

Philosophie

Écrit

Épreuve commune

Sujet : *Peut-on délimiter l'humain ?*

Un mot s'impose d'abord sur le choix de ce sujet.

À la différence d'autres intitulés prévus pour le programme de l'épreuve commune de philosophie (*L'art, la technique, la politique, le droit...*), l'intitulé : *Les sciences humaines*, choisi pour le programme 2017, se réfère à une réalité culturelle qu'on peut dire de second degré. Il en serait de même, par exemple, pour *les sciences de la vie* ou pour *les sciences exactes*, s'il était envisageable de les intégrer à cette liste. Avec l'ampleur du domaine et la grande variété des disciplines ainsi désignées (de l'histoire et des diverses sciences historiques à la psychologie et à la psychanalyse, en passant par l'ethnologie ou l'anthropologie, la sociologie, et les sciences du langage et des textes), ampleur et variété que le sous-titre thématique : *Homme, langage, société* n'était pas de nature à réduire, ce statut particulier a suscité la perplexité des préparateurs : les candidats allaient-ils devoir traiter un sujet d'épistémologie des sciences humaines ? N'était-ce pas là, dans le cadre d'un concours généraliste, leur demander d'emblée beaucoup trop ?

Dans le courant de l'année, il a été répondu à ces interrogations que le sujet serait un grand sujet de philosophie, pour le traitement duquel une certaine culture dans le domaine des sciences humaines serait requise. Le sujet proposé répondait en principe à ces exigences, et a de fait été, pour autant que nous en puissions juger, favorablement accueilli tant par les candidats que par leurs professeurs, avec des résultats que l'on peut juger honorables. Pour 4541 candidats ayant composé, le jury a noté 122 copies de 18/20 à 20/20, 382 copies à 16/20 ou au-delà, et en tout 827 à 14/20 ou au-delà. Ces chiffres considérables tiennent compte du barème de correction qui est maintenant celui de la BEL, mais traduisent aussi le sentiment qu'un grand nombre de copies étaient de qualité. (À l'autre extrémité de la courbe, 232 copies de candidats nettement défaillants, peu préparés ou seulement désinvoltes ont reçu une note égale ou inférieure à 4/20, 704 une note égale ou inférieure à 6/20).

Parmi les propriétés d'un bon sujet de concours, il y a celle d'intéresser d'emblée la grande majorité des candidats, et de leur donner d'emblée le sentiment d'avoir quelque chose à dire. Cette condition semble avoir été remplie, et l'a été notamment du fait de l'amplitude du présent sujet, qui autorisait toutes sortes de développements (place de l'homme dans la nature, distinction de l'humain et de l'animal, performances comparées des hommes et des machines, légitimité de démarcations internes au genre humain, problème de l'ethnocentrisme, caractère immuable ou évolutif de l'humanité, problème du « post-humanisme » et de l'humanité « augmentée », rapport entre l'humain et le divin, définition de l'inhumanité, etc.), impliquant eux-mêmes une grande variété de références. Cependant, l'expérience prédominante des correcteurs a été comme toujours celle de la pénible uniformité d'un grand nombre de copies, associée à un défaut très général de précision dans l'approche du sujet.

En l'occurrence, si le sujet ne portait pas de manière explicite sur les sciences humaines, les candidats pouvaient lui supposer une relation forte avec le développement de ces sciences, et devaient donc s'interroger sur la nature de cette relation. Peu d'entre eux ont organisé leur propos sans référence autre qu'allusive à ces sciences ; en revanche, la relation dont il s'agit a été très souvent méconnue ou prise à contresens.

En effet, une grande masse de candidats ont tenu d'emblée pour une sorte d'évidence que *les sciences humaines cherchent à délimiter l'humain*, et ont organisé leur référence à ces disciplines à partir de ce seul axiome, quand même ils n'ont pas construit sur lui leur copie entière. Malheureusement, l'évidence est fautive et l'axiome ne résiste pas à l'examen, ne serait-ce qu'en raison du fait – souvent noté et parfois dans les mêmes copies – qu'aucune des sciences dites humaines ne se reconnaît pour objet l'humain comme tel (de là, souvent appuyée sur des textes connus de Foucault, une thèse alternative et paradoxale : *les sciences humaines s'attachent à dissoudre l'humain*). Au lieu de se focaliser sur l'opération des sciences humaines, ces candidats auraient été mieux inspirés de s'interroger précisément sur leurs objets. En effet, si la question : « peut-on délimiter l'humain ? » pouvait se poser et se traiter sur plusieurs plans, notamment biologique, ontologique et éthique, l'une de ses dimensions constitutives était : *les sciences dites humaines ne s'occupent-elles que de l'humain ?* Ceux des candidats qui avaient fréquenté l'œuvre de Lévi-Strauss pouvaient réfléchir sur le projet d'une réintégration de l'homme dans la nature, esquissé par exemple dans une page très discutée de *La Pensée sauvage* (1962) :

« La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants [...]. Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres, [...] qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » (p. 326-327)¹.

Sartre lui-même écrivait deux ans auparavant :

« Les sciences de l'homme ne *s'interrogent pas* sur l'homme : elles étudient le développement et les relations des faits humains, et l'homme apparaît comme un milieu signifiant (déterminable par des significations) dans lequel des faits particuliers (structures d'une société, d'un groupe, évolution des institutions, etc.) se constituent » (*Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 104).

Or, la question : *y a-t-il un sens, pour les sciences dites humaines, à prétendre délimiter l'humain ?* a été très rarement posée.

