentaire d'hostilité entre Pierre et Paul, évoqué dans la démonstration de la proposition 34 de l'*Éthique*, pour montrer de quelle manière les automatismes affectifs fonctionnent à plein. « Renoncer à son droit naturel » ne peut donc signifier, dans ces conditions, que renoncer à un certain type usage de ce droit.

De même, ne fallait-il pas s'étonner de l'affirmation de Spinoza selon laquelle ce sont les affects qui déterminent les hommes à diriger leur élan dans telle ou telle direction ou qui donnent une orientation déterminée au *conatus* ? Cette idée, qui rend problématique tout postulat d'accord mutuel et de confiance réciproque au fondement de la société, ne prépare-t-elle pas déjà la solution énoncée dans la troisième phrase, si éloignée des fictions contractualistes et développée dans la suite du texte ? Comment des hommes « inconstants et divers », soumis à la fluctuation des affects, discordants entre eux, peuvent-ils se promettre de « ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui » ? Quel accord peut émaner de sujets en proie aux passions ? Cette « assurance mutuelle » présuppose que des hommes passifs pourraient devenir subitement actifs : comment est-ce possible dans un contexte d'impuissance ? Les exhortations de la raison ne sont-elles pas ici impuissantes face à la violence des affects ? Si le droit de vivre selon sa complexion propre n'est rien d'autre que la capacité effective de tout homme à satisfaire ses désirs, s'il n'est rien d'autre que la mesure brutale de sa puissance, il faudra en effet des forces qui tiennent les hommes à ce renoncement, car on devine qu'un tel droit naturel, sous l'effet des passions, n'exclut ni les conflits, ni les haines, ni rien de ce que l'appétit conseille. Se formant dans les conditions réelles de la servitude passionnelle, la Société et la Cité ne pourront donc exister et se conserver qu'en s'ancrant profondément, à leur tour, dans le système de la vie affective, en exploitant le mécanisme de l'affectivité qui conduit de toute façon les hommes, en vue de limiter l'extension anarchique du droit naturel. Dès lors que les hommes sont soumis à la loi du *conatus* et du désir, la Société et la Cité devront également fonctionner à la puissance. Voilà ce que veut montrer Spinoza, et l'on peut regretter que trop de copies, ne mesurant pas cet ancrage de la Société dans le système de la vie affective, aient poussé l'inconséquence jusqu'à affirmer que société était contre nature.

On comprend alors la forme si particulière que revêt, pour lui, le renoncement au droit naturel : pour Hobbes, Locke ou Rousseau, le droit naturel se fonde sur la volonté comme pouvoir créateur de l'individu, c'est-à-dire sur un pouvoir qu'a l'homme de se retirer des lois communes de la nature. Or rien de tel chez Spinoza. Le droit naturel ne tire pas sa force d'un acte volontaire, mais des lois de la puissance d'agir. Là où le droit, qui est tiré d'un acte de la volonté, peut être suspendu par un autre acte de la volonté, celui qui est une forme de nécessité ne peut être supprimé que par la destruction du mode dont il est la puissance. Or cette destruction ne peut être liée à la volonté de l'individu, mais uniquement à sa domination par des forces extérieures. C'est de cette façon qu'il faut comprendre la thèse de Spinoza selon laquelle la Cité, « cette société garantie par les lois et par le pouvoir de se conserver », n'a de droit sur les sujets que dans l'exacte mesure où, par la puissance, elle l'emporte sur eux et peut « revendiquer pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal ». Il faut saluer, ici, la sagacité de certaines analyses qui ont su voir dans ce propos l'affirmation d'une continuation de l'état de nature dans l'état civil, en tout cas l'existence d'un rapport de force. La vie civile se développe toujours à l'intérieur de l'état de nature et, en cela, la condition politique n'est pas, pour Spinoza, une sortie hors de l'état de nature. Le pouvoir de la Société ne porte donc aucun masque : c'est par la force et non par l'engagement de la volonté des hommes que ce pouvoir tient les citoyens.

On comprend dès lors en quoi le rôle décisif des « menaces » qu'exerce la Société, lorsqu'elle devient une Cité, c'est-à-dire quand elle institue ses propres lois et se donne les moyens de sa propre conservation, éloigne encore davantage la pensée de Spinoza du volontarisme et du rationalisme des pensées contractualistes. Loin d'être une libre création ou le résultat d'un acte volontaire de sujets juridiques qui s'engageraient, pour leur bien, à consentir au sacrifice de leur individualité, loin de tirer son droit du droit des sujets, la constitution de la Société et de Cité reste pensée, chez Spinoza, comme un processus nécessaire à partir de la conflictualité des désirs individuels (et non de leurs volontés), lesquels gardent par conséquent leur puissance d'agir en

elles. Dans ces conditions, ce qui seul fera renoncer les hommes à agir selon leur *ingenium*, c'est l'existence d'une puissance capable de contraindre les hommes, d'user de la menace et de la crainte qu'elle suscite de sanctions directes, pour s'imposer à qui ne voudrait pas se soumettre et ainsi conduire progressivement l'individu, exposé à une puissance plus grande que la sienne et aux dommages qu'elle pourrait lui infliger, à renoncer à agir selon son droit naturel. On mesure alors pleinement ce qui éloigne la pensée de Spinoza du contractualisme : « Renoncer à son droit naturel », c'est cesser d'en faire un certain type d'usage, celui qui consiste à « se venger » et à « juger du bien et du mal » selon son *ingenium* ou son « tempérament ». Mais c'est y renoncer, non par la prise en compte d'un calcul *rationnel* d'intérêt bien compris – contresens fréquemment commis – mais par la prise en compte des lois de la puissance d'agir.

C'est, génériquement, la loi des puissances qui permet de comprendre la manière spécifique qu'a Spinoza de comprendre les institutions juridico-politiques. Cette loi est l'opérateur du renoncement et ce qui civilise ou domestique en même temps le *conatus*, comme le montre le dernier moment du texte. Apparaît ici l'un des aspects centraux de la pensée de Spinoza : si toute chose dans l'univers (y compris les affects) est régie par le principe de mesure des forces, seules l'emporteront celles qui sont les plus puissantes. Si le *conatus* est une force, seule une autre force ou composition de forces peut l'empêcher d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut et le conduire à s'abstenir « de causer un dommage par crainte d'un dommage plus grand ». L'affect de crainte (menaces), instrumentalisé par les institutions juridico-politiques, apparaît bien comme un obstacle à l'effectuation *a priori* illimitée de la puissance d'agir des hommes et comme une puissance de renoncement.

Cette argumentation n'a pas échappé aux copies les plus perspicaces et les plus attentives à la lettre du texte, comme à sa difficulté, du reste. Si les affects de crainte – et « non la raison qui ne peut contrarier les affects » – sont effectivement un moyen pour la Cité de contenir les désirs des hommes et d'éviter l'affrontement des *conatus* – les hommes étant ce qu'ils sont – comment une telle instrumentalisation des affects peut-elle rendre les hommes malgré tout raisonnables et produire un accord ou un « avis unanime » sur ce qui est bien ou mal ? Si la Cité use de moyens qui ne sont pas ceux de la raison, comment espérer que sa fin soit la protection des droits du citoyen et la libération de l'homme de la crainte de ses semblables ? En quoi les valeurs conventionnelles qu'elle établit échappent-elles au subjectivisme des valeurs de l'état naturel ? Spinoza n'est-il pas celui qui nous a appris qu'une multitude libre est davantage conduite par l'espoir que par la crainte ? Il importait de préciser l'enjeu de cette argumentation et de la clarifier pour éviter tout contresens contractualiste.

À cet égard, le jury se félicite d'avoir lu de bonnes copies qui, tout en rapportant la nécessité, pour la Cité, d'exploiter le mécanisme de l'affectivité (prendre appui sur les passions pour les canaliser efficacement) à un principe de réalisme (la raison ne gouverne pas les hommes), ont su être attentives à la manière dont l'état civil est susceptible, selon Spinoza, de produire des affects sociaux. Ainsi, en prenant appui sur les affects et en les faisant jouer dans un sens qui en modifie les conséquences, la Cité parvient-elle progressivement à libérer les hommes de la servitude passionnelle qui les conduit à ne juger que d'après « leur seule utilité ». En obligeant les hommes à se soumettre aux lois qu'elle édicte et en les déterminant à se mouvoir conformément à ce qu'elle prescrit par des menaces ou par des peines, la Cité prend, certes, appui sur le jeu des passions, mais en les détournant vers les intérêts véritables des hommes, non pas leurs intérêts particuliers (ce qui leur est utile, « ce qui est bien ou mal selon leur tempérament »), mais leur intérêt commun. En cela, elle produit de la sécurité (sécurité des possessions avec le droit de propriété), laquelle, comme le rappelait une copie à laquelle rien ou presque n'échappait, est une « joie née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée ». La Cité génère des affects qui permettront de « jouir [de ses] commodités » et de faire comprendre progressivement aux hommes ce qu'ils gagnent à abandonner le droit d'agir selon

leur pente. Par un système de punitions et de récompenses symboliques (« l'obéissance est comptée au citoyen *comme un mérite* »), la Cité élève en effet peu à peu l'homme à la raison ou, du moins, elle l'incite à user de sa raison et à se donner des fins raisonnables en réorientant ses désirs. C'est dans ce contexte que Spinoza tente de redonner, à la fin du texte, une légitimité aux notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, dont l'Appendice au Livre I de *l'Éthique* avait pourtant dit qu'elles n'étaient que des modes de l'imagination. Si, du point de vue du droit naturel, ces notions n'ont aucun sens – chacun définissant le juste et le bien selon ses désirs – et si elles ne peuvent donner lieu à aucun accord, elles peuvent, en revanche, dans le cadre civil, retrouver une signification rationnelle les faisant échapper à toute forme de subjectivisme. Il importait de reconnaître que ces valeurs sont, certes, d'établissement ou de convention et non pas des valeurs naturelles. Le bien et le mal sont en effet ce que la société fait, « d'un commun accord », reconnaître comme bien et mal en fonction de ses propres intérêts et ce qui, à ce titre, requiert obéissance. Mais, quoique relatives et conventionnelles, il importait d'en souligner la rationalité, c'est-à-dire l'utilité pour les hommes. Les meilleures copies ont su saisir l'enjeu de cette compréhension utilitariste de la Société et des valeurs qu'elle promeut et, tenant plusieurs fronts, elles ont su mesurer, à partir de son ancrage dans le système de la vie affective, la nécessité pour elle de produire ce qu'Albert Otto Hirschmann appellera « des passions compensatrices » susceptibles d'établir les bases éthiques d'une existence sociale.

ÉPREUVES D'ADMISSIBILITÉ

DEUXIÈME ÉPREUVE DISSERTATION

**Rapport établi par M. Vincent CORDONNIER
à partir des remarques de l'ensemble des membres de la commission « Dissertation »**

Données concernant l'épreuve

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 2014 : « La croyance ».

Composition de la commission : Mmes et MM. Vincent CORDONNIER, Paula LA MARNE, Hugues-Olivier NEY, Camille RIQUIER et Aurélie SURATTEAU.

Données statistiques

Nombre de copies corrigées	379
Notes minimale / maximale (agrégation interne)	01 / 17
Notes minimale / maximale (CAERPA)	02 / 17
Moyenne des candidats admissibles (agrégation interne)	13,50
Moyenne des candidats admissibles (CAERPA)	12,83

Rapport d'épreuve

Sujet : *Qu'est-ce qui fonde la croyance ?*

Comme en ont souvent témoigné des introductions un peu plus hésitantes qu'à l'accoutumé, le sujet proposé a dérouté plus d'un candidat, sans doute parce qu'il ne donnait pas une prise évidente sur la notion de croyance, semblant justement réclamer, pour elle, ce qu'une définition sommaire l'opposant au savoir semble d'emblée exclure : quelque chose qui la fonde !

Cependant, au-delà de cette perplexité première, le sujet conduisait très classiquement au cœur de la question de la croyance, c'est-à-dire à une tension résultant d'une adhésion intime à une représentation et de l'absence de preuve ou de démonstration pour justifier une telle adhésion. En conséquence, le sujet offrait la piste d'une recherche des différentes façons dont la croyance tire sa force, en suggérant justement d'éviter l'alternative simplificatrice entre un savoir fondé et une croyance infondée. Et la qualité des copies s'est donc souvent révélée à proportion de la diversité et des nuances de ces manières de comprendre en quel sens la croyance ne surgit pas comme un arbitraire irrationnel dans nos vies, ce qui rendrait incompréhensibles les rôles divers et constants qu'elle y joue.

Pourtant, compensant l'excès d'hésitation initiale par un parcours trop prévisible et assez simplificateur, de nombreux candidats se sont contentés d'offrir des plans plus dogmatiques qu'à l'accoutumé. Ainsi par exemple : de l'impossible fondement en raison de la croyance, par opposition à la gloire de la connaissance du rationalisme, on est souvent passé à l'origine concrète d'un processus psychologique déterministe de la croyance pour, enfin, postuler la légitimité rétroactive de la croyance à partir de l'efficacité de l'action (par référence aux pragmatistes) ou d'un saut confiant dans la foi (avec Kant). Si tout n'était pas faux, dans ce genre de parcours, son caractère très conventionnel, convenu et passablement artificiel n'en faisait guère le résultat d'un effort bien personnel de réflexion, ni le moment emblématique d'une authentique confrontation avec le sujet.

D'autres copies, également parties du paradoxe que représente l'effort de fonder la croyance, ont malheureusement buté contre une impuissance à l'élever au rang d'un véritable processus de connaissance. Le pire consistait alors à en rester à une critique de la croyance, supposée enfermée dans la subjectivité, dans les lois de la psychologie et dans un irrationnel irréductible. La voie pour sortir de cette impasse était pourtant, comme certains l'ont bien vu, de ne pas sous-estimer la diversité des interprétations et de ne pas manquer l'alternative entre la fondation comme simple appui, pouvant prendre différentes formes et valeurs, et le fondement, dans toutes ses nuances, comme autorisation, institution, rationalisation ou légitimation. En posant une alternative dogmatique entre fondation absolue et absence radicale de fondement, on manquait surtout la possibilité d'un appui suffisamment solide pour distinguer des degrés significatifs dans la possibilité de fonder, voire un éventuel seuil de reconnaissance intersubjective à partir duquel on peut considérer qu'une croyance mérite d'être dite fondée.

La croyance manifeste une forme très courante d'adhésion où l'on s'engage plus ou moins et qui est souvent vécue comme peu problématique. Il est dès lors naturel de se demander ce qui fonde ce phénomène, ce qui lui donne pertinence, et de tenter d'en dégager l'unité, sans en négliger pour autant la diversité concrète. Il est clair qu'il ne s'agissait pas de s'abîmer dans la pluralité désordonnée des croyances, comme l'on fait certaines copies qui ont proposé des présentations successives de la croyance quotidienne, de la croyance en la science, puis de la croyance religieuse. On trouve heureusement peu de plans thématiques d'exposé, et la question de l'unité problématique du phénomène devait être posée à un moment où à un autre dans la dissertation, sans se réduire à une typologie, ni à un examen successif.

Beaucoup d'introductions partaient du « tenir pour vrai » pour définir la croyance et distinguaient « proposition » et « assentiment », « origine » et « fondement » ou différents

champs – expérience / hors expérience – sans pour autant parvenir à organiser un véritable plan, ni organiser la recherche ou examiner les alternatives. Une partie de l'enjeu de l'organisation de la discussion était, en effet, d'articuler de façon claire et approfondie, les différents prétendants à une fondation de la croyance : la juste sensibilité, attentive aux signes les plus ténus de la réalité, la problématique sensiblerie, si influençable, les habitudes et les coutumes, les arguments ou les raisons plus ou moins fortes, le lien à un système de représentations ou à une image du monde, etc. Il devenait alors possible de faire apparaître différentes significations du pouvoir de fonder, de s'intéresser à la fondation efficace et de se demander sur quoi s'appuie la croyance, sur quelles fondations architecturales ; et d'étudier, sur cette base, les possibles origines psychologiques de la croyance, ses causes, ses motifs et ses mobiles, les besoins affectifs ou cognitifs qu'elle comble, les origines sociologiques, économiques ou politiques dans lesquelles elle s'enracine.

On pouvait aussi se pencher sur le fondement légal d'une croyance et se demander ce qui l'autorise, l'institue et lui donne une légalité, qu'il s'agisse de pratique, de tradition, de convention, de jeu, d'histoire ou de forme de vie. Ou encore, la question du fondement légitime de la croyance ne pouvait être écartée en raison du risque de sa transformation en savoir, comme certaines copies l'ont suggéré. En effet, se demander ce qui donne un fondement, des raisons, une force légitime à la croyance, c'était prendre position sur les critères d'un seuil de convergences, d'arguments partiels, de risques mesurés, d'action accomplie ou de courage raisonnable à partir duquel on pense être en droit de croire quelque chose. Accepter d'entrer dans ce monde du scepticisme et de la confiance, d'un « plus ou moins » authentique et légitime, de certains contenus divers et de certaines formes variées de la croyance, c'était le signe d'une philosophie non dogmatique, prudente et attentive au réel comme à sa pluralité.

En revanche, dans certaines copies, la focalisation de la problématique sur le fondement religieux pouvait poser problème dans la mesure où, soit elle prétendait devenir le lieu d'une décision philosophique valable pour toute croyance, quelle qu'en fût la nature, soit elle en dévalorisait les autres domaines et discriminait abusivement un sens sacré et un sens profane de la notion. Mais surtout, à cette occasion, on pouvait souvent constater que, dans les réflexions investissant le domaine religieux, le cheminement progressif, le temps du doute et de l'inquiétude, le questionnement philosophique même n'étaient pas considérés comme pouvant entrer en ligne de compte pour fonder plus authentiquement la croyance, par opposition par exemple avec le dogmatisme ou avec un déterminisme des conditions, voire diverses formes d'aliénation. Or il est clair que la dissertation philosophique, forme écrite de la leçon qui s'adresse de manière critique aux élèves et aux étudiants, n'autorise pas de confondre le point d'adhésion intime et personnel de la croyance avec un choc instantané et indiscutable, et de manquer par la même occasion la germination, le temps ou l'histoire de toute croyance, religieuse ou non. À cet égard, si Nietzsche critiquait le sacrifice comme révélateur d'une absence de fondement, malencontreusement compensée par cette précipitation fanatique qui l'accompagne, il ne pouvait parallèlement que conduire à valoriser le questionnement, le doute, l'attention aux signes, voire la rumination et la méditation comme autant de moyens de fonder de façon plus ou moins respectable, ou simplement plus ou moins critiquable une croyance, qu'elle fût profane ou même religieuse.

Il est du reste clair que le sujet proposé ne pouvait pas être traité sans un engagement à douter de l'idée même de « fondement », voire de « fondation » ou de l'emploi, même neutre, du verbe « fonder » – c'est-à-dire dans un sens qui ne serait inspiré d'aucune tradition philosophique. Cet ensemble de nuances ou de distinctions sémantique suggère en effet fortement quelque chose qui gît *sous* la croyance, dont la réalité, l'efficacité ou la légitimité pourrait bien venir, non d'un ordre vertical fondateur, mais bien d'une organisation horizontale de nos croyances. Celles-ci, dans ces conditions, seraient tout aussi peu « fondées », aux différents sens rigoureux du terme, les unes que les autres ; mais, s'entant les unes sur les autres en une manière de cohésion suspendue dans le vide, elles pourraient former un écosystème sémantique dont la robustesse interne assurerait plus que la cohérence, une vraie viabilité, une légalité tendant à la légitimité, dès lors qu'aucune alternative ne peut être espérée.

Une croyance peut en effet être légitime, quoique littéralement infondée. Ce problème a parfois été abordé à partir de l'ouvrage de Roger Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, qui donnait des éléments pour comparer conception fondationnaliste et déontologique de la croyance avec une conception fiabiliste et téléologique. Mais cela donnait alors souvent lieu à des juxtapositions doctrinales qui, pour présenter une facture assez « moderne » et « intéressante », n'en manquaient pas moins de véritable appropriation et de nourrir une argumentation et une discussion vraiment personnelles. Ainsi, tantôt elles donnaient lieu à des confusions entre fiabilisme et faillibilisme, tantôt elles s'égarèrent – à la suite de Clifford – dans des approximations sur l'idée d'une « éthique de la croyance », l'enthousiasme pour ce qui est « prometteur » d'éthique suffisant à rendre inutile toute explication critique.

On pourrait s'étonner, en revanche, de l'emploi trop parcimonieux de Wittgenstein, dont les analyses et les formules auraient souvent permis de bien caractériser ces ensembles de croyances solidaires qui sont aveuglément « avalées » par les enfants puis par les adultes. En entrant plus avant dans le jeu social, on aurait pu analyser avec finesse la *pratique* des idées et des gestes communs, mais aussi travailler à intégrer dans le schème de nos croyances les formes de vie qui, sans souci d'un « pourquoi penser ? », ne sont le plus souvent que des espèces de « comment faire ? ». Aucun besoin, dans un tel contexte, d'une expérience plus ou moins habituelle, ni des lois d'association psychologiques qui se trouvent au cœur des préoccupations épistémologiques de Hume, pour qui le jeu des croyances a des règles universelles qui se trahissent dans l'expression de l'imagination. Des références issues des sciences sociales – non seulement Bourdieu, mais, par exemple, le Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* – pouvaient également permettre d'approfondir ce point : des croyances partagées sont nécessaires pour qu'une vie collective devienne possible et que l'engagement des individus dans les institutions prenne pour eux un véritable sens. À cette perspective se rattachait un rapport au fait religieux qui, relevant de l'histoire, de l'anthropologie ou de la sociologie des religions, permettait de sortir des interminables querelles entre la foi et le savoir philosophique.

La piste wittgensteinienne gagnait également à être approfondie, voire prolongée par l'analyse de la notion de « paradigme », chez Kuhn par exemple, qui manifeste bien cette rencontre entre un besoin de cadre relatif pour le savoir, de consensus pour une communauté scientifique et de travail concret de recherche. De telles analyses auraient en tout état de cause évité, au moment de parler de la science, que les copies se contentassent trop souvent, soit d'admirer cette

dernière dans sa plénitude rationnelle supposée démontrée, soit de la confondre sceptiquement avec une croyance banale, à la lumière peu fulgurante de telle ou telle formule d'un Einstein fétichisé et, pour ainsi dire, jamais lu. Outre l'épistémologie et la science, trop employées par le biais de l'anecdote ou d'un présumé bon mot, les sciences humaines – la sociologie, la psychologie, l'histoire – sont, malheureusement, encore trop peu sollicitées dans les copies. L'on y substitue fort souvent un certain dogmatisme métaphysique ou un élan poétique, voire mystique, tous également en guise d'arguments, avec, en conclusion, des appels vibrants mais maladroits à la vigilance, à la responsabilité, à la liberté et à l'engagement, voire à la conversion. Certaines copies ont même pu donner l'impression qu'il s'agissait finalement, pour tout homme « résolu », de croire – au sens un peu pathétique de Morpheus dans le film *Matrix* (*sic*).

Sur le plan formel, outre des problèmes parfois étonnants de graphie, d'orthographe et de syntaxe (« s'en doute » pour « sans doute » ou « combien même » pour « quand bien même »), on a encore pu observer trop d'énumérations pointillistes de références, face auxquelles il faut sans doute rappeler la nécessité d'une certaine ampleur des analyses. En effet, par elles-mêmes, les références convoquées dans les devoirs ne présentent aucun intérêt, sinon mnémotechnique, mais c'est par la réflexion et les développements qu'elles inspirent qu'elles prennent véritablement un sens. Dans ce jeu des références souvent convoquées par les candidats, si la caverne platonicienne était furtive et omniprésente, parfois nuancée par la mention de l'idée d'« opinion droite » issue du *Ménon*, voire du *Théétète*, ce n'est que très exceptionnellement que fut abordé, dans toute sa force suggestive, le thème d'une dépendance ontologique et épistémologique de la « copie » par rapport à un fondement ressortissant aux « idées ». De même, la vivacité de la croyance, chez Hume, était le plus souvent réduite à une vague et peu consistante « impression » qui ne faisait nullement droit aux processus de l'« inférence » et d'une « conjonction constante » des représentations ; ainsi réduite à une modeste causalité, la croyance allait parfois être confondue avec les autres types d'association des idées, et donnait plus régulièrement lieu à un glissement bien trop facile entre « croyance de la cause » et « cause de la croyance ». Par ailleurs, quand il fut question de Freud, la « projection de l'angoisse » ou le « désir de protection » donnaient trop souvent lieu à des impasses sur le rapport à la loi et sur son sens constitutif pour le sujet, pour ne rien dire de l'éventualité d'une alternative à « l'illusion », envisagée par Freud, c'est-à-dire de la reconsidération du sens même du « fondement ». Quant à la répétition presque unanime du « canon » kantien, elle faisait l'objet de beaucoup d'approximations et d'aveuglement, que la « suffisance subjective » fût comprise comme l'absence de toute rationalité ou que manquassent l'identification et l'analyse appropriée du champ moral. D'ailleurs, particulièrement lors du recours aux références contemporaines pragmatiques ou analytiques – Clifford, Peirce, James, le plus souvent par la médiation de Roger Pouivet – mais aussi bien dans la référence « pratique » à Kant, l'examen de la *rationalité* était peu réfléchi, que ce fût, soit pour étendre cette dernière, soit pour la déjouer.

Du côté des objets, le cas de Dieu a pu être l'occasion de deux extrêmes, soit que le thème monopolisât la problématisation et l'analyse de la notion de croyance, soit il ne fût pas même envisagé ; entre les deux, il s'est en général signalé par des tentatives de revalorisation, rationnelle ou non. Plus rarement, ou seulement latéralement, on a pu observer quelques examens du statut et de la valeur de la fiction ou de l'attitude esthétique, même dans le contexte, pourtant propice, de références à Nietzsche ; on a aussi regretté l'absence presque

unanime de toute réflexion sur le jeu et, par exemple, sur le statut de la croyance dans l'espace intermédiaire entre le soi et le réel où se placent les enfants – croyance aux objets transitionnels, si décisifs pour la constitution du monde des références culturelles, comme ont pu le montrer les analyses de Winnicott.

Trop de copies progressent encore, en réalité, par association d'idées ou en glissant d'un auteur à un autre et en suggérant des ressemblances très générales. Ainsi, par exemple, Hume relativiserait l'induction, tout comme le fera Popper, plus tard, etc. C'est, au rebours, en creusant les différences et les nuances qu'on se forge, le plus souvent, les meilleures armes dialectiques pour construire une pensée à la fois critique, précise et nuancée. Et, pour finir, on ne peut que conseiller aux candidats de soigner la fin de leur composition et sa conclusion. Le moment du bilan doit permettre d'explicitier le terme théorique d'une démarche rationnelle ; or trop souvent, la conclusion n'est formellement que l'occasion d'un mélange de confusion et d'exaltation qui, sous forme d'allusions ambitieuses, confine au bavardage au lieu de reprendre avec précision les acquis du devoir et de confirmer la position gagnée.

Évoquons, cependant, quelques moments de beaux parcours rencontrés dans des copies qui attestent véritablement de la qualité de la préparation et de la réflexion de nombreux candidats.

Une bonne copie a, par exemple, traité le sujet en l'abordant sous un angle tragique et en mobilisant principalement des connaissances littéraires et artistiques. Commencant par évoquer le personnage de *L'innommable* de Beckett – lequel n'est pas véritablement engagé dans sa personne, ignore tout de son corps, de son identité et de son environnement – le propos en a consisté à analyser la notion de croyance, de façon originale, comme une disposition nous liant intimement aux autres, dans une présence réciproque d'eux et de nous-mêmes. Indifférente au vrai, la croyance se révèle alors proche de l'assentiment involontaire qu'on retrouve chez Alain et consiste plus dans une manière d'être que dans un mode de la connaissance. Dans ce contexte, la passivité du « croyant » à l'égard de ses représentations en fait davantage un héros de Cervantès, une sorte de « chevalier de la table rase » plus chevaleresque encore qu'un Descartes, en raison même de son aveuglement ! Par là se faisait jour l'idée que si la croyance doit être *a priori* déterminée comme l'autre du savoir, il est d'emblée et rigoureusement impossible de la fonder ou de chercher à le faire. La copie pouvait dès lors proposer une analyse des qualités spécifiques de la croyance : sans prétention à l'universel ni au général, le sujet coïncide avec lui-même et la lucidité de la croyance – sa vraie finesse, à la manière de *l'acuteness* chez Hume – nuance le non engagement en soi. Ainsi la croyance produit-elle des illusions parfois nécessaires et, qu'il s'agisse du moi, de la causalité, de la rationalité du monde ou d'un sens providentiel de l'histoire, c'est toujours en vue de calmer l'angoisse du devenir qu'elle s'impose. Ou alors, plus trivialement, la théâtralité permet l'agir du professeur face à ses élèves ou du maître de maison qui prend soin de ses invités ; plus ambitieusement, Picasso qui, selon Adorno, ne cherche pas à sublimer le réel, se représente en cadavre pour manifester la tragi-comédie de la vieillesse : l'œuvre ne présente aucune fonction cathartique prétentieuse, mais signifie seulement la lucidité qu'il y a de seulement savoir qu'on croit. Et donc, selon la copie, la vertu de la croyance se joue dans une distance éclairée d'un sujet à l'égard de ses propres représentations, tout au rebours des croyances pauvres, ignorantes d'elles-mêmes, des « convictions » de *Douze hommes en*

colère ; les conséquences s'éprouvant dans le champ de l'action et dans un espace public ouvert où, comme Habermas invite à le comprendre, chacun peut faire valoir ses raisons de croire.