D'une manière générale, les introductions n'ont pas manqué de détailler les termes de la question, mais cela, d'une manière qui n'a pas toujours été fructueuse (elle ne l'est d'ailleurs jamais lorsque les candidats supposent que cette question recouvre certains « présupposés » qu'il faudrait commencer par mettre au jour, sinon par dénoncer). Redisons-le à l'intention des candidats : une bonne introduction ne doit pas être trop longue ; elle a pour fonction de déterminer en quoi la question proposée se pose (ou, le cas échéant, en quoi la notion proposée fait question), et quelles questions il faut traiter pour se mettre en état de répondre à celle-ci de manière concluante. Il ne s'agit donc ni de multiplier les interrogations de manière mécanique, gratuite et virtuellement illimitée, ni de fermer la question en proposant des vues ou des définitions prématurées. Les termes de cette question doivent être explicitement médités, avec l'indication d'un cadre et de pistes de réflexion – ce qu'on appelle une problématique : encore cette problématique devra-t-elle être ensuite systématiquement affinée, les données de base devant donc être recensées avec autant de prudence que de résolution.

En l'espèce, l'expression « peut-on » a été parfois longuement déclinée, parfois purement et simplement oubliée, ou réduite à une question de capacité, sans référence à une question de légitimité. Cette dernière négligence induisait une lecture tronquée du sujet (« Qu'est-ce que délimiter l'humain ? »). Dans d'autres cas, la question éthique a pris le pas de manière indue sur la question ontologique ou épistémologique, avec souvent beaucoup d'instance sur ce que « délimiter l'humain » comporte de moralement condamnable.

Le terme « humain » a fait l'objet d'un traitement très inégal selon les copies. Les meilleures d'entre elles ont proposé des distinctions conceptuelles entre l'homme, l'humanité, « humain » comme adjectif et l'humain comme adjectif substantivé. La distinction entre « non-humain » et « inhumain » a souvent été manquée, et ce qui n'était pas humain a en général été ramené à l'animalité (sans qu'il soit même envisagé que l'homme soit lui aussi un animal), avec un double oubli : celui de la technique (transhumanisme et robots humanoïdes), et celui du divin. On a souvent noté la distinction entre l'humain comme simple catégorie et l'humain comme valeur morale ; on a plus rarement cherché à caractériser de manière rigoureuse la relation (complexe) entre les deux notions. Il aurait été intéressant de noter d'emblée que le terme se dit bien sûr de composantes morphologiques et comportementales, ou en général de traits de nature, mais que l'humain recouvre la totalité des faits et des productions culturelles – ce que Cassirer, souvent utilisé à bon escient, appelait les formes symboliques.

C'est le mot « délimiter » qui dans l'ensemble a été le moins bien traité et le moins bien compris. De nombreux candidats ont été sensibles à la non-équivalence entre *délimiter* et *définir* ; d'autres ont sans façon pris un mot pour l'autre, d'où la transformation de la question en d'autres du genre : *peut-on définir l'homme ? peut-on ramener l'humain à une essence ? peut-on indiquer un propre de l'homme ? l'homme peut-il être objet de science ?* ou simplement : *qu'est-ce que l'homme ?* Même s'il est clair que ces questions sont liées, la substitution était *a priori* très mauvais signe, et les candidats devraient être énergiquement mis en garde contre le défaut de méthode ou la facilité d'esprit dont elle procède. (Quelques copies ont attribué au verbe « délimiter » le sens de « lever les limites » et n'ont dès lors pas été en mesure de traiter le sujet.)

Bien entendu, pour « l'humain » pris dans sa plus grande extension, la délimitation pouvait prendre diverses figures : outre les délimitations internes (avec l'idée, à bon droit soumise à critique, d'une inégale participation des hommes à l'humanité), on pouvait songer à une délimitation « haute » (indication de facultés que les hommes n'acquerront jamais), ou à une délimitation « basse » (indication des phénomènes de base qui distinguent les hommes, leurs actions et les produits de leurs actions, des autres êtres, ou des actions des autres êtres de la nature ou du monde environnant). Ces diverses sortes de délimitation devaient être au

¹ Lévi-Strauss ajoutait en note : « L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté [notamment dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1947, chap. I et II], nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique ».

moins évoquées. Mais si certaines définitions peuvent valoir comme principes de délimitation (ainsi, si l'homme est un animal doué de *logos*, tout ce qui participe du *logos* est humain ou communique avec l'humain), la délimitation, dans chacun de ces cas, est bien loin de se réduire à la recherche d'une formule unique qui dirait l'essentiel : il s'agit plutôt d'une opération complexe, impliquant toute une série de vérifications, et qui oppose des phénomènes à d'autres phénomènes. La délimitation peut bien relever d'un principe : elle a pourtant nécessairement un certain caractère empirique.

Sous ce rapport, les copies les plus réussies ont été celles qui, en même temps qu'elles exploraient soigneusement les diverses dimensions conceptuelles de la question, donnaient les preuves d'un réel intérêt pour les disciplines positives, sciences humaines et sociales ou même éthologie et sciences du vivant. Ces copies ménageaient un équilibre de bon aloi entre trois types de références : aux représentants des sciences humaines proprement dites, aux grands classiques de la philosophie, et à des auteurs se situant au croisement explicite des deux champs (Cassirer, Weber, Dilthey). Dans un bien trop grand nombre de copies, l'idée fausse que les sciences humaines s'emploient à délimiter l'humain a donné lieu à une critique bien schématique de ces sciences, au nom de la triple équivalence plus fautive encore : *délimiter* = *définir* = *enfermer*. Les candidats devraient pourtant être avertis que l'idée qu'un savoir constitué et conceptualisé est par essence réducteur (sinon « totalitaire » !) est elle-même très... réductrice, et qu'une bonne composition de philosophie ne peut se bâtir sur un tel axiome.