Une autre bonne copie s'est structurée avec intelligence autour d'un modèle humien appréhendé comme non-immédiateté de l'accès au réel et envisagé comme méthode de discrimination entre les croyances, débouchant sur la question du sujet et s'est déployée autour de Descartes et de Kant (du sujet à l'idée de monde) puis de Bergson (à la recherche du fondement de l'ordre même de la pensée). Une autre a travaillé avec fermeté autour de Castoriadis et du sens d'une « constitution imaginaire de la société » pour, à partir d'un jeu entre critique et institution de la fiction collective, comprendre les processus de pluralisation des objets de nos croyances et repérer le point d'équilibre de nos jugements. Une autre, enfin, d'une grande densité et d'une structuration très serrée, ne maîtrisait pas seulement le détail du champ pratique chez Kant mais le prolongeait par une analyse avertie de « l'éthique de la discussion » en dégageant, d'une part, l'affirmation « fondamentale » du sujet d'un premier parcours de l'« hétéronomie » de la croyance, puis en regroupant, d'autre part, dans le même geste, transcendance de l'autorité et immanence de la « tendance ».

Ces exemples attestent fidèlement de la fréquente qualité des copies, dont le jury se félicite à nouveau cette année de la bonne tenue, de l'engagement philosophique et de la capacité à faire écho à un véritable engagement pédagogique, dont on pressent l'authenticité chez les candidats qui font l'effort de jouer le jeu d'un exercice difficile auquel on leur sait gré de croire.

ÉPREUVES D'ADMISSION

PREMIÈRE ÉPREUVE LEÇON

Rapport établi par M. Camille RIQUIER à partir des remarques faites par l'ensemble des membres des commissions « Leçon »

Données concernant l'épreuve

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). »

Composition des commissions : Mmes et MM. Myriam ATTALI-PARIENTE, Renaud BARBARAS (président de commission), Vincent CORDONNIER, Christine DA LUZ ALCARIA, Paula LA MARNE, Antoine LEANDRI (président de commission), Paul MATHIAS (président de commission), Hugues-Olivier NEY, Camille RIQUIER, Claire SCHWARTZ, Aurélie SURATTEAU et Dominique WEBER.

Données statistiques

Nombre de candidats présents	47
Notes minimale / maximale (agrégation interne)	06 / 15
Notes minimale / maximale (CAERPA)	06 / 18
Moyenne des candidats admissibles (agrégation interne)	08,41
Moyenne des candidats admissibles (CAERPA)	10,61

Liste des couples de sujets proposés aux candidats (le sujet choisi est indiqué en caractères gras)

L'expérimentation	Que devons-nous à l'État ?
Les sciences ne sont-elles qu'une description du monde ?	L'ordre politique exclut-il la violence ?
La référence aux faits suffit-elle à garantir l'objectivité de la connaissance ?	Qu'est-ce qu'être moderne ?
L'intérêt peut-il être une valeur morale ?	Le conflit des interprétations

La tempérance	Faut-il tout interpréter ?
À chacun sa morale	L'équivocité
Le sujet de droit	Y a-t-il lieu d'opposer matière et esprit ?
La fin du travail	L'esprit peut-il être objet de science ?
Les commandements divins	La matière peut-elle être objet de connaissance ?
Que percevons-nous du monde extérieur ?	L'idée d'éternité
Perception et connaissance	Le souci de l'avenir
La culture est-elle une seconde nature ?	La mort de Dieu
Culture et civilisation	Peut-on prouver l'existence ?
Y a-t-il une science de l'homme ?	La tradition
Le travail et l'œuvre	Agir justement fait-il de moi un homme juste ?
La main	L'action du temps
Le droit peut-il se fonder sur la force ?	L'intemporel
Faut-il tout démontrer ?	L'emploi du temps
L'irréfutable	Peut-on perdre sa dignité ?
Qu'est-ce qu'une théorie ?	L'actualité
L'erreur	L'écriture et la parole
Le vrai se perçoit-il ?	Le commencement
Peut-on nier l'évidence ?	L'abstraction
Le sensible est-il irréductible à l'intelligible ?	Y a-t-il de l'inexprimable ?
Le possible	Signe et symbole
L'objectivité	L'histoire est-elle tragique ?
L'inconscient est-il l'animal en nous ?	Histoire et écriture
Qu'est-ce qu'une langue bien faite ?	Le tribunal de l'histoire
Le sacrifice de soi	La nature est-elle sans histoire ?
De quelle liberté témoigne l'œuvre d'art ?	Qu'est-ce qu'un peuple ?
L'art éduque-t-il l'homme ?	Le privé et le public
Les vivants	Le désir de reconnaissance
L'unité du vivant	Qu'est-ce qu'un visage ?
L'organisation du vivant	A quoi bon critiquer les autres ?
Être heureux	La conscience est-elle ou n'est-elle pas ?
La joie de vivre	La contingence
La conscience est-elle ce qui fait le sujet ?	Nécessité fait loi
Quel est le sujet du devenir ?	Le désir est-il l'essence de l'homme ?
Pourquoi les hommes mentent-ils ?	Qu'est-ce qu'une preuve ?
Justifier le mensonge	Y a-t-il des règles de l'art ?
Le talent et le génie	Le corps pense-t-il ?
Qu'est-ce qu'un objet mathématique ?	L'inspiration
Les limites de la vérité	Se révolter
Invention et création	Qu'est-ce qu'une personne morale ?
Le point de vue	Forcer à être libre
L'enfant	La vérité a-t-elle une histoire ?
Cause et loi	Suspendre son jugement

Rapport d'épreuve

La leçon, dont la durée de préparation est de cinq heures et le temps de passage de quarante minutes maximum, porte sur un sujet lié au programme de notions des classes terminales. Le candidat tire au sort un billet comportant deux sujets et dispose d'un quart d'heure pour faire son choix. Pour la préparation de sa leçon, il dispose en libre accès des ouvrages de la bibliothèque du concours². Parmi eux se trouvent des ouvrages philosophiques classiques et contemporains, ainsi que des dictionnaires de langue. Sont toutefois exclus les encyclopédies, les anthologies thématiques et les ouvrages de vulgarisation. Le candidat peut aussi demander, au cours de la première heure, l'emprunt de quelques ouvrages à la bibliothèque de la Sorbonne, qui sont mis à sa disposition *dans la mesure du possible*.

Le rappel des conditions de l'épreuve enveloppe, en lui-même, les conseils qui peuvent être prodigués aux futurs candidats.

Il y a loin entre les conseils méthodologiques et leur mise en pratique. Du reste, enseignant déjà, les candidats aux concours internes savent combien seul l'entraînement permet à chacun de s'améliorer. Ils savent aussi quelles sont les limites d'une exposition générale de la méthode qui se contenterait d'en rappeler les grands principes. Ajoutons que c'est aussi, peut-être, l'une des difficultés nouvelles de ces concours internes, que d'inviter les candidats admissibles à se prêter à une forme d'exercice qui, depuis un certain temps, ne leur est plus tellement familière. Une chose est d'en juger, une autre est de s'y plier à nouveau pour que d'autres en jugent.

Les professeurs sont passés à un autre mode de parole, souvent plus personnel, quoique tout aussi pertinent, et le risque est parfois, pour eux, de manquer le ton juste, oubliant pour l'occasion qu'il est tout aussi nécessaire d'avoir le souci d'être *entendu*, c'est-à-dire écouté et compris, encore que l'auditoire que constitue un jury diffère assurément de celui d'une classe de cours. Ainsi, le texte d'une leçon lu de façon précipitée, d'une voix monotone et peu convaincue de ce qu'elle profère, ou un jargon inapproprié qui surcharge inutilement le propos sont autant d'obstacles qui nuisent à la bonne entente d'une leçon. Il est donc important de rechercher, autant que faire se peut, la clarté de l'exposition et de maintenir, à travers des circonstances qui peuvent paraître artificielles et qui sont assurément difficiles, le savoir-faire acquis par le biais d'une déjà longue expérience d'enseignement.

Aussi est-il préférable de revenir sur la manière dont les réquisits de la leçon orale ont été affrontés par les candidats, en examinant les difficultés qu'ils ont pu rencontrer au cas par cas et la manière qu'ils ont eue de les surmonter. Car bien souvent, le sujet lui-même prescrit la forme exacte que doit revêtir l'exposé, éventuellement lui prescrit aussi sa durée. Sur ce dernier point, il faut rappeler que le souci de se conformer aux exigences de l'épreuve ne doit pas obliger le candidat à, coûte que coûte, « tenir la montre ». Si la leçon ne peut excéder quarante minutes, il s'agit là d'un *maximum* que rien n'oblige à atteindre lorsque le propos ne l'exige pas : craignant d'être à court ou de « faire trop court », les candidats ne doivent pas s'efforcer de remplir à tout

² Voir liste en annexe.

prix le temps qui leur est imparti par des lenteurs inappropriées ou des répétitions inutiles. L'important doit être avant tout, pour le candidat, de se conformer au plan qu'il s'est lui-même fixé dans l'introduction et d'assurer ainsi la cohérence interne d'un propos qui déploie sa nécessité propre.

L'examen du sujet

Rappelons quelques conseils techniques élémentaires :

- attention à ne pas verser dans un pointillisme tatillon et des analyses trop inutilement scrupuleuses qui empêchent de donner une idée générale et claire de l'orientation du propos : sur le sujet « La main », par exemple, une glose artificielle et vaine s'est appesantie sur la distinction des verbes grecs *lambaneîn* et *labeîn* pour n'aboutir qu'à une traduction littérale de ces termes et conclure, en une étonnante exagération herméneutique, à la « capacité de s'inscrire dans le cosmos » (*sic*). Et dans le même ordre d'idées, il paraît évidemment qu'il faut éviter tout usage précieux du Grec ou d'autres langues supposées « savantes », parmi lesquelles l'Allemand tient un rang certain ;

- attention à un découpage aberrant des intitulés de leçon et, corrélativement, à une très fausse conception de la « problématisation » qui doit animer la leçon. De trop nombreuses leçons sont bâties sur un découpage systématique préalable de l'intitulé proposé et consistent en une succession de gloses inspirées de chacun de ses éléments, manquant, par voie de conséquence, l'unité de sens que recouvre, précisément, le sujet. À titre d'exemple, « Forcer à être libre » a donné lieu à un *laïus* sur la force, puis à un autre sur la liberté, avant d'ouvrir sur la considération, après coup (et artificiellement), de la locution elle-même et son « paradoxe ». Ce dernier est alors recomposé sur le mode d'une contradiction superficielle qui manque totalement la question, plus difficile, d'une *contrainte libératrice* ;

- attention, donc, à faire une analyse appropriée du sujet, dans laquelle il s'agit de déterminer son sens, d'embrasser, sans confusion, dans une même vue d'ensemble, une pluralité de cas, de lester sa pensée de réalité par un rapport étroit aux objets et aux expériences du monde vécu, de donner enfin aux mots tout leur poids et au sujet son exacte urgence, sans exagération ni dramatisation factices. Or trop fréquemment, on observe des lectures fausses ou partielles de l'intitulé des sujets de leçon. Par exemple, « Qu'est-ce qu'une personne morale ? » n'a trouvé de réponse que dans la seule analyse de la dimension intérieure ou intime du sujet, « naturellement moral », et dans une conception dès lors décalée de la moralité, considérée comme telle et sans la moindre référence à l'idée *juridique* de personne morale – qu'on trouve, non seulement dans les textes juridiques, mais, par exemple, dans l'idée hobbesienne de « représentation » (voir le chapitre 16 du *Léviathan*). Il est tout à fait capital d'exercer son discernement dans la lecture d'un sujet de leçon, tant elle influe sur le traitement qu'en donnera le candidat. « À quoi bon critiquer les autres ? » est difficile à traiter si, d'emblée, « critique » est renvoyé à une pratique politique pour décrire des relations humaines, sociales, des antagonismes ou des conflits. Un déport initial de l'analyse obstrue la voie vers un examen précis des notions d'examen ou d'évaluation et, dès lors, les fonctions qui peuvent s'y rattacher : instruire, former, élever. Or c'est précisément ce qui définit le métier de professeur, dont c'est une fonction principale que de « savoir critiquer ».

Corrélativement aux erreurs ou aux maladresses qui viennent d'être signalées, on observe une grave déconnexion entre le discours supposé « philosophique » des candidats et la réalité que doit décrire une pensée, même – et peut-être surtout – « philosophique ». Effectivement, au concours aussi bien que dans les classes, les leçons ne peuvent pas exclusivement consister à décrire des espaces sémantiques abstraits (exclusivement relatifs à des domaines ou à des systèmes identifiés, à tort ou à raison, comme « philosophiques »), mais elles doivent assurément éclairer la réalité effective de pratiques intellectuelles, morales, voire corporelles, individuelles ou collectives que tout individu ayant une pratique de la pensée philosophique, qu'il soit professeur ou élève, rencontre dans son expérience de réflexion. Pour aborder correctement l'esprit de l'exercice, peut-être est-il permis d'adresser aux candidats la recommandation suivante, à savoir : de considérer que l'exercice de la pensée philosophique porte non pas sur les mots seuls, mais sur les choses et les réalités qu'ils visent et dont le caractère problématique n'est pas une donnée toute faite, mais s'impose progressivement à l'esprit au fur et à mesure de l'analyse qu'il conduit et dont les difficultés ne s'achèvent pas avec l'introduction, mais animent tout le développement.

On rassemblera donc, formellement, les conseils que le jury souhaite formuler à l'attention des futurs candidats aux concours internes en un ensemble de cinq remarques générales.

1/ Les leçons philosophiquement probantes sont celles qui parviennent à proposer une problématisation adéquate et pertinente du sujet proposé.