D'une manière générale, le schéma problématique le plus souvent exploité, avec plus ou moins de culture et de talent, a été le suivant : (1) Il est possible de distinguer l'homme des autres vivants par des caractéristiques propres. (2) Ceci ne permet pas néanmoins d'établir une définition stable et universelle de l'homme, comme les sciences humaines s'y sont efforcées. (3) En réalité, l'humanité est moins un fait qu'un objectif, et l'humain se définit par son incapacité à être délimité (ou encore le propre de l'homme est d'outrepasser sans cesse ses limites). Le mythe du *Protagoras* et le thème rousseauiste de la perfectibilité de l'homme ont inspiré maints développements, dans certains cas très réussis, dans beaucoup d'autres assez approximatifs.

Néanmoins, lors même que la référence aux sciences humaines était effective et non entachée d'un préjugé négatif, cette référence pouvait être plus ou moins pertinente. Dans beaucoup de copies, il a été question du suicide selon Durkheim ou du potlatch selon Marcel Mauss – cela bien sûr à la suite de lectures prescrites et souvent en exploitant les éléments d'un cours. Mais si le statut de l'humain, ou le rapport entre nature et culture, a été comme on l'a vu l'un des objets explicites de la réflexion de Lévi-Strauss, le problème était beaucoup moins marqué chez Durkheim ou chez Mauss : il convenait donc de bien justifier les développements qui leur étaient consacrés. De même, c'était faire un usage peu fécond de la sociologie de Pierre Bourdieu que de considérer qu'établir une cartographie des usages sociaux des biens culturels revient à « délimiter l'humain ».

En outre, la pensée de Durkheim a souvent été réduite au « fait social considéré comme une chose », sans que cette formule soit expliquée ni contextualisée. Il est au contraire vivement conseillé d'approfondir la pensée d'un auteur en en soulignant la complexité. Pour cela, il est nécessaire de développer et nuancer son propos en s'appuyant sur une lecture précise, étendue et de première main de l'auteur en question. Rappelons qu'il est contre-indiqué, même pour traiter un sujet aussi vaste, de passer trop rapidement d'une référence à l'autre. L'exercice ne saurait se ramener à un numéro de *name dropping* où les noms propres valent comme des arguments d'autorité garantissant la richesse du propos. Lorsqu'en quelques lignes, une copie passe de Rousseau à Aristote puis de Platon à Simone de Beauvoir, et enfin de l'impératif catégorique à Foucault, se pose inévitablement la question de la cohérence du propos, mais aussi de la connaissance effective que le candidat possède des auteurs cités. Les meilleures copies ont su tirer un grand profit des mêmes références, tout en évoquant avec pertinence Canguilhem, Nietzsche, Foucault ou Judith Butler. Toutefois, en matière de références comme du reste s'agissant du nombre de pages, la tendance est inflationniste et mériterait d'être combattue : une bonne composition s'apprécie aussi par son *économie*.

Trop souvent du reste, le plan suivi apparaît comme le décalque d'un cours, d'où un grand nombre de copies suivant un plan identique, avec les mêmes références, dans le même ordre, souvent opposées schématiquement les unes aux autres (typiquement : Descola opposé à Lévi-Strauss), au détriment de leur usage au sein d'un raisonnement propre. Ce défaut était d'autant plus visible que le cours restitué était plus précis, de sorte que certains candidats semblaient oublier jusqu'à la formulation même du sujet (on songe à des développements parfois très longs et très précis sur le langage par exemple). Plus rarement, le plan proposé a consisté à décliner la formulation du domaine au programme pour construire le traitement du sujet (avec une première partie sur le langage, une deuxième partie sur la société, et une troisième partie de méditation générale sur les sciences humaines), ce qui donnait alors lieu à une articulation artificielle de la pensée, alors même que les introductions pouvaient être prometteuses, et certains développements de qualité.

La question de l'ethnocentrisme, de la différence des cultures et du relativisme a été très présente dans bon nombre de copies, avec un bonheur variable et une pertinence inégale. On note en effet une tendance à simplifier ou schématiser indûment la relation à l'autre homme, représentant d'une autre culture : car jamais cette altérité n'est en tant que telle conçue comme *inhumanité*, et ce n'est que dans certains cas extrêmes (génocides) que le regard sur l'autre va de manière systématique jusqu'à la déshumanisation. Sur le même

chapitre, il aurait été souhaitable que des catégories telles que l'« homme occidental » ou l'« homme blanc », surtout lorsqu'elles sont opposées, en bloc, aux « non-occidentaux », voire aux « Noirs », fassent l'objet d'une explicitation et d'une interrogation critique même minimale. Si l'on ne peut reprocher aux candidats leurs intentions, l'évidence accordée à de telles catégories ne laisse pas d'interroger.