Ainsi, à propos du sujet « Justifier le mensonge », le candidat a bien vu que la diversité des significations du verbe « justifier » donne à l'idée d'une possible justification du mensonge une complexité qu'il est indispensable de prendre en considération. Justifier une assertion a un sens épistémique : c'est montrer, par des arguments ou par des preuves, que cette assertion est vraie, plausible ou probable. Mais justifier, c'est aussi rendre quelque chose conforme à la justice ; justifier, c'est, par exemple, innocenter quelqu'un, en expliquant sa conduite ou en démontrant que l'accusation portée n'est pas fondée. Justifier, c'est également rendre quelque chose légitime et, par là, c'est autoriser. Dès lors, expliquer le mensonge, en le justifiant par des arguments, est-ce pour autant le rendre fondé, juste et légitime ? est-ce l'innocenter ? est-ce l'autoriser ? Le paradoxe mis au jour est donc le suivant : ne pas justifier le mensonge, en le laissant sans parole ni explication, n'est-ce pas ajouter du mal au mal ? Ce qui ne s'inverse pas moins : justifier le mensonge, en cherchant à l'expliquer, cela constitue également une manière d'ajouter du mal au mal. Et, en outre, la justification du mensonge pourrait avoir un sens proprement « extra-moral » et être commandée par des nécessités ou des exigences de la vie ?

Par contraste, tel candidat, ayant à traiter le sujet « L'actualité », ne discerne pas les diverses dimensions de la notion et les difficultés qu'elle présente. Proposons un bref repérage de ces dimensions en nous appuyant, à cet effet, sur le rapport de la session 2006 de l'agrégation externe de philosophie – le sujet proposé à l'écrit était, précisément, « L'actualité ». On peut distinguer :

- *une dimension temporelle* : faut-il identifier l'actuel avec le présent ? S'il est vrai que le passé peut être actuel, que le présent peut être inactuel ou que l'actualité du futur est une notion bien formée, il est nécessaire d'envisager, non seulement la conscience du

présent, du passé et du futur, mais aussi l'actualité comme « dimension » ou comme « champ » de la conscience. Comme « dimension » : comment comprendre que, par la distinction de l'actuel et de l'inactuel, s'organisent les tensions sur le passé, le présent et le futur ? Est-ce d'une manière homogène qu'il faut entendre l'actualité du présent, l'actualité du passé et l'actualité du futur ? Comme « champ » : comment comprendre ce qui « tombe hors de » l'actuel ? Qu'est-ce qui préside à la délimitation d'un tel champ ? Une dynamique de l'inactuel est-elle envisageable ?

- *une dimension historique* : si la conscience de l'actuel suppose la détermination d'un champ commun à ceux qui témoignent, par leur intérêt, de l'actualité de ce qui les unit, que veut dire « appartenir à une époque » ? Il est assurément délicat d'user de la notion d'« époque ». La délimitation d'une époque suppose-t-elle le regard rétrospectif d'un historien ou d'un théoricien ? Mais, dans ces conditions, en quels termes rendre compte de la conscience de coappartenance à une époque ? Cette conscience est-elle solidaire de prises de position, qu'elles soient d'adhésion ou de refus ? Est-elle produite par des dispositifs de représentation caractéristiques d'organisations historiquement identifiables ?
- *une dimension ontique* : l'examen de l'actualité peut-elle se contenter d'envisager le rapport que nous entretenons avec l'actuel ? Qu'implique l'idée d'une « actualisation » des choses ? Si une chose est actuelle, ce n'est pas seulement qu'elle est présente, c'est qu'est en question le mode d'être de sa présence. Faut-il envisager l'actualité d'une chose en termes d'accomplissement ? Est-ce à dire, en premier lieu, qu'une chose est actuelle lorsqu'elle est proprement elle-même ? Comment comprendre, en second lieu, ce qu'est une chose, tant qu'elle n'est pas encore actuelle ou dès lors qu'elle n'est plus actuelle ? Qu'en est-il en troisième lieu d'une chose qui serait perpétuellement (ou éternellement) actuelle ? La considération de l'actualisation invite également à mettre à l'épreuve la notion d'« essence ». Si une chose est actuelle au sens où il lui est possible d'actualiser son essence, faut-il distinguer l'existence de l'essence, en tant que la première rend la seconde actuelle ? Mais que veut dire alors « rendre actuel » ? Faut-il penser que l'essence enveloppe l'existence ou que celle-ci est ajoutée à celle-là ? Si l'essence enveloppe l'existence, à quelles conditions le développement est-il lui-même effectif ? Si l'existence est ajoutée à l'essence, comment comprendre un commencement d'existence ?
- *une dimension existentielle* : envisager le surcroît de l'existence, est-ce assurer la promotion d'un être actuel, non pas en tant qu'il développerait l'essence qui serait la sienne, ni en tant qu'il serait rendu à l'existence par une instance de détermination, mais en tant qu'il a « à être » ce qu'il est en s'ouvrant à ses propres possibilités ? Faut-il, en outre, envisager de couper l'actualité de l'actualisation, en lui attachant la novation ? Que veut dire l'idée d'une « création perpétuelle de possibilité » ? L'actualité novatrice est-elle accomplie par l'homme ou passe-t-elle seulement par lui ? Si l'actualité s'accomplit en l'homme, nous référons-nous, explicitement ou implicitement, à une finalité de l'innovation ? Si l'actualité passe par l'homme, faut-il envisager une ontologie inédite, une ontologie de la vie ?

- *une dimension pratique* : faut-il envisager un temps propre à l'action ? Qu'est-ce que « le passage à l'acte » ? Que retenir de la polarité de l'achèvement et de l'inauguration pour saisir la spécificité de la détermination ? Une interrogation sur la notion de « processus » semble ici indispensable : contre les présents d'actes discontinus, peut-on sauver l'actualisation, comprise comme l'appropriation d'un passé que le présent accomplit ? L'attention au temps de l'action est-elle le détour grâce auquel est substituée une chronologie à une ontologie ?

Cette batterie de remarques n'a pas pour finalité d'épuiser le travail de la problématisation, ni de constituer un modèle de structuration du développement qui peut en résulter. Elle vise simplement à montrer qu'un énoncé de sujet qui semble « aride » n'en peut pas moins comprendre une grande diversité de déterminations sémantiques dont il n'est sans doute pas nécessaire, ni même possible, de dresser un catalogue raisonné et exhaustif – à quel effet, du reste ? – mais dont il convient de se faire l'idée pour pouvoir choisir et tracer un cheminement à la fois rigoureux et éclairant pour sa réflexion et sa leçon. Ce qui a pu manquer au candidat n'est en effet pas d'avoir dit « ce qu'il aurait fallu dire » – le jury n'a aucune idée préconçue sur aucun sujet – c'est, pour ainsi dire, de n'avoir pas su dresser une cartographie satisfaisante du sujet pour en investir les régions philosophiquement les plus intéressantes.

2/ Beaucoup de sujets n'ont pas été bien compris, notamment parce que les candidats ne se sont pas suffisamment attachés à les lire dans leur simple et immédiate littéralité.

Tel candidat, ayant à traiter le sujet « Faut-il tout interpréter ? », n'interroge pas de manière suffisamment directe les divers sens possibles de l'injonction que renferme la question. S'agit-il d'un devoir et d'un impératif moral ? S'agit-il d'une contrainte ? S'agit-il d'une nécessité ? Pourquoi ce devoir, cette contrainte ou cette nécessité concerneraient-ils la totalité des faits ? Tout doit-il faire l'objet d'une interprétation ? N'y a-t-il pas des faits qui existent indépendamment et séparément de leurs interprétations, c'est-à-dire des faits sur lesquels les interprétations ont à se régler, ce qui peut seul assurer de leur fidélité, de leur justesse, voire de leur vérité ? Le problème est toutefois de savoir s'il est légitime de réserver l'interprétation à une classe de faits, par exemple à ceux qui se caractérisent par leur polysémie ou à ceux dont le propre est d'être inséparables de leurs interprétations. N'y a-t-il pas du sens, en outre, à dire que vivre, c'est interpréter ? Auquel cas il serait nécessaire de procéder à une extension maximale de l'interprétation et d'examiner la constitution indispensable d'un véritable holisme herméneutique. C'est la thèse défendue par Nietzsche : l'interprétation est notre vie, car toute vie est interprétation. La conséquence est alors que le perspectivisme et le constructivisme généralisé sont indépassables. Il n'est pas possible de distinguer les faits de leurs interprétations, en quelque domaine que ce soit. Procéder, toutefois, à une telle universalisation de la situation herméneutique est-il légitime et justifié ? Une telle universalisation ne conduit-elle pas directement au paradoxe de « l'interprétation indéfinie » ? Si toute compréhension était nécessairement et toujours une interprétation, par exemple s'il nous fallait, pour comprendre une phrase de notre langue maternelle, l'interpréter, alors il s'ensuivrait que cette interprétation elle-même, qui doit bien à son tour pouvoir se formuler dans des phrases de notre langue, ne pourrait pas être comprise *sans plus*, qu'elle devrait être à nouveau *interprétée*, et ainsi de suite à l'infini. En d'autres termes, toute interprétation que nous donnons de quelque chose (texte,

événement, comportement, situation, œuvre d'art, œuvre de pensée) doit pouvoir, par définition, être comprise sans le recours à une nouvelle interprétation, sans quoi rien ne pourrait jamais être compris ni, non plus, interprété. C'est ce que montre Wittgenstein, par exemple, lorsqu'il écrit : « Si on disait : toute proposition demande une interprétation, cela signifierait : sans additif [*Zusatz*], une proposition [*Satz*] ne peut être comprise »³. En outre, si tout est interprétation, le concept d'interprétation n'a plus d'usage ; pour qu'il ait un sens et un usage, il faut que certains signes et certaines phrases soient compris *sans plus* et *immédiatement*, donc sans interprétation particulière.

Or en réalité, quoiqu'il eût implicitement adopté la position du holisme herméneutique, le candidat n'en a pas vraiment questionné la logique, les présupposés et les difficultés, et n'a pas su tirer parti de sa référence à Nietzsche, qui estime – à tort ou à raison, c'est là tout le problème – que cette position est censée être imposée par la vie.

3/ Une interprétation trop étroite des termes du sujet en réduit parfois considérablement, et à tort, la portée.

Par exemple, le même candidat – travaillant sur « Faut-il tout interpréter ? » – réduit implicitement les actes d'interprétation à des actes herméneutiques se rapportant à des textes, en particulier à des textes littéraires ou à des textes religieux. Or c'est là oublier que l'interprétation peut porter également sur des attitudes, sur des comportements ou sur des gestes. Les actes d'interprétation renvoient en effet à des opérations très différentes les unes des autres : un acteur interprète une pièce de théâtre ; un instrumentiste interprète une partition ; un médecin interprète des symptômes ; un interprète, c'est aussi celui qui traduit des paroles d'une langue dans une autre ; dans une discussion conflictuelle, on peut reprocher à son interlocuteur d'avoir « mal interprété » une attitude, un comportement ou un geste. Il y a ainsi une très grande richesse de l'expérience herméneutique. Richesse compliquée encore par le fait que le mot « interprétation » désigne à la fois un acte et le résultat de cet acte. Une compréhension appropriée de la question proposée supposait par conséquent de prendre en considération cette richesse et cette complexité.

4/ Rappelons que les candidats doivent impérativement s'interdire de présenter de manière caricaturale la pensée d'un philosophe, manière paresseuse et intellectuellement futive de construire à trop bon compte un ennemi théorique de paille, qu'il devient dès lors trop aisé de renverser. Ainsi un candidat qui devait proposer une leçon sur la question : « Peut-on nier l'évidence ? », présente-t-il un Descartes tellement rétréci et appauvri qu'on se demande tout simplement si un tel Descartes est possible et textuellement autorisé. Une restitution approfondie du concept cartésien d'évidence, autrement que sous la forme d'une fiche de manuel scolaire, n'est pas quelque chose que le jury estime hors de portée des candidats aux concours internes de l'agrégation de philosophie, c'est-à-dire de professeurs en exercice.

³ *Grammaire philosophique* (1930-1933), I, I, § 9, trad. fr. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1980, p. 55

5/ Il est également attendu, de la part d'un professeur de philosophie, qu'il possède une culture suffisamment ample et solide en histoire des sciences et des techniques. Comment examiner et problématiser adéquatement la question : « Qu'est-ce qu'une langue bien faite ? », si l'on a aucune idée précise du statut, en logique et en mathématiques, des langues formulaires et des langages formels – qu'on songe à Leibniz et aux projets de « grammaire rationnelle » et de « caractéristique universelle », qui ne sont pas identiques ; qu'on songe encore à Frege et au projet de *Begriffsschrift* ?

*

Devant servir de guide dans la préparation des concours, les remarques que le jury ne traduit nullement son désappointement et ne visent pas à stigmatiser les candidats qu'il a entendus. Du reste, nombre de prestations furent de fort bonne facture et même, parfois, tout à fait excellentes, et le jury a tout lieu de s'en féliciter. Pour résumer ses attentes – parfois satisfaites – il suffit de rappeler qu'on été fortement valorisées les leçons ayant su manifester une aptitude à problématiser adéquatement le sujet proposé et choisi, une capacité à produire des distinctions conceptuelles pertinentes et utiles pour l'éclairer, une aptitude à construire clairement et distinctement un développement problématisé, ordonné, déductif, argumenté et, enfin, une authentique visée de réalité dans le miroir même de la leçon exposée.

ÉPREUVES D'ADMISSION

DEUXIÈME ÉPREUVE EXPLICATION DE TEXTE

Rapport établi par M. Paul MATHIAS à partir des remarques faites par l'ensemble des membres des commissions « Explication de texte »

Données concernant l'épreuve

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).

Composition des commissions : Mmes et MM. Myriam ATTALI-PARIENTE, Renaud BARBARAS (président de commission), Vincent CORDONNIER, Christine DA LUZ ALCARIA, Paula LA MARNE, Antoine LEANDRI (président de commission), Paul MATHIAS (président de commission), Hugues-Olivier NEY, Camille RIQUIER, Claire SCHWARTZ, Aurélie SURATTEAU et Dominique WEBER.

Données statistiques

Nombre de candidats présents	47
Notes minimale / maximale (agrégation interne)	06 / 15
Notes minimale / maximale (CAERPA)	06,50 / 19
Moyenne des candidats admissibles (agrégation interne)	09,75
Moyenne des candidats admissibles (CAERPA)	10,61

Liste des couples de textes proposés aux candidats
(le texte choisi est indiqué en caractères gras)

Leibniz, <i>Essais de théodicée</i> , GF, p. 107-108, § 7 en entier.	Augustin, <i>Le Libre arbitre</i> , III, §15 (Pléiade, <i>Œuvres</i> , I, p. 503), de : « En effet, cette sublime créature... » à « ...désir avide les a détruits. »
Marx, Introduction à la critique de l'économie politique , Éditions sociales, p. 169 (« De l'indifférence... dans le cadre de celles-ci. »)	Plotin, <i>Traité 1</i> (I 6) <i>Sur le beau</i> (trad. J. Laurent), 3, GF, pp. 70-71, de : « Mais comment la beauté qui est dans la région du corporel... » à « ... la forme de la couleur dans son ensemble ».
Sextus Empiricus, <i>Contre les géomètres</i> , § 20-25, dans <i>Contre les professeurs</i> (II ^e siècle), trad. fr. sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 2002, p. 309-311 : « [20] Pour cette raison, ils disent en gros [...] lui qui justement est à même de produire de la dimension ».	Kant, Critique de la raison pratique , dans la 1 ^{ère} partie, « Analytique », ch. 3, Pléiade, II, p. 706-708 : « Des mobiles de la raison pure pratique », de : « Le concept de devoir exige donc objectivement » à « et par vénération pour son devoir ».
Platon, Philèbe , 51d-52c, Pléiade, II, p. 611-612	Sartre, <i>La transcendance de l'Ego</i> , pp. 65-66 : « De même que l'Ego...non pour la conscience ».
Hegel, Phénoménologie de l'esprit , Aubier, p. 57-58, de : « Non moins que... » à « ...ni esprit, ni vérité. »	Platon, <i>Phèdre</i> , Pléiade II, p. 40-42 : « Or au sujet de la beauté... » (250c) « ... emplumée. » (251b)
Aristote, <i>Métaphysique</i> , K, 5, de : (« Il y a dans les être un principe... ») à « ... on ne peut pas affirmer la vérité de sa contradictoire ».	Machiavel : Le Prince , ch. 25 : du début de la section (« je n'ignore pas que beaucoup ») jusqu'à « est malheureux celui avec les procédés de qui le temps est en désaccord » (début du 2 ^{ème} §)
Husserl, <i>Idées directrices...</i> , § 49, pp 160-161 : « L'existence d'un monde...qu'elles soient ou non perçues ».	Cicéron, Les Devoirs , I, XXVII, 94-96, Paris, Les Belles Lettres, 1965, t. 1, p. 152-153 : « Car se servir de la raison et du langage avec prudence [...] avec cet air distinctif de la condition libre ».
Arendt, La crise de la culture , p. 342-343 (« Les cerveaux électroniques... de tous les jours. »)	Descartes, <i>Lettre à Élisabeth</i> , janvier 1646, Pléiade, p. 1226, de : « C'est pourquoi je passe à la difficulté... » jusqu'à p. 1227 : « ...obéisse à ses lois ».
Bachelard, <i>Le rationalisme appliqué</i> , p. 38-39, de : « Les philosophes aiment à donner comme exemple » à « ...qui préparent une rationalité. »	Malebranche, Recherche de la vérité , I, 1, ii, Vrin, p. 128-129 : « De même que l'Auteur...suites nécessaires et certaines du péché. »
Montaigne, <i>Essais</i> , III, 13, p. 409-410 (« J'ai vu en Allemagne que Luther... du corps même et essence de la justice. »)	Lévinas, Totalité et infini , p. 57 : « Dans la séparation...à son indépassable apologie ».
Aristote, <i>Politiques</i> , trad. Pellegrin, GF (1990), III, 9, 1280 a 7-31, pp. 233-234, de : « En premier lieu il faut bien saisir quels critères... » à « ... que celui qui a donné tout le reste ».	Wittgenstein, Recherches philosophiques , I, §§ 255-257, Paris, Gallimard, 2004, p. 139-140 : « Le philosophe traite une question comme on traite une maladie [...] elle montre le poste où le nouveau mot sera placé ».
Pascal, <i>Préface au traité du vide</i> , in <i>Œuvres complètes</i> , Pléiade, p. 530-531 : « S'il s'agit de savoir... nous les avons reçues. »	Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation , PUF III, 43, p. 275-276 : « Considérons maintenant l'architecture... sous le rapport esthétique. »

Rousseau, <i>Les Rêveries du promeneur solitaire</i> , « Cinquième promenade », in <i>OC</i> (Pléiade), I, p. 1046 : « Tout est dans un flux continu... les hommes ne lui sauraient ôter. »	Arendt, <i>La crise de la culture</i>, Folio, p. 218-219 : « Nul doute que... l'histoire du genre humain. »
Wittgenstein, <i>Recherches philosophiques</i> , I, § 199-201, Paris, Gallimard, p. 126-127 : « Ce que nous appelons 'suivre une règle'... la substitution d'une expression de la règle à une autre ».	Marc Aurèle, <i>Pensées</i>, in <i>Les Stoïciens</i>, Pléiade IV, 49, p. 1168 : « Être semblable au promontoire... la supporter généreusement. »
Platon, <i>Sophiste</i> , 257e-258b, Pléiade, II, p. 320-321 : « Y a-t-il une partie de l'Autre... rien de plus certain! »	Montesquieu, <i>De l'Esprit des lois</i>, XI, ch. 2 et 3.
Foucault, <i>Surveiller et punir</i>, Gallimard, p. 194-195 : « Les disciplines... société disciplinaires. »	Plotin, <i>Traité 51</i> (I 8) <i>Que sont les maux...</i> , 3, GF, pp. 41-42, de : « Si par conséquent les êtres et ce qui est au-delà des êtres... » à « ... ce qui est mauvais en soi ».
Merleau-Ponty, <i>Phénoménologie de la perception</i> , p. 296-297 : « Voici ma table... ne sont pas encore constituées à son niveau. »	Augustin, <i>Le libre arbitre</i>, III, 52 (Pléiade, <i>Œuvres</i>, I, p. 531) : « On ne doit pas s'étonner... dans laquelle l'homme a été fait. »
Husserl, <i>La crise des sciences européennes...</i> § 48, pp. 187-188 : « En nous enfonçant ainsi... pour chaque homme une apparence différente ».	Sénèque, <i>De la providence</i>, Pléiade, Les Stoïciens, p. 772-73 : « Qu'avez-vous... que la mort. »
Mill, <i>L'utilitarisme</i> , Quadrige, p. 87-89 : « Mais est-ce que... une partie de leur bonheur. »	Descartes, <i>Méditations métaphysiques</i>, IV, Pléiade, p. 305 : « Il n'y a que la seule volonté... sans jamais être indifférent. »
Nietzsche : <i>Le gai savoir</i>, § 344 : du début jusqu'à « ... constamment démontrés. »	Leibniz, <i>Discours de métaphysique</i> , Vrin, p. 66-67 : « Pour ce qui est... que vous connaissez. »
Hegel, <i>Esthétique</i>, I, III, B, Champs-Flammarion, I, p. 351-352 : « Nous croyons avoir montré... les héros des romans. »	Bacon, <i>Novum Organum</i> , I, §46, PUF, p. 113-114.
Épictète, <i>Lettre à Hérodote</i> , PUF, p. 115, 65-68.	Tocqueville, <i>De la démocratie en Amérique</i>, t. 1, p. 424-425 : « Il est difficile.... Pouvoir illimité d'un seul. »
Marx, <i>Introduction à la critique de l'économie politique</i> , éditions sociales, p. 157 : « Sans besoin... un sujet pour l'objet. »	Platon, <i>Philèbe</i>, Pléiade II, p. 593-594, de : « Un homme juste... » (39e) à « ...Oui, absolument. » (40c)
Merleau-Ponty, <i>Phénoménologie de la perception</i> , p. 325-326 : « Le problème classique de la perception de l'espace... un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. »	Aristote, <i>Ethique à Nicomaque</i>, VII, 9, 1151 a 11-26, pp. 355-356 (trad. Tricot, Vrin) : « Puisque l'homme intempérant est constitué de telle sorte... je veux dire le principe ».
Husserl, <i>Idées directrices...</i> , § 49, p. 163 : « Nous voyons donc que la conscience... par esquisse et apparence ».	Sénèque, <i>De la providence</i>, in <i>Les Stoïciens</i>, Pléiade, p. 759 : « Je te réconcilierai... importante. »
Hegel, <i>Principes de la philosophie du droit</i> , trad. Derathé, Vrin, [Première partie] Remarque au § 99 (en entier, sans l'add.), p. 142 : « La théorie de la peine constitue l'une de ces matières... la confusion règnera dans les théories de la peine ».	Hobbes, <i>Léviathan</i>, I, 5, p. 37 : « Quand on raisonne... la raison n'a rien à faire. »

Locke, <i>Essai philosophique concernant l'entendement humain</i> , II, 21, §44, Vrin, p. 202 : « Je crois donc que chacun...loin de chez eux pour en être persuadés. »	Lévinas, <i>Totalité et infini</i> , p. 29 : « Une relation dont les termes...L'altérité n'est possible qu'à partir de moi ».
Nietzsche, <i>Humain, trop humain</i> , tome 1, § 162 en entier « Le culte du génie ».	Anselme de Cantorbéry, <i>De la vérité</i> , chap. II, in <i>L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry</i> , Michel Corbin (éd.), Paris, Cerf, t. 2, p. 135-137 : « Je vois ce que tu dis... pour cette raison on dit alors que sa signification n'est pas droite ».
Heidegger, <i>Être et temps</i> , § 31 p. 188-189 : « De temps à autre... pouvoir-être découvrent. »	Machiavel, <i>Discours sur la première décade de Tite-Live</i>, livre I, ch. 6 : « je crois que quiconque voudrait fonder une République... en état du moins de conserver ce qu'elle aurait acquis » (dernier § du chap.).
Bergson, <i>Matière et Mémoire</i> , ch. III, <i>Œuvres</i> , p. 294 : « Ce qui caractérise l'homme d'action... réellement elle rêvait ».	Condillac, <i>Traité des Animaux</i> , Fayard, coll. Corpus, p. 315-316 : « Avec ces raisonnements vagues... », fin du chapitre.
Vico, <i>De l'antique sagesse de l'Italie (1710)</i> , Livre I, chap. I, GF-Flammarion, p. 71-72 : « Les mots <i>verum</i> et <i>factum</i> , le vrai et le fait... ce que l'homme, dans la connaissance, combine et produit pareillement. »	Sartre, <i>La transcendance de l'Ego</i> , pp. 57-58 : « Nous nous refuserons à voir... par un mouvement de synthèse. »
Kant, <i>Critique de la faculté de juger</i> , § 42, Pléiade, II, p. 1081-1082 (« On dira... téléologie. »	Russell, <i>Signification et vérité</i> , Flammarion, p. 36-37 : « Beaucoup de mots... le langage commence. »
Aristote, <i>Métaphysique</i> , A, 1, p. 5-7 : « L'art naît lorsque ... les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause. »	Mill, <i>De la liberté</i> , Folio, p. 129-131 : « Il nous reste encore à parler... la sagesse tout entière. »
Lévinas, <i>Totalité et infini</i> , pp. 82-83 : « La conscience première de mon immoralité...le synonyme de sa perfection même ».	Kant <i>Critique de la raison pure</i> PUF p.148- 149 : « Aussi le jugement est-il... ce don naturel. »
Kant, <i>Critique de la raison pratique</i> , Pléiade, Œuvres, II, p. 696-697 : « Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté... dont nous puissions apercevoir la nécessité »	Bergson, <i>La Pensée et le Mouvant</i>, « Le possible et le réel », p. 1339-1341 : « Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale... rester derrière. »
Montaigne, <i>Essais</i> , III, 13, Pléiade, p. 1206-1207 : « Le jugement tient chez moi un siège magistral... l'affirmation et l'opiniâtreté sont signe exprès de bêtise. »	Hume, <i>Traité de la nature humaine</i>, III, La morale, GF, Deuxième partie, section II, pp. 100-101 : « Après que les hommes ont découvert... l'approbation morale qui accompagne cette vertu. »
Descartes, <i>Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645</i> , GF, pp. 126-127 : « Ainsi nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu... en s'abstenant de se venger. »	Hegel, <i>Esthétique</i> , « De l'idéal de la forme d'art classique », Flammarion, T. II, p. 220-221 : « Pour ce qui est de la représentation extérieure... à l'égard du particulier. »
Pascal, <i>De l'esprit géométrique et de l'art de persuader</i> , section 1, Pléiade, <i>Œuvres complètes</i> , p. 578-579 : « Ces choses étant bien entendues... choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes. »	Sextus Empiricus, <i>Contre les musiciens</i>, § 31-35, dans <i>Contre les professeurs</i>, Paris, Seuil, p. 431-433 : « [31] Or, ce n'est pas parce que les musiciens... quand on se laisse vaincre par l'attrait du plaisir. »

Marc Aurèle, <i>Pensées</i> , V, 1, in <i>Les Stoïciens</i> , Pléiade, p. 1169 : « À l'aurore... dignes de tes soins. »	Lévinas, <i>Totalité et infini</i> , p. 76 : « Poser le transcendant comme étranger...elle va ainsi vers l'infini. »
Diderot, <i>Lettre sur les aveugles</i> , p. 92-93 : « Comme je n'ai jamais douté... rien dire de pis! »	Bergson, <i>Le Rire</i> , ch. III, PUF, <i>Œuvres</i> , p. 466 : « Si paradoxale que cette assertion... ou de simple projet ».
Hegel, <i>Phénoménologie de l'esprit</i> , Aubier, p. 59 : « "Inversement... sentiment. »	Lucrèce, <i>De la nature</i> , II, vers 251-283.
Hobbes, <i>Léviathan</i> , I, 4, p. 28-29 : « L'usage général de la parole...l'amender. »	Bachelard, <i>Le nouvel esprit scientifique</i> , p. 169 : « Voyons donc la science contemporaine... il reste à le lire. »
Condillac, <i>Essai sur l'origine des connaissances humaines</i> , Vrin, 2002, p. 17-18, § 11 (en entier)	Foucault, <i>Surveiller et punir</i> , Gallimard, p. 199-200 : « Cet espace clos... dans le désordre. »
Malebranche, <i>Recherche de la vérité</i> , VI, II, 2, Vrin, II, p. 271-272 : « Le feu échauffe... pour résoudre aucune question. »	Cicéron, <i>Traité des lois</i> , I, X-XI, 29-32, Paris, Les Belles Lettres, p. 17-18 : « Aussi, quelle que soit la définition... qui les fait devenir meilleurs. »
Kant <i>Critique de la raison pure</i> , PUF p.112-115 : « C'est à la vérité... jamais se produire. »	Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils</i> , I, 66, 7, p. 296-297 : « La pensée de Dieu... qui, selon le cours du temps, ne sont pas encore ».
Rousseau, <i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité...</i> , II, OC III, p. 181-182 « Les politiques... raisonner de liberté. »	Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils</i> , I, 66, 7, p. 296-297 : « La pensée de Dieu... qui, selon le cours du temps, ne sont pas encore ».
Vico, <i>De l'antique sagesse de l'Italie</i> , Livre I, chap. IV, § IV [V], GF-Flammarion, p. 104-105 : « Le repos est chose métaphysique... doit donc être entièrement banni de la physique ».	Épictète, <i>Entretiens</i> , I, 12, Les Belles Lettres, p. 53-54 : « Ne veux-tu donc pas... embarras. »

Rapport d'épreuve

Deux textes sont tirés au sort par le candidat qui se voit confier les deux œuvres dont ils sont extraits. Les œuvres sont elles-mêmes choisies parmi la liste des auteurs inscrits aux programmes des classes terminales, toutes séries confondues. Les candidats ne peuvent donc se voir proposer l'explication d'un extrait d'œuvre d'un auteur qui n'y figure pas. La liste reproduite ci-dessus des couples de textes tirés par les candidats de la session en 2014 permet d'avoir un aperçu des œuvres et des auteurs proposés ; on remarquera, à cet égard, que les candidats ont le choix entre des auteurs appartenant à des périodes historiques ainsi, comme on dit, qu'à des « sensibilités » distinctes.