Redisons-le : il est attendu avant tout d'une copie qu'elle manifeste la continuité d'une réflexion menée de manière méthodique, sincère et scrupuleuse à partir d'un notable bagage de lectures. Ceci implique naturellement un usage fin et maîtrisé des termes en tous genres, et, de manière corrélative, la prise en compte des nuances et des singularités que comporte le langage des auteurs cités. Formellement, les copies qui se sont distinguées ont systématiquement énoncé la question et le problème traité en début de partie ; elles ont évité la juxtaposition d'exposés doctrinaux et ont proposé des conclusions partielles répondant à la question posée en début de partie, en reprenant donc la problématique lors des moments de transition entre les différentes parties du développement. On pouvait alors suivre le travail de questionnement du sujet, son approfondissement et les évolutions (sinon les retournements) d'une partie à une autre. Ces copies contrastaient en cela avec beaucoup d'autres où toute organisation lisible des parties du propos semblait faire défaut. Il est à peine besoin de rappeler qu'une bonne copie procure au correcteur, comme d'abord à son auteur, une sorte de joie intellectuelle, alors que les copies purement conventionnelles suscitent le même ennui avec lequel elles ont été rédigées. On soulignera encore que dans trop de copies, les transitions manquent, et les différentes parties du développement sont très déséquilibrées (en général avec une ampleur décroissante).

La continuité de la réflexion se marque à la fois dans la construction d'ensemble, dans la référence aux auteurs qui doit toujours être à la fois justifiée, substantielle et réfléchie (pas de citation sans présentation de cette citation ni explication ou réflexion afférente), mais aussi dans l'usage d'exemples. C'est ce que certaines copies ont bien réussi, avec d'excellents développements sur des thèmes aussi divers que les apprentissages des chimpanzés, la controverse de Valladolid, l'enfant sauvage du docteur Itard, le monstre de Frankenstein, les idéaux civilisateurs de la colonisation ou l'inhumanité des bourreaux nazis. Cependant, jusque dans des copies très bien rédigées, le propos passe trop vite d'un objet à l'autre, sur un mode qui reste plus rhétorique que dialectique.

Formellement parlant, la qualité des copies (orthographe, syntaxe, expression) ne s'est pas dégradée par rapport aux années précédentes. Il faut toutefois rappeler aux candidats d'être attentifs à la lisibilité de l'écriture (parfois microscopique, parfois indéchiffrable), à la présentation en général, à l'orthographe, à la syntaxe et aux conjugaisons (on remarque une confusion fréquente entre le pluriel des noms et le pluriel des verbes, plus fréquente encore une confusion entre le participe passé et le verbe conjugué). L'oubli de termes et les abréviations intempestives ne sont pas rares. Mais le problème le plus général est celui de la qualité des énoncés et de la propriété des termes, qui laissent bien souvent à désirer. Dans un échantillon restreint de copies, on peut lire par exemple que « par la délimitation de l'humain, il nous est possible de trouver des comportements humains parmi les animaux » ; que « l'humain constitue un ensemble complexe qui tente de définir la nature de l'homme » ; que « la civilisation européenne a décrédibilisé les peuples africains » ; que « l'homme est porté disparu, enlevé par les sciences humaines » ; que « trop de liberté dans les faits et gestes peut perturber l'humain », ou que le langage a un « potentiel délimitant en cela qu'il est discriminant envers les autres éléments du monde délimités ».

Réussies ou non dans leur architecture, un très grand nombre de copies témoignent d'un réel travail dans le domaine inscrit au programme. Dans un très grand nombre d'autres, on ne trouve qu'un degré très élémentaire de culture philosophique, dont témoignent de remarquables erreurs sur les titres et sur les noms d'auteurs. Toujours sur un échantillon restreint, nous avons ainsi trouvé (ceci n'est pas une fable !) une *République* d'Aristote, une *Anthropologie* de Rousseau, un *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Kant, une *Histoire universelle d'une cosmologie politique* du même, une *Dissertation sur les passions* de Hegel, un *Traité des animaux* de Clausewitz, un *Cours de philosophie politique* de Comte et un ouvrage de Lévi-Strauss sur *Les origines de la parenté*. Aristote a traité des peuples amérindiens, Descartes a parlé dans les *Méditations* de l'homme comme d'un roseau pensant, et il a réalisé des automates dont le « canard digérateur ». Georges Bataille a écrit sur Gilles Deleuze, Lévi-Strauss sur « l'anthropomorphose » et Foucault sur les *Ménines* de Ravey. Quant à Anna [sic] Arendt, elle a « bel et bien conclu que les nazis étaient des hommes ».

Nous abordons ici le problème de l'extrême naïveté qui transparait dans un trop grand nombre de copies où même les données conceptuelles élémentaires ne sont pas maîtrisées. Il serait fastidieux d'en décliner les exemples. Ceux-ci témoignent d'un écart considérable, en termes de degré de culture, entre des candidats qui ont manifestement retiré peu de profit de leurs études, du moins dans notre discipline, et d'autres dont les prestations sont tout à fait impressionnantes, avec non seulement de vastes lectures, mais beaucoup d'initiative intellectuelle, une expression écrite intégralement maîtrisée, un vocabulaire précis et un grand souci de clarté, ne concédant jamais rien au jargon ni à la verbosité.

En somme, nos recommandations aux candidats sont les suivantes :

- bien identifier la spécificité du sujet et bien réfléchir à la nature de la tâche, ce qui veut dire prendre la question au sérieux et ne pas la « fuir » par des biais ;

- ne pas passer trop de temps à chercher un plan que l'analyse de la question devrait suffire à suggérer ;
- préférer une introduction succincte et dynamique, préparant une gradation du propos, à une introduction inutilement profuse ;
- éviter les répétitions ;
- soigner les transitions ;
- se concentrer sur un nombre choisi de références et d'exemples ;
- ne pas céder à la facilité de la récitation de cours, *a fortiori* si ce dernier n'a pas de rapport étroit avec le sujet ;
- par-dessus tout, bien réfléchir à chaque formulation (donc à chaque phrase et virtuellement à chaque mot), en évitant toute expression excessive ou approximative, et par là même la partialité idéologique, les propos moralisateurs ou les jugements à l'emporte-pièce ;
- viser la précision et la prudence dans la restitution des concepts, des thèses et des arguments des auteurs, dont on aura d'abord veillé à acquérir une connaissance de première main à travers des lectures approfondies, diversifiées et méditées, constitutives d'une véritable culture philosophique.

Série Sciences humaines - spécialité

Écrit

Sujet :

La religion naturelle

L'analyse des termes du sujet est toujours un moment crucial de la préparation de la dissertation, mais elle pose des difficultés spécifiques lorsque le sujet se présente, comme ce fut cette année le cas dans l'épreuve de spécialité, comme une notion, et qui plus est une notion composée. Tous les candidats, ou presque, ont été attentifs à ceci que le sujet croisait les notions de religion et de nature. Les bonnes copies ont ainsi su, dès l'introduction, faire un sort à chacune de ces notions, sans toutefois les analyser de manière dissociée. Ainsi le jury a été particulièrement sensible aux analyses précises des différentes dimensions du caractère 'naturel' qui qualifiait ici la 'religion', sans réduire la portée du concept de nature : le naturel peut renvoyer, a-t-on lu, au légitime ou au véritable (sans que les deux se superposent pleinement), à l'originaire, voire à l'inné, au spontané, ou encore à l'universalité ou à la rationalité. Dans les meilleures copies, cette déclinaison des sens du naturel allait de pair avec la construction de couples d'opposés supposés : nature/culture, nature/artifice, naturel/arbitraire... investis conjointement dans l'analyse de la notion de religion, qui, en première approche, se présente comme un phénomène culturel, dont les caractères sont artificiels (dans tous les sens que cette notion peut prendre), voire arbitraires dans le détail des cultes. Et une connaissance empirique de la diversité du phénomène religieux a presque toujours accru la qualité argumentative des copies, leur évitant d'en rester à des généralités. Une analyse qui n'aplatissait pas la complexité des notions impliquées dans le sujet permettait ainsi aux bonnes copies de se donner un objet d'étude (la religion naturelle), consistant quoique problématique, dont il devenait du coup intéressant d'étudier les tensions.

Il n'est pas inutile d'insister sur le fait qu'une bonne analyse des termes du sujet les prend, chacun, en considération, sans cependant manquer ni forcer leur articulation. Toutes les introductions qui, au contraire, commençaient par traiter pour elles-mêmes, de manière complètement séparée, les notions de religion et de nature, ne parvenaient ainsi pas à une problématique substantielle, voire manquaient complètement le sujet. Les copies qui, par exemple, passaient beaucoup de temps à distinguer une conception aristotélicienne d'une conception « moderne » de la nature ne parvenaient pas, en général, à convaincre qu'il y avait là de quoi dégager le problème que pose la religion naturelle. Ou encore, les copies qui passaient longtemps, en introduction, à reconstruire une théorie de la religion et sa critique, ne parvenaient pas à se recentrer ensuite sur le problème spécifique de la religion naturelle. D'autres copies s'en sortaient mieux en travaillant conjointement les deux notions, mais restreignaient la portée du sujet en s'appuyant sur une analyse trop étroite, soit de la religion, soit de la naturalité. La religion naturelle devenait ainsi parfois religion des origines : religion à l'état de nature, sans qu'on voie bien de quoi il s'agit ; religions primitives, sans qu'on comprenne bien en quoi elles ne sont pas aussi culturelles ; ou (enfin) religion spontanée, voire innée – il était trop aisé, parce qu'artificieux, d'objecter alors que la religion naturelle, ainsi comprise, ne fait pas sens. Un objet de réflexion n'est problématique, et ne justifie une dissertation, que s'il est consistant et intéressant.

Un second type de difficulté apparaissait également d'emblée, vu la notion choisie : parler de « religion naturelle » renvoie bien sûr à un concept qu'il était possible et nécessaire d'analyser pour lui-même, mais aussi à un objet de l'histoire des idées, le plus souvent associé aux 17^e et 18^e siècles. Certes, l'esprit des programmes d'écrit du concours est de ne présupposer aucune référence comme incontournable, inévitable ou

prioritaire. Néanmoins, les candidats sont supposés s'être intéressés de près aux réalités historiques que recouvrent les notions de leur programme – et en l'occurrence il semble difficile de réfléchir à la religion sans s'intéresser aux diverses formes qu'elle a pu prendre. De ce point de vue, la possibilité d'une religion naturelle fait office d'exemple limite, certes, mais d'exemple tout de même de forme prise par la religiosité. La spécificité de ce sujet pouvait ainsi laisser craindre deux écueils : 1) ignorer complètement ce qu'a pu signifier historiquement « religion naturelle » ; 2) s'en tenir à un exposé historique de ce qu'a été la « religion naturelle ». Or, et c'est un motif de satisfaction, rares sont les copies qui ont versé dans le premier écueil, et aucune ou presque n'a péché de la seconde manière.