L'explication de texte tient une place légitimement importante dans l'économie générale de l'enseignement de la philosophie. Elle permet, d'une part, de familiariser les élèves et les étudiants avec la pensée des auteurs de la tradition et de la modernité et, d'autre part, d'investir cette pensée en sorte qu'elle ne reste pas une matière extérieure et inerte, comme une sédimentation intellectuelle inerte et figée, mais qu'elle soit éprouvée en première personne dans sa logique aussi bien que dans son efficace et dans sa portée. De fait, les philosophies traditionnelle et moderne ou contemporaine décrivent toutes des réalités, et en fréquenter régulièrement et attentivement les textes, c'est prendre à son compte les efforts qu'elles expriment de rendre raison d'un horizon de vie et de pensée qui n'existe pas « en soi », mais bien, encore et de manière prégnante, *pour nous* et comme *nôtre*.

Dans ce contexte, en philosophie, au niveau de l'agrégation, les concours internes de recrutement n'ont pas pour objectif de constater que tel auteur ou telle œuvre sont formellement connus des candidats ; ils visent plutôt à évaluer leur capacité à installer les textes qui leur sont proposés dans les champs de réalité auxquels ils s'appliquent, tout en prenant la mesure de la clarté qu'ils y répandent ou des difficultés contre lesquelles ils butent. Qu'il s'agisse de Platon ou de Wittgenstein, de Malebranche ou de Hegel, les philosophes ne traitent pas de choses qui n'existent pas ou que l'histoire aurait rendues caduques — la Cité, la Morale, la Vérité — mais de thèmes ou de problèmes qui n'en finissent pas de nous intéresser en propre : le sens du politique, l'objet d'une recherche de la vérité, les normes de l'action, etc. En règle générale, dès lors, une bonne explication de texte est une explication qui, faisant fonds d'une argumentation, d'expressions précises et d'une architecture toujours singulière, permet de faire apparaître les enjeux, c'est-à-dire la réalité effective à laquelle nous confrontent un texte de philosophie et son auteur.

Assurément, la connaissance des œuvres et des auteurs contribue à la constitution du relief, sinon du sens des textes proposés, et elle peut légitimement déterminer le choix des candidats. Toutefois, non seulement elle reste très insuffisante à faire le corps d'une explication, mais elle encombre aussi parfois le propos d'un candidat qui, soucieux de faire état de son savoir, en oublie dans le même temps la démarche singulière du texte auquel il est confronté et se révèle incapable d'en rendre raison selon la perspective très singulière qui est la sienne.

Ce fut le cas, par exemple, d'un commentaire consacré à *l'Esthétique* de Hegel : saturé de références à l'ensemble l'œuvre — du reste exactes — le texte proposé par le jury a été, pour ainsi dire, « mis en réseau » et raccordé à un ensemble de propositions reproduisant ses propres énoncés en d'autres lieux et en d'autres occurrences, sans cependant que ces énoncés fussent expliqués ni rapportés à l'argument singulier construit par Hegel. S'il y était ainsi question du « pathos » de l'œuvre d'art ou encore de « l'esprit conscient de lui-même », que fallait-il entendre par là ? Suffisait-il d'apprendre que de telles locutions se retrouvaient ailleurs dans *l'Esthétique* ? Le commentaire, en tout état de cause, n'aura pas permis de *comprendre* ce qu'une simple glose ne faisait en réalité que paraphraser de manière redondante et donc un peu vaine, quoique convenablement élégante.

Dans le même ordre d'idées, la familiarité — au moins d'apparence — avec une doctrine ou des analyses « bien connues » comme celles qui concernent l'idée de la moralité dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ont pu desservir, voire faire obstacle à la lecture et à l'explication de tel extrait de la *Critique de la raison pratique* où, ni l'association de la contrainte et de l'autonomie, ni l'articulation singulière de la « sainteté » et d'une forme de naturalité ne firent l'objet d'une interrogation précise et soutenue.

Un troisième et dernier exemple, dans la même perspective. À l'occasion de la lecture d'un extrait de *Du Libre arbitre* d'Augustin, le candidat a bien identifié le problème suivant : si l'homme, créé par un Dieu juste et bon, est capable de voir le bien et de l'accomplir, pourquoi commet-il le mal et mérite-t-il d'en souffrir les conséquences ? Peut-on soutenir que l'homme perd volontairement son libre arbitre ? Malheureusement, l'explication du passage aura principalement consisté à y trouver une illustration du « péché originel », sans vraiment conduire l'enquête sur cette notion même ni chercher en quoi l'analyse du péché individuel pouvait davantage éclairer l'idée du libre arbitre qu'être éclairée par elle. Le candidat a, certes, reconnu qu'une faute et un châtement hérités étaient difficiles à mobiliser dans le schéma d'imputation individuelle suivi dans l'extrait, qui évoque « toute âme pécheresse ». Or le mauvais usage du libre arbitre, dans ce passage, n'est pas directement envisagé à partir de la corruption de la nature de l'homme, comme châtement collectif infligé à la suite du péché d'Adam. En revanche, l'expérience morale du mal — en Adam comme en tout autre — permet de se prononcer sur son

origine volontaire et sur sa propagation, sans présupposer la notion théologique de péché originel, sans exclure non plus d'y trouver éventuellement, au niveau anthropologique, matière à en questionner le sens et la portée. Autrement dit, la connaissance d'un point de doctrine aussi majeur que celui de péché originel ne devenait féconde qu'à condition d'aller du texte au concept et non l'inverse. *A fortiori*, une connaissance plus précise des débats entre Augustin et les manichéens, ou de l'interprétation pélagienne du libre arbitre n'étaient nullement nécessaires pour exposer, par la seule lecture attentive du texte choisi, certains points décisifs des controverses engagées dans et à travers lui. Ainsi, le défaut d'usage de la faculté de connaître (« celui qui, le sachant, n'a pas agi droitement ») et de celle de vouloir le bien (« celui qui, alors qu'il pouvait agir droitement, ne l'a pas voulu ») suffisait à expliquer l'irruption et la persistance irréversible du péché. La vraie cause du mal commis n'est pas, d'abord, dans l'héritage d'un mal, mais dans la perte d'un bien. De même, la première expression du châtement réside dans la peine ressentie — au sens de souffrance et d'affliction (honte, torture) — plus que dans la punition infligée, ce que le candidat a d'ailleurs bien noté. « L'ignorance » et « la difficulté » sont le péché lui-même et sa punition. La punition n'est rien d'autre que la perte continuée de la claire vision du bien ou de la ferme volonté de le suivre, une tendance à persévérer dans l'erreur, un premier relâchement rendant le pécheur de plus en plus impuissant à vouloir librement. Si c'est d'un néant, d'une absence plus que d'un être maléfique que naît le péché, il demeure imputable à l'homme qui, doté d'intelligence et de volonté, par un défaut d'attention ou d'exercice, ne se met plus en mesure d'en conserver le libre usage. Et il n'est pas impossible d'inférer de cette déficience d'un seul homme des conséquences irrémédiables sur le discernement et sur la volonté des autres, ce qu'on pourrait alors nommer « péché originel ».

Ainsi, en prêtant davantage attention à la lettre et à la logique interne du texte, le candidat aurait pu faire émerger, d'une part, l'incapacité de l'homme à recouvrer par lui-même l'usage d'une volonté ou d'un discernement qu'il a commencé librement de perdre et, d'autre part, la subsistance de la bonté de Dieu comme de l'homme dans l'expérience même du péché et de la souffrance personnelle et collective qui en résulte, bonté sans laquelle le péché n'occasionnerait ni « honte » ni « torture ».

Peut-être faut-il en conclure, du coup, que la connaissance réelle ou supposée d'un auteur n'emporte pas l'assurance d'une bonne explication et que ce n'est pas le sens général d'une doctrine qui importe, dans l'épreuve d'explication de texte, mais bien la clarification d'une démarche spécifique et singulière : celle du passage lui-même dans le contexte qui est le sien propre.

Ce principe général étant posé, on dressera une courte liste de remarques tenant à la méthode aussi bien qu'à l'esprit dans lequel il convient d'aborder l'épreuve orale d'explication de texte des concours internes de l'agrégation de philosophie :

- l'explication est avant tout une confrontation avec un texte précis portant sur un *objet* particulier et soutenant à son propos une *position singulière*. Ainsi, par exemple, tel candidat devant expliquer un extrait de *De la Recherche de la vérité* de Malebranche portant sur la comparaison entre les facultés de la matière et celles de l'âme (livre I, chap. 1), parvint à montrer avec clarté et précision toute la différence séparant la notion de « cause universelle » de celle de « cause générale », Dieu étant, selon Malebranche, « la cause *universelle* de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière » et « la cause *générale* de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits ». Le candidat réussit en outre à bien établir les raisons pour lesquelles cette distinction est essentielle à la compréhension de l'idée malebranchienne selon laquelle la volonté est « *en un sens* » agissante. Par contraste, tel autre candidat, confronté aux chapitres 2 et 3 du livre XI de *De l'esprit des lois*, ne perçut pas avec suffisamment de précision la complexité de la définition que Montesquieu y donne de la liberté (« pouvoir faire ce

que l'on doit vouloir, et n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir », ni les conditions qui la rendent possible (se situer « dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois »). On a constaté un manque comparable de précision dans la prestation de tel autre candidat qui, à la lecture du chapitre V du *Léviathan* de Hobbes, transforma l'identification entre le raisonnement et le calcul par addition ou par soustraction, en une identification entre le bon raisonnement et le calcul par addition ou par soustraction — comme si mal raisonner n'était pas aussi de l'ordre d'un calcul par addition ou par soustraction. Car précisément, un mauvais raisonnement est autant un calcul qu'un bon raisonnement, mais il s'agit tout simplement d'un calcul erroné, d'une erreur de calcul ;

- expliquer un texte, c'est aussi en restituer le *mouvement logique propre et singulier*, qui doit constituer le fil conducteur du commentaire. Comment l'auteur établit-il la thèse qu'il soutient ? Comment réfute-t-il la position d'un adversaire ? Comment justifie-t-il de nouvelles catégorisations ? Ainsi, commentant un texte de Vico extrait de *De l'Antique sagesse de l'Italie*, un candidat a su montrer toute la nouveauté d'une caractérisation de la notion de vérité à partir de la convertibilité entre le « vrai » et le « fait ». Mais il s'agit aussi, à l'occasion du commentaire, de faire apparaître qu'on a affaire à une argumentation positive, ou à une réfutation, ou encore à l'élaboration d'une définition, c'est-à-dire de mettre au jour le registre argumentatif spécifique du texte. Dès lors, donc, il convient de s'interroger : quel usage et quelle valeur ont telle et telle comparaison ou analogie, mais aussi les énumérations ou les exemples choisis par l'auteur du passage ? Le candidat confronté à l'extrait de Montesquieu sur la liberté n'est, par exemple, pas parvenu à montrer quelle logique sous-tend le choix que fait Montesquieu de dresser une *liste* des diverses significations de la notion de « liberté » ;

- corrélativement à l'imprécision de l'approche perspective et singulière d'un problème, un défaut récurrent des candidats consiste à projeter d'autorité, dans un texte, des problématiques supposées familières ou « incontournables », comme ce fut le cas, par exemple, à l'occasion d'un extrait de *Surveiller et punir*. Dans son explication, le candidat a en effet pris pour point de départ l'objet générique et, pour partie, la méthode mobilisée dans l'ouvrage dans son ensemble, se détournant par là de l'objet précis du texte choisi. Il fut ainsi question de « normalisation » ou d'« incorporation des normes », d'« assujettissement » et de « sociétés disciplinaires », il fut question du renversement d'un pouvoir détenu par les individus en un pouvoir exercé contre les individus. Or au contraire, le texte montrait que le pouvoir politique transite toujours par les individus (« l'aventure est bien le récit de l'individualité »), que l'individualisation est toujours un effet et un aliment du pouvoir. Il s'agissait donc d'aborder l'exercice du pouvoir politique, non pas en fonction de l'avènement du sujet de droit — ce que le candidat a bien vu — ni même pour déconstruire la croyance en une augmentation des libertés individuelles — ce qui en revanche parcourait l'exposé — mais sous l'angle de la distinction entre « individualisation ascendante » et « individualisation descendante », distinction sans doute repérée par le candidat, mais bien trop peu et trop mal examinée. Car la volonté de trouver dans le passage une illustration du « disciplinaire », identifiable aux dispositifs techniques de « redressement » des individus, a laissé penser que le texte avait essentiellement pour objet de décrire la montée en puissance de la coercition par le moyen de la « normalisation ». Or la distinction « ascendante » et « descendante » était plus riche et renvoyait d'abord au couple « exceptionnel »/« exception », qui ne rendait pas seulement compte de l'inversion de la valeur accordée à l'individu, mais également, et plus directement, du changement de statut de sa différence. D'un côté, la différence qualitative de l'individu « exceptionnel » est célébrée, non pour elle-même, mais en tant qu'elle le rattache à sa « parenté » et fait l'objet d'une publicité ; d'un autre côté, « l'individualisation descendante » procède de la détection de différences mesurables (des exceptions, des écarts) par rapport à une moyenne, en « descendant » au plus intime du corps. Or la distinction « ascendante »/« descendante » rendait également intelligible la construction de

la subjectivité de l'individu, moins sous l'angle de ses droits ou de sa position sociale, qu'à travers le type de « récit » par lequel, dans un cas, il « remonte » et s'élève à lui-même à travers sa généalogie et la publicité de ses exploits et, dans l'autre, descend et régresse par une « recherche intérieure de l'enfance » jusqu'au plus profond de « sa secrète individualité » et de ses fantasmes. Les méthodes et les processus de détermination des « normes » et des écarts (par réduction et la production conjointes d'anomalies), ou bien ce qui les distingue du mode de détermination des « privilèges » et des « exploits », n'ont pas été suffisamment analysés à travers les exemples présents dans le passage, non seulement pour montrer, comme il a été dit, la naissance d'un « savoir-pouvoir » médical et psychiatrique, mais encore pour questionner les différents modèles de « récit de l'individualité » (littéraires, psychanalytiques) et leur rapport avec « la formation d'une société disciplinaire » ;