Une bonne analyse des termes du sujet, pariant sur le sérieux et la pertinence de l'objet de réflexion proposé, a toujours facilité la problématisation proposée par les candidats. La plupart d'entre eux ont, d'une façon ou d'une autre, tenté de faire jouer le contraste entre le caractère culturel du phénomène religieux et la naturalité que l'énoncé lui attribue. Les copies réussies ne se contentaient pas d'une opposition trop frontale (la religion est un phénomène culturel ; comment la qualifier de naturelle ?), mais variaient les critères d'évaluation : par exemple, les religions sont certes aussi diverses que les cultures, mais du moins toute culture et toute époque semblent-elles présenter des formes de religiosité ; dans la plupart des sociétés, il semble que la religion, ou les religions, ai(en)t même une fonction régulatrice ; y aurait-il quelque chose de naturel, pour l'homme, dans la religion ? Il reste qu'à ce stade de la réflexion, une confusion pouvait subsister dans la compréhension du sujet : parler de « religion naturelle », est-ce bien la même chose qu'interroger la naturalité de la religion en général ? Dans les meilleures copies, les candidats ont su faire le distinguo : même si l'on veut soutenir que les religions sont, en un certain sens (qui était précisé), naturelles aux sociétés humaines, parler de « la religion naturelle » semble présupposer une distinction entre des religions qui ne seraient pas naturelles et une qui le serait. Par exemple, nous avons ainsi pu lire d'excellentes problématisations tournant autour de cette tension : l'idée de religion naturelle ne serait-elle pas simplement présupposée à partir de la conscience que nous avons de la présence d'un élément naturel dans les phénomènes religieux, et qu'il serait possible de dégager ainsi la part naturelle des simples artifices et conventions inclus dans les expériences historiques du phénomène religieux ? D'autres copies, tout aussi réussies, partaient du constat selon lequel parler de religion naturelle peut produire d'emblée un rapport critique aux religions instituées : la visée de la religion naturelle serait le résultat de la réduction d'une religion instituée à ce qui en elle ne relève ni du mythe, ni de l'arbitraire, ni de la convention. Dans les meilleures copies, on savait ainsi pointer une difficulté apte à animer toute la dissertation : que reste-t-il de religieux au terme d'une telle réduction ? Ou encore : ce qu'on a pu aussi appeler la religion des philosophes n'est-il pas une manière de substituer la philosophie à la religion ? La force critique de la notion de religion naturelle sert-elle à sauver la religion des critiques qui prétendent l'évacuer au nom de son artificialité, ou bien n'est-elle qu'une étape transitoire vers la suppression du religieux comme tel ? Ce n'étaient pas les seules manières de problématiser le sujet, mais il se trouve que ces pistes ont été tentées avec bonheur dans les meilleures copies que nous avons pu lire. Ainsi a-t-on pu voir aussi de belles réussites lorsque l'introduction se centrait plus vite sur les données de ce qu'on a pu appeler historiquement religion naturelle, et retrouvait une veine problématique semblable. Si, par exemple, on se centrait sur la religion naturelle entendue comme religion de la raison (le plus souvent avec Kant ou Rousseau, mais pas seulement), on pouvait problématiser les choses ainsi : si la raison est ce qu'il y a de naturel dans la religiosité, en quoi la religion naturelle relève-t-elle encore de la religion ? En quel sens, par exemple, le travail de la raison débouche-t-il, non sur un savoir, mais sur une croyance, et une croyance qui conserve un caractère religieux ? Tout ceci, évidemment, supposait de dégager et de mettre en œuvre des critères et des distinctions conceptuelles : qu'est-ce qui distingue un savoir d'une croyance ? Pourquoi la raison et la croyance seraient-elles en tension ? Et qu'est-ce qui spécifie la croyance religieuse au regard d'une croyance en général ? Ce n'était bien sûr pas là des questions à traiter pour elles-mêmes, mais des interrogations que, secondairement, le développement ne pouvait que rencontrer, et que de fait, avec plus ou moins d'adresse, les meilleurs candidats ont rencontré.

À l'inverse, une analyse trop légère et superficielle des notions du sujet conduisait le plus souvent à une problématisation un peu vaine, et incapable d'animer les trois parties du développement, parce que la tension qu'elle dégageait restait artificielle. Poser par exemple une tension entre l'idée qu'une religion authentique est naturelle donc innée, et le constat du caractère culturel de toute religion historique, s'avère rapidement artificieux, parce que le lien sous-jacent entre authentique et inné reste ininterrogé, d'autant qu'il est difficile de nourrir l'idée d'une religion innée. Autre exemple : voir une tension entre l'idée qu'il y aurait un fondement naturel unique à toutes les religions et l'unicité revendiquée de la religion naturelle est au mieux un artifice dommageable, au pire un hors sujet. Un artifice dommageable lorsqu'on confond sans examen le singulier impliqué dans « la religion naturelle » et une supposée exclusivité revendiquée par les formes les moins tolérantes de vie religieuse – là où l'analyse conceptuelle et les exemples historiques de religion naturelle peuvent rapidement montrer qu'une telle intolérance n'est pas consubstantielle à la religion naturelle. Un hors sujet lorsque cette tension reposait, comme trop souvent, sur la pure et simple confusion entre deux sujets : « la religion naturelle » et « la religion est-elle naturelle ? », ou, dans le meilleur des cas, « y a-t-il quelque chose de naturel dans la religion ? ». Certes ces deux groupes de questions ne sont pas complètement dissociés : on peut interroger la conscience de la diversité des religions et le fait que, cependant, elles semblent conserver une part commune, pour comprendre l'émergence de l'idée de religion

naturelle (et cela a parfois été fait avec bonheur). Mais on ne pouvait pas confondre naturalité de la religion et religion naturelle, ni poser d'emblée l'idée d'un lien entre naturalité de la religion et celle de religion naturelle.