- comprendre un texte, c'est également comprendre en quoi ce qu'il dit peut ne pas aller de soi. Il est rare, en effet, qu'un philosophe écrive pour reproduire ce que tout le monde dit et croit ; il arrive, en revanche, que certaines positions philosophiques soient devenues à ce point « bien connues » qu'on finit par les prendre pour des évidences dont on a perdu la dimension problématique. Or on comprend un texte philosophique et, partant, on est en mesure de l'expliquer quand on comprend pourquoi son propos est ce qu'il est, ou pourquoi on peut ne pas soutenir ce qui y est soutenu, voire pourquoi on peut ne pas vouloir soutenir ce qui y est soutenu. Hors cette perspective, le texte apparaît comme une sorte de bloc lisse d'évidences supposées admises et dont le principe de questionnement à tout bonnement disparu. Ainsi, par exemple, un candidat devant expliquer un extrait du *Philèbe* portant sur l'existence de « faux plaisirs » (39e-40e), n'a pas saisi les raisons de l'argumentation de Socrate, qui propose deux caractérisations des « faux plaisirs », d'abord par le moyen de l'image, ensuite par le moyen du non-être. Considérant de manière un peu précipitée que Platon glisse de l'objet (le plaisir) au jugement (sa représentation) et de celui-ci à sa rectification, le commentaire n'a pas fait apparaître les raisons pour lesquelles « les méchants » n'ont pas de fausses images des plaisirs, c'est-à-dire des images pour ainsi dire « irréelles » – car ils en ont bien des opinions – mais des plaisirs faussement représentés, c'est-à-dire renvoyant à des simulacres et non à des réalités. Or le fait que l'opinion porte sur un objet inexistant explique en outre, d'une part, que cette opinion puisse être fautive en tant que jugement et, d'autre part, que l'opération de pensée qu'elle recouvre soit réelle, quoique mal conduite. Il eût ainsi fallu s'interroger davantage sur les raisons conduisant Socrate à vouloir rendre compte des plaisirs reposant sur une certaine forme d'anticipation : est-ce que cela permet de comprendre la caractérisation des « faux plaisirs » par l'image et par le non-être ? Et, du reste, en quoi consiste et que signifie la figure des « méchants » : une forme de perversité ?

- sur un plan plus strictement formel, enfin, on doit rappeler que le développement de l'explication doit être précédé d'une introduction et suivi d'une conclusion. Dans l'*introduction*, le candidat tente de situer le passage à expliquer dans l'ouvrage ou, éventuellement, plus largement, dans l'œuvre de l'auteur, mais sans longueur excessive, la seule règle étant celle de la pertinence du propos dans la perspective exclusive de la compréhension du texte choisi. Le candidat énonce en outre l'objet du texte, le problème examiné, la thèse ou la position défendue, il en évalue l'originalité ou, le cas échéant, la portée polémique et il en dégage les enjeux. La *conclusion*, quant à elle, formule de manière claire et nuancée l'essentiel des résultats obtenus et constitue éventuellement le moment d'une réflexion critique. Elle n'est, en tout état de cause, ni une plate redite, ni une ouverture abstraite sur des généralités sans consistance, mais, au contraire, une caractérisation et une appréciation précises du sens et de la logique du texte commenté.

*

Globalement, l'épreuve orale d'explication de texte rend fidèlement compte de la qualité du travail accompli dans les classes, les candidats mobilisant généralement des compétences et une expérience avérées. Le jury a ainsi pu apprécier que nombre de candidats aient été en mesure d'exposer avec bon sens la signification et la portée d'un texte et d'une thèse soutenue par un philosophe, en les confrontant à un problème, à un débat, à des exemples convenablement choisis. Dans le contexte très particulier d'un concours et de ses contraintes à la fois techniques et humaines, les candidats aux concours de l'agrégation interne et du CAERPA de philosophie ont montré qu'ils peuvent s'engager dans une véritable lecture des textes, prendre le risque de telle ou telle interprétation et, en somme, mettre en scène et en mouvement une pensée vivante et efficace.

DONNÉES STATISTIQUES GLOBALES

1. Bilan de l'admissibilité

• Agrégation interne

- Nombre de candidats inscrits : 527
- Nombre de candidats non éliminés : 305 (soit : 57,87 % des inscrits, le nombre de candidats non éliminés correspondant aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire [AB, CB, 00.00, NV]).
- Nombre de candidats admissibles : 38 (soit : 12,56 % des non éliminés).
- Moyenne des candidats non éliminés : 56,56 (soit une moyenne de : 09,43 / 20).
- Moyenne des candidats admissibles : 81,00 (soit une moyenne de : 13,50 / 20).
- Barre d'admissibilité : 75.00 (soit un total de : 12,50 / 20).

• CAERPA

- Nombre de candidats inscrits : 124
- Nombre de candidats non éliminés : 72 (soit : 58,06 % des inscrits, le nombre de candidats non éliminés correspondant aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire [AB, CB, 00.00, NV]).
- Nombre de candidats admissibles : 9 (soit : 12,50 % des non éliminés).
- Moyenne des candidats non éliminés : 54,58 (soit une moyenne de : 09,10 / 20).
- Moyenne des candidats admissibles : 77,00 (soit une moyenne de : 12,83 / 20).
- Barre d'admissibilité : 72,00 (soit un total de : 12,00 / 20).

2. Bilan de l'admission

• Agrégation interne

- Nombre de candidats admissibles : 38
- Nombre de candidats non éliminés : 38 (soit : 100 % des admissibles, le nombre de candidats non éliminés correspondant aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire [AB, CB, 00.00, NV]).
- Nombre de postes : 18

- Nombre de candidats admis sur liste principale : 18 (soit : 47,37 % des non éliminés). Aucun candidat inscrit sur liste complémentaire.

- Moyenne des candidats non éliminés (moyenne portant sur le total général d'admissibilité et d'admission [coefficients 6 + 6]) : 135,47 (soit une moyenne de : 11,29 / 20)

- Moyenne des candidats admis sur liste principale : 1145,75 (soit une moyenne de : 12,15 / 20)

- Moyenne des candidats non éliminés : 54,47 (soit une moyenne de : 09,08 / 20)

- Moyenne des candidats admis sur liste principale : 63,25 (soit une moyenne de : 10,54 / 20)

- Barre de la liste principale : 139,50 (soit un total de : 11,63 / 20)

• **CAERPA**

- Nombre de candidats admissibles : 9

- Nombre de candidats non éliminés : 12 (soit : 100 % des admissibles, le nombre de candidats non éliminés correspondant aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire [AB, CB, 00.00, NV]).

- Nombre de postes : 6

- Nombre de candidats admis sur liste principale : 6 (soit : 66,67 % des non éliminés).

- Moyenne des candidats non éliminés (moyenne portant sur le total général d'admissibilité et d'admission [coefficients 6 + 6]) : 140,17 (soit une moyenne de : 11,68 / 20)

- Moyenne des candidats admis sur liste principale : 148,75 (soit une moyenne de : 12,40 / 20)

- Moyenne des candidats non éliminés : 63,17 (soit une moyenne de : 10,53 / 20)

- Moyenne des candidats admis sur liste principale : 71,25 (soit une moyenne de : 11,88 / 20)

- Barre de la liste principale : 133,50 (soit un total de : 11,13 / 20)

3. Répartition par académie d'inscription

• **Agrégation interne**

ACADÉMIE	INSCRITS	PRÉSENTS	ADMISSIBLES	ADMIS
D'AIX-MARSEILLE	31	16	2	1
DE BESANCON	7	4	0	0
DE BORDEAUX	10	4	1	1
DE CAEN	13	9	2	0
DE CLERMONT-FERRAND	6	5	0	0
DE DIJON	13	9	3	2
DE GRENOBLE	19	11	1	1

DE LILLE	26	4	1	1
DE LYON	23	1	0	0
DE MONTPELLIER	17	10	2	2
DE NANCY-METZ	20	13	2	0
DE POITIERS	11	9	1	0
DE RENNES	14	6	1	0
DE STRASBOURG	24	19	2	0
DE TOULOUSE	23	14	2	2
DE NANTES	19	10	0	0
D'ORLEANS-TOURS	23	14	1	1
DE REIMS	8	5	0	0
D'AMIENS	13	6	0	0
DE ROUEN	13	12	0	0
DE LIMOGES	7	6	0	0
DE NICE	27	13	2	0
DE CORSE	4	3	0	0
DE LA REUNION	12	7	1	1
DE LA MARTINIQUE	6	4	0	0
DE LA GUADELOUPE	8	3	0	0
DE LA GUYANE	2	2	0	0
DE LA NOUVELLE CALEDONIE	1	0	0	0
DE LA POLYNESIE FRANCAISE	2	1	0	0
DE MAYOTTE	3	2	0	0
PARIS - VERSAILLES – CRETEIL	122	79	14	6

• CAERPA

ACADÉMIE	INSCRITS	PRÉSENTS	ADMISSIBLES	ADMIS
D'AIX-MARSEILLE	8	3	1	1
DE BESANCON	2	1	1	1
DE BORDEAUX	5	3	0	0
DE CAEN	2	2	0	0
DE CLERMONT-FERRAND	4	3	0	0
DE DIJON	0	0	0	0
DE GRENOBLE	5	2	0	0
DE LILLE	8	3	0	0
DE LYON	12	11	2	1

DE MONTPELLIER	7	2	1	0
DE NANCY-METZ	2	1	0	0
DE POITIERS	2	0	0	0
DE RENNES	10	7	0	0
DE STRASBOURG	2	2	0	0
DE TOULOUSE	3	3	1	1
DE NANTES	8	2	0	0
D'ORLEANS-TOURS	2	1	0	0
DE REIMS	0	0	0	0
D'AMIENS	4	2	0	0
DE ROUEN	3	3	0	0
DE NICE	5	3	0	0
DE CORSE	0	0	0	0
DE LA REUNION	0	0	0	0
DE LA GUADELOUPE	0	0	0	0
DE LA POLYNESIE FRANCAISE	0	0	0	0
PARIS - VERSAILLES - CRETEIL	30	21	3	2

ANNEXE

Liste des principaux ouvrages de la bibliothèque du concours

(Liste mise à jour en 2011)

- ALAIN, *Les Arts et les dieux*, Bibliothèque de la Pléiade.
- ALAIN, *Les Passions et la sagesse*, Bibliothèque de la Pléiade.
- ALAIN, *Propos*, Bibliothèque de la Pléiade.
- ANSELME, *Fides quaerens intellectum*, trad. A. Koyré, Vrin.
- ANSELME, *L'Œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, trad. M. Corbin et al., t. I à V, éd. du Cerf.
- ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Presses-Pocket.
- ARENDT, *La Crise de la culture*, trad. P. Levy, Folio.
- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. É. Barbotin, Les Belles Lettres.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Vrin.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. H. Carteron, Les Belles Lettres.
- ARISTOTE, *Les Parties des animaux*, trad. P. Louis, Les Belles Lettres.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, GF.
- ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Tricot, Vrin.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Duminil & Jaulin, GF
- ARISTOTE, *Organon*, t. I à VI, trad. J. Tricot, Vrin.
- ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Les Belles lettres.
- ARISTOTE, *Du ciel*, trad. C. Dalimier & P. Pellegrin, GF-bilingue.
- ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Corpus Fayard.
- ARNAULD ET NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, éd. P. Clair & F. Girbal, PUF.
- AUGUSTIN, *Confessions*, trad. J. Trabucco, GF.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, trad. L. Moreau, Seuil.
- AUGUSTIN, *Œuvres*, trad. L. Jerphagnon et al., t. I à III, Bibliothèque de la Pléiade.
- AVERROÈS, *La Béatitude de l'âme*, trad. M. Geoffroy et C. Steel, Vrin.
- AVERROÈS, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, GF bilingue.
- AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée : sur le De Anima*, trad. A. de Libera, GF.
- BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin.
- BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin.
- BACHELARD, *La Philosophie du non*, PUF.

- BACHELARD, *Le Matérialisme rationnel*, PUF.
- BACHELARD, *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF.
- BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, PUF.
- BACON, *Novum Organum*, trad. M. Malherbe & J.-M. Pousseur, PUF.
- BAYLE, *De la tolérance - Commentaire philosophique*, Presses-pocket.
- BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, Société des textes français modernes.
- BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF.
- BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF (édition Worms).
- BERGSON, *Matière et Mémoire*, PUF.
- BERGSON, *Matière et Mémoire*, PUF (édition Worms).
- BERGSON, *Œuvres*, éd. du centenaire, PUF.
- BERKELEY, *Dialogue entre Hylas et Philonous*, trad. A. Leroy, Aubier.
- BERKELEY, *Œuvres*, trad. G. Brykman et al., t. I & II, PUF.
- BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Champs-Flammarion.
- BURKE, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. B. Saint Girons, Vrin.
- BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. P. Andler, Hachette.
- CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin.
- CANGUILHEM, *La Connaissance de la vie*, Vrin.
- CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, PUF.
- CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques*, trad. J. Lacoste, Éditions de Minuit.
- CASSIRER, *Substance et fonction*, trad. P. Caussat, Éditions de Minuit.
- CICÉRON, *La République*, trad. É. Bréguet, Les Belles Lettres.
- CICÉRON, *Les Devoirs*, trad. M. Testard, Les Belles Lettres.
- CICÉRON, *Traité des lois*, trad. G. de Plinval, Les Belles Lettres.
- CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, trad. J. Martha, Les Belles Lettres.
- COMTE, *Catéchisme positiviste*, GF.
- COMTE, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, GF.
- COMTE, *Œuvres choisies*, Aubier.
- COMTE, *Œuvres*, t. I à VI, Anthropos.
- COMTE, *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Corpus Fayard.
- CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Armand Colin.
- CONDILLAC, *Traité des sensations - Traité des animaux*, Corpus Fayard.
- CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, GF.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin.