Enfin, les problématiques les plus manquées n'en étaient tout simplement pas. Il faut rappeler d'abord que substituer au sujet une question ou une série de questions ne constitue pas en soi une problématisation. Une telle confusion semble d'autant plus tentante encore lorsque le sujet ne prend pas la forme d'une question. Mais, plus souvent encore, certaines copies manquées substituaient à une problématisation une simple mise en cause de la consistance de l'objet de réflexion proposé. Par exemple, lorsqu'on supposait qu'une religion naturelle, parce que naturelle, ne peut qu'être immédiate et évidente, et que pourtant ce qui se donne historiquement comme religion naturelle n'a rien d'immédiat ou d'évident (pour les copies les mieux informées), ou pire, que si quelque chose de tel qu'une religion immédiate et évidente existait, cela se saurait. Ce type de mise en cause ne suffit pas à poser un problème : si on en reste là, on ne fait que contourner la difficulté. Bien sûr de tels éléments, sous une forme plus ou moins subtile, pouvaient servir ou relancer une problématisation, mais à condition d'avoir aussi des raisons de prendre au sérieux la religion naturelle : sinon, aucune difficulté n'est affrontée car aucune tension ne justifie le long propos que constitue une dissertation. La cause est entendue dès les premières pages.

Certaines copies partaient mal et reprenaient le fil en cours de route, non sans succès. D'autres, au contraire, très prometteuses en introduction, s'effondraient ensuite. Néanmoins, la plupart du temps, l'argumentation était à l'image de la problématisation, parce qu'au fond, dans une dissertation de philosophie, elles concourent au même but : mettre en œuvre une capacité à mobiliser une analyse de concepts, d'exemples et de références (pour le développement, du moins – souvent, les références prématurées en introduction conduisaient à enfermer la problématique dans quelques schémas préconçus) au service d'une argumentation contradictoire affrontant des problèmes dont les termes et les enjeux sont à chaque fois explicités.

Ainsi, les meilleurs développements se sont démarqués par leur capacité à saisir des tensions, sans forcer le trait, ni aplatir les difficultés. Plusieurs bonnes copies ont ainsi, au cours de leur développement, analysé, par exemple, les rapports entre individualisme et religion naturelle : la religion naturelle participerait d'une revendication de relation directe de l'individu au divin, faisant l'économie des institutions et de tout argument d'autorité (souvent en s'appuyant sur Rousseau, mais pas seulement). Elles ont su alors pointer les tensions entre l'exigence de garantie, pour l'individu, d'une authenticité du sentiment religieux ou de l'expérience religieuse, et le fait que, si elle ne reste pas dans l'économie de la foi, la religion naturelle n'est peut-être plus religieuse. Au contraire, des analyses moins subtiles décidaient par avance (même si rien n'interdisait d'être conduit de manière plus satisfaisante à une telle conclusion *in fine*) que tout regard critique sur l'institution religieuse faisait s'effondrer le religieux comme tel, que ce soit pour s'en féliciter ou pour le déplorer. Autre exemple, déjà évoqué : le rapport entre rationalité et religion, dans la religion naturelle. Les bonnes analyses posaient et traitaient le problème de la persistance de la foi à travers l'usage de la raison pour déconstruire les héritages religieux. Les moins bonnes présupposaient que la raison ne laisse aucune place à la foi. Donc, dans un monde où la nature est rationnellement connaissable, aucune religion naturelle ne serait possible. Cet argument, très souvent rencontré, sous cette forme naïve, ou sous des formes plus subtiles, présentait au moins deux limites : 1) il présupposait que la raison ne laisse aucune place à la foi ; 2) il opérait un déplacement : interroger la possibilité d'une religion naturelle dépend de notre rapport à la nature, ce qui était loin d'aller de soi et méritait examen. Autre exemple encore, lorsque certains candidats usaient d'arguments sceptiques pour montrer que le travail de la raison ne sort jamais du régime de la croyance (souvent en s'appuyant sur Hume), et en conclure que, dès lors, il n'y a pas de conflit possible entre raison et foi : comme si, à partir du moment où tout processus cognitif relève de la croyance, il relèverait *ipso facto* de la foi au sens religieux du terme – ce qui est loin d'être évident, puisque toute croyance n'est pas religieuse.

On a retrouvé les mêmes critères de réussite et d'échec dans l'usage des références, qui soit éclairaient et renforçaient l'analyse conceptuelle, soit ou au contraire la brouillaient complètement. Rappelons tout d'abord quelques principes de méthode. On sait que les références sont fort utiles, en dissertation, mais seulement lorsqu'on en fait un usage raisonné. Nul besoin de multiplier les références au point qu'elles ne fassent plus office que de simples autorités intellectuelles. Nul besoin non plus de multiplier les citations littérales (d'excellentes copies n'en comportent aucune et n'en ont aucunement besoin) pour faire montre de sa culture. Les références jouent le rôle d'interlocuteurs de l'argumentation des candidats, qui font un usage éclairé, informé et critique des analyses, des arguments et des exemples qu'elles fournissent. Cela suppose de ne pas mélanger les propos des auteurs en question, et d'éclairer et d'argumenter les transpositions et les comparaisons qu'on y opère. Pour prendre quelques exemples souvent rencontrés dans les copies, il n'est pas évident que, lorsque Rousseau parle de religion naturelle, il parle de la même chose que lorsqu'il parle de religion civile. Pas sûr non plus que l'idée d'une religion rationnelle ou dans « les limites de la simple raison » (est-ce la même chose ?), chez Kant – autre référence très souvent rencontrée –, implique tout à fait les mêmes enjeux et les mêmes analyses que la critique kantienne de la théologie rationnelle. Autre raccourci fréquemment commis : si on peut, à la limite, thématiser quelque chose comme une irrationalité, ou une irréductibilité à la raison, de la foi chez Pascal ou Kierkegaard, il n'est pas sûr pour autant que les deux auteurs entretiennent le même rapport aux religions instituées. Et d'ailleurs, quand bien même on identifierait une critique des religions instituées chez Kierkegaard, serait-ce une raison pour parler, chez lui, de religion