- COURNOT, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Œuvres complètes, t. I, Vrin.
- COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, O.C., t. II, Vrin.
- COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, O.C., t. IV, Vrin.
- COURNOT, *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, O.C., t. V, Vrin.
- CUDWORTH, *Traité de morale et Traité du libre arbitre*, trad. J.-L. Breteau, PUF.
- D'ALEMBERT, *Essai sur les éléments de philosophie*, Olms.
- DESCARTES, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, éd. M. & J.-M. Beyssade, GF.
- DESCARTES, *Discours de la méthode*, GF.
- DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Vrin.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, éd. M. & J.-M. Beyssade, GF.
- DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, éd. A. Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade.
- DESCARTES, *Œuvres*, éd. Ch. Adam & P. Tannery, Vrin.
- DESCARTES, *Œuvres*, éd. F. Alquié, Classiques Garnier.
- DIDEROT, *Œuvres esthétiques*, Classiques Garnier.
- DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier.
- DUHEM, *La Théorie physique*, éd. P. Brouzeng, Vrin.
- DUHEM, *Le Mixte et la combinaison chimique*, Corpus Fayard.
- DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres.
- ÉPICURE, *Lettres et maximes*, éd. et trad. M. Conche, PUF.
- FICHTE, *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Aubier.
- FICHTE, *La Destination de l'homme*, trad. M. Molitor, 10-18.
- FICHTE, *La Destination du savant*, trad. J.-L. Veillard-Baron, Vrin.
- FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, PUF.
- FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, PUF.
- FOUCAULT, *Surveiller et punir*, NRF.
- FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Seuil.
- FREUD, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot.
- FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot.
- FREUD, *L'Avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte, PUF.
- FREUD, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, PUF.
- FREUD, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. & J. Audier, PUF.
- FREUD, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Idées-Gallimard.
- FREUD, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Folio-Essais.
- GADAMER, *Langage et vérité*, trad. J.-C. Gens, Gallimard.

- GADAMER, *L'Art de comprendre. Écrits I*, trad. M. Simon, Aubier.
- GADAMER, *L'Art de comprendre. Écrits II*, trad. P. Fruchon, Aubier.
- GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, Seuil.
- GALILÉE, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, trad. M. Clavelin, PUF.
- GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. R. Fréreau & F. de Gandt, Points-sciences, Seuil.
- GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Corpus Fayard.
- HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard.
- HABERMAS, *La Technique et la science*, trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard.
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. T.1 : Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. T. 2 : Philosophie de la nature*, Vrin.
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. T.3 : Philosophie de l'esprit*, Vrin.
- HEGEL, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, Champs-Flammarion.
- HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaïoannou, 10/18.
- HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, édition Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, Folio-Essais.
- HEGEL, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Vrin.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Vrin.
- HEGEL, *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Aubier.
- HEGEL, *Textes pédagogiques*, trad. B. Bourgeois, Vrin.
- HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Martin, Vrin.
- HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret et al., Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard.
- HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Gallimard.
- HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Tel Gallimard.
- HEIDEGGER, *Questions I*, trad. H. Corbin et al., Gallimard.
- HOBBS, *Le Citoyen*, trad. S. Sorbière, GF.
- HOBBS, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Sirey.

- HOBBS, *De la liberté et de la nécessité*, trad. F. Lessay, *Œuvres*, t. XI-1, Vrin.
- HOBBS, *Les Questions concernant la liberté, le hasard et la nécessité*, trad. L. Foisneau et F. Perronin, *Œuvres*, t. XI-2, Vrin.
- HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. M. Malherbe, Vrin.
- HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, Aubier.
- HUME, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. A. Leroy, Aubier.
- HUME, *Essais et traités*, Première partie, trad. M. Malherbe, Vrin.
- HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier.
- HUME, *Traité de la nature humaine. I, L'entendement*, trad. P. Baranger et P. Saltel, GF.
- HUME, *Traité de la nature humaine. II, Les Passions*, trad. J.P. Cléro, GF.
- HUME, *Traité de la nature humaine. III, La Morale*, trad. P. Saltel, GF.
- HUME, *Essais esthétiques*, trad. René Bouveresse, GF.
- HUSSERL, *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, PUF.
- HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Tel Gallimard.
- HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Tel Gallimard.
- HUSSERL, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc B. de Launay, PUF.
- HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, PUF.
- HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, PUF.
- HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et É. Levinas, Vrin.
- HUSSERL, *Recherches logiques t. 1*, trad. H. Elie et al., PUF.
- HUSSERL, *Recherches logiques t. 2 première partie*, trad. H. Elie et al., PUF.
- HUSSERL, *Recherches logiques t. 2 seconde partie*, trad. H. Elie et al., PUF.
- HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté*, trad. A.-D. Balnes, Vrin.
- JAMES, *La Volonté de croire*, trad. L. Moulin, Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES, *Essais d'empirisme radical*, trad. G. Garreta, Champs-Flammarion.
- JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Champs-Flammarion.
- KANT, *Anthropologie*, trad. M. Foucault, Vrin.
- KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, PUF.
- KANT, *Critique de la raison pure*, trad. B. Pacaud et A. Tremesaygues, PUF.
- KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, GF.
- KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- KANT, *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- KANT, *Essai sur le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf, Vrin.
- KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Delagrave.

- KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Livre de Poche.
- KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Vrin.
- KANT, *Logique*, trad. L. Guillermit, Vrin.
- KANT, *Oeuvres philosophiques*, trad. F. Alquié et al., t. I à III, Bibliothèque de la Pléiade.
- KANT, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. P. Festugière, Vrin.
- KANT, *Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Gonthier.
- KANT, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Vrin.
- KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Vrin.
- KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Vrin.
- KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- KANT, *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Vrin.
- KANT, *Théorie et pratique - Le Droit de mentir*, trad. L. Guillermit, Vrin.
- KIERKEGAARD, *La Reprise*, trad. N. Viallaneix, GF.
- KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, trad. P.-H. Tisseau & E.-M. Jacquet-Tisseau, L'Orante.
- KIERKEGAARD, *Ou bien ...ou bien ...*, trad. F. et O. Prior, M.H. Guignot, Gallimard.
- KIERKEGAARD, *Riens philosophiques*, trad. K. Ferlov et J. Gateau, Idées-Gallimard.
- LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, GF.
- LACHELIER, *Du fondement de l'induction*, Presses-Pocket.
- LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, PUF.
- LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, trad. H. Lestienne, Vrin.
- LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, éd. & trad. G. Leroy, Vrin.
- LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, GF.
- LEIBNIZ, *Discours de métaphysique suivi de La Monadologie et autres textes*, Gallimard, Folio-Essais.
- LEIBNIZ, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, trad. J.-B. Rauzy et al., PUF.
- LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, éd. J. Brunschwig, GF.
- LEIBNIZ, *Le Droit de la raison*, trad. R. Sève, Vrin.
- LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. J. Brunschwig, GF.
- LEIBNIZ, *Œuvres*, éd. et trad. L. Prenant, Aubier.
- LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, éd. C. Frémont, GF.
- LEQUIER, *La Recherche d'une première vérité et autres textes*, PUF.
- LEVINAS, *Totalité et infini*, Le Livre de poche.
- LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin.
- LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, 1 & 2, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton.

- LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, Vrin.
- LOCKE, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, trad. J. Le Clerc & J.-F. Spitz, GF.
- LOCKE, *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Vrin.
- LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Vrin.
- LUCRÈCE, *De la Nature*, trad. A. Ernout, Les Belles Lettres.
- MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, éd. E. Barincou, Bibliothèque de la Pléiade.
- MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, PUF.
- MAINE DE BIRAN, *Œuvres choisies*, éd. H. Gouhier, Aubier.
- MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate*, *Œuvres* t. IV, Vrin.
- MAINE DE BIRAN, *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, *Œuvres*, t. X-2, Vrin.
- MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, éd. J.-C. Bardout, t. I à III, Vrin.
- MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, *Œuvres complètes* t. V, Vrin.
- MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *O.C.* t. XII -XIII, Vrin.
- MALEBRANCHE, *Traité de morale*, *O.C.* t. XI, Vrin.
- MALEBRANCHE, *Traité de morale*, GF.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel* d'Épictète, trad. M. Meunier, GF.
- MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson & G. Badia, Éd. Sociales.
- MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales.
- MARX, *Manuscrits de 1844*, trad. É. Bottigelli, Éditions Sociales.
- MARX, *Manuscrits de 1861-1863*, Éditions Sociales.
- MARX, *Œuvres*, trad. M. Rubel et al., t. I à III, Bibliothèque de la Pléiade.
- MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF.
- MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie*, Folio.
- MERLEAU-PONTY, *La Prose du monde*, Tel Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'esprit*, Folio.
- MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel.
- MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, *Structure du comportement*, PUF.
- MILL J. S., *De la liberté*, trad. L. Lenglet, Folio.
- MILL J. S., *Système de logique*, trad. L. Peisse, Mardaga.
- MILL J. S., *L'utilitarisme*, trad. C. Audard & P. Thierry, PUF.
- MONTAIGNE, *Apologie de Raymond Sebond*, éd. P. Mathias, GF.

- MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet & M. Rat, Bibliothèque de la Pléiade.
- MONTAIGNE, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, PUF.
- MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Classiques Garnier.
- MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, t. II, Bibliothèque de la Pléiade.
- MOORE, *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur, PUF.
- NABERT, *Éléments pour une éthique*, Aubier.
- NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Robert, UGE.
- NIETZSCHE, *Aurore*, trad. J. Hervier, Folio.
- NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, trad. Ph. Choulet, GF.
- NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, trad. R. Rovini, Folio.
- NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, trad. H. Albert, Livre de Poche.
- NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles — Le Cas Wagner*, trad. É. Blondel, GF.
- NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, GF.
- NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, trad. M. Haar, Folio.
- NIETZSCHE, *Œuvres*, trad. dirigée par J. Lacoste & J. Le Rider, Robert Laffont.
- NIETZSCHE, *Par delà bien et mal*, trad. P. Wotling, GF.
- NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive*, trad. H. Albert, GF.
- OCKHAM, *Somme de logique*, t. I & II, trad. J. Biard, Trans-Europ-Repress.
- PASCAL, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade.
- PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Seuil.
- PASCAL, *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Hachette.
- PEIRCE, *Écrits sur le signe*, trad. G. Deledalle, Seuil.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. É. Chambry, GF.
- PLATON, *La République*, trad. R. Baccou, GF.
- PLATON, *Le Banquet- Phèdre*, trad. É. Chambry, GF.
- PLATON, *Le Sophiste*, trad. N. Cordero, GF.
- PLATON, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, GF.
- PLATON, *Parménide*, trad. L. Brisson, GF.
- PLATON, *Phèdre* suivi de *La Pharmacie de Platon* (J. Derrida), trad. L. Brisson, GF.
- PLATON, *Philèbe*, trad. A. Diès, Les Belles Lettres.
- PLATON, *Théétète*, trad. A. Diès, Les Belles Lettres.
- PLATON, *Alcibiade*, trad. C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, GF.
- PLATON, *Ion*, trad. M. Canto-Sperber, GF.
- PLATON, *Les Lois*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF.
- PLATON, *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF.
- PLATON, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, GF.
- PLATON, *Timée*, suivi du *Critias*, trad. L. Brisson, GF.
- PLOTIN, *Ennéades*, trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres.

- PLOTIN, *Traité*s 1-6, GF
- PLOTIN, *Traité*s 7-21, GF
- PLOTIN, *Traité*s 22-26, GF
- PLOTIN, *Traité*s 27-29, GF
- PLOTIN, *Traité*s 30-37, GF
- PLOTIN, *Traité*s 38-41, GF
- PLOTIN, *Traité*s 42-44, GF
- PLOTIN, *Traité*s 45-50, GF
- PLOTIN, *Traité*s 51-54, GF
- POPPER, *Conjectures et réfutations*, trad. M.-I. et M. B. de Launay, Payot.
- POPPER, *La Connaissance objective*, trad. J.-J. Rosat, Aubier.
- POPPER, *La Logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et Ph. Devaux, Payot.
- QUINE, *La Poursuite de la vérité*, trad. M. Clavelin, Seuil.
- QUINE, *Le Mot et la chose*, trad. P. Gochet, Champs-Flammarion.
- RAVAISSON, *De l'habitude*, Vrin reprise et Corpus Fayard.
- RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil.
- RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, PUF.
- ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, vol. I à IV, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Folio.
- ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*, GF.
- RUSSELL, *Écrits de logique philosophique*, trad. J.-M. Roy, PUF.
- RUSSELL, *Problèmes de philosophie*, trad. F. Rivenc, Payot.
- RUSSELL, *Signification et vérité*, trad. Ph. Devaux, Flammarion.
- SAINT-PIERRE ABBÉ DE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Corpus Fayard.
- SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard.
- SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann.
- SARTRE, *La Transcendance de l'ego*, Vrin.
- SARTRE, *L'être et le néant*, Tel Gallimard.
- SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard.
- SARTRE, *L'Imagination*, Gallimard.
- SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard.
- SCEPTIQUES, *Les Sceptiques*, trad. J.-P. Dumont, PUF.
- SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard.
- SCHELLING, *Philosophie de la mythologie*, trad. A. Pernet, Jérôme Millon.

- SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, PUF.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Seuil.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, trad. P. Pellegrin, Seuil.
- SHAFTESBURY, *Exercices*, trad. L. Jaffro, Aubier.
- SHAFTESBURY, *Soliloque ou conseil à un auteur*, trad. D. Lories, L'Herne.
- SIMONDON, *Cours sur la perception*, Éditions de la Transparence.
- SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier.
- SIMONDON, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Million.
- SIMONDON, *L'Invention dans les techniques*, Seuil.
- SMITH, *La Richesse des nations*, trad. G. Garnier rev. par A. Blanqui, GF.
- SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Bizou et al., PUF.
- SOPHISTES, *Les Sophistes*, trad. J.-P. Dumont, PUF.
- SPINOZA, *Œuvres complètes*, trad. R. Caillois et al., Bibliothèque de la Pléiade.
- SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement — Œuvres 1*, trad. Ch. Apphun, GF.
- SPINOZA, *Traité théologico-politique — Œuvres 2*, trad. Ch. Apphun, GF.
- SPINOZA, *Éthique — Œuvres 3*, trad. Ch. Apphun, GF.
- SPINOZA, *Traité politique, Lettres — Œuvres 4*, trad. Ch. Apphun, GF.
- STOICIENS, *Les Stoïciens*, trad. É. Bréhier et al., Bibliothèque de la Pléiade.
- THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'essence*, trad. C. Capelle, Vrin.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, trad. C. Michon, et al., GF.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. I à IV, Cerf.
- TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, GF.
- WEBER, *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, 10/18.
- WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. É. de Dampierre, Presses-pocket.
- WHITEHEAD, *Procès et réalité*, trad. D. Charles et al., Gallimard.
- WITTGENSTEIN, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Tel Gallimard.
- WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. M. Goldberg & J. Sackur, Tel Gallimard.
- WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur et al., Gallimard.