naturelle, au prétexte que, chez Rousseau par exemple (cette assimilation de Kierkegaard à Rousseau était récurrente), la notion de religion naturelle va de pair avec une semblable critique ? Dans les meilleures copies, on savait au contraire aller chercher, dans les références, des implications inattendues, des conséquences étonnantes, des analyses particulièrement subtiles (les exemples seraient nombreux) : il est donc d'autant plus dommageable de lire les philosophes à partir de schémas préconçus que leurs analyses viendraient simplement illustrer.

Nous nous arrêterons plus longuement sur un dernier exemple, à la fois parce qu'il était lui aussi fréquent, et parce qu'il illustre particulièrement bien le problème engendré par les usages confus des références. On trouve chez Hume, à la fois, une « histoire naturelle de la religion » et une analyse critique de la « religion naturelle ». Certes les deux se croisent, notamment parce que Hume cherche à montrer que la religion naturelle présente les mêmes caractéristiques que les religions historiques (au premier chef l'anthropomorphisme). La religion naturelle n'a ainsi rien pour Hume de la construction d'une religion rationnelle séparée des religions historiques, et encore moins est-elle la reconstitution d'une religion des origines : elle n'est qu'un moment de l'histoire des monothéismes. Il n'empêche que l'« histoire naturelle de la religion » et l'analyse de la « religion naturelle » sont deux enquêtes différentes, et « naturel » n'y a pas le même sens : dans l'histoire naturelle, on cherche les ressorts du religieux dans la nature humaine ; dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, on analyse les prétentions de la religion naturelle, comprise comme religion rationnelle et universelle. Mettre un sens du naturel à la place de l'autre pouvait parfois conduire à imputer à Hume l'idée que le polythéisme est la religion naturelle examinée dans le *Dialogue* ! Cet exemple montre bien combien le mésusage des références va de pair avec une confusion conceptuelle – ici entre naturalité de la religion et religion naturelle –, ce qu'on retrouverait dans bien d'autres cas. Ainsi, illustrer la religion selon la raison, chez Kant, par sa critique de la théologie rationnelle dans la *Critique de la raison pure* se retrouvait souvent dans les copies où métaphysique et religion étaient confondues, et où dès lors qu'il est question de Dieu il est censé être question de religion. Le plus souvent, cela traduisait une pure et simple confusion entre religion naturelle et théologie rationnelle, de la part du candidat. Au contraire, procéder, comme le fait Kant, à une réfutation des preuves usuelles de l'existence de Dieu et des illusions naturelles à la raison ne revient pas à renoncer à toute réflexion sur la religion. La critique kantienne des divagations métaphysiques des théologiens ne signifie pas l'abandon de toute pensée de Dieu mais est bien plutôt la condition du déploiement d'une théologie rationnelle, dans les limites de la seule raison (théologie morale), qui n'évacue par l'idée de religion naturelle. Un tel argument ne peut être déployé que si le candidat évite de faire un usage simplificateur et monolithique des concepts de « raison », de « religion » et de « métaphysique ». De même lorsqu'a contrario le statut de Dieu dans l'*Éthique* de Spinoza conduisait plusieurs candidats à en faire le parangon de la religion naturelle : le rapport à Dieu, chez Spinoza, a-t-il encore quelque chose de religieux pour le philosophe ? La question a rarement été posée lorsqu'on faisait usage de Spinoza. De même, des notions comme déisme ou théisme étaient souvent mobilisées sans être très informées, et sans être adéquatement distinguées l'une de l'autre. Le but de ces remarques n'est pas d'inviter à un savoir encyclopédique sur les références textuelles convoquées dans les copies. Il s'agit simplement de souligner qu'un bon usage des références implique 1) une grande précision dans les distinctions conceptuelles, 2) une claire conscience de ce dont l'auteur parle vraiment et 3) une conscience de ce qui est original dans ce qu'il propose et de ce qui lui donne consistance.

On notera au passage un autre mésusage, moins dommageable, des références, que l'on a trouvé dans des plans de dissertation dont la réalisation restait maladroite : leur faire tenir une position que, par préjugé ou par commodité, on ne veut pas tenir soi-même. Très souvent, par exemple, Kant ou Voltaire venaient tenir le rôle de défenseur d'une conciliation possible entre foi et raison, après un développement pascalien bien mené sur l'importance des institutions religieuses dans le phénomène religieux, et avant un troisième temps kierkegaardien, par exemple, autour de la part irréductible et assumée d'absurde dans la foi. Un tel plan pouvait se tenir (ce n'est qu'un exemple), et plusieurs bonnes copies l'ont suivi. Seulement, ce n'était trop souvent qu'un effet de la coutume du plan en trois parties. Il fallait bien faire parler une autre voix en seconde partie ! Une telle restitution des positions de Kant ou Voltaire, parfois assez exacte, ne parvenait pas à masquer que le candidat n'en croyait pas un mot, mais surtout, et c'est là qu'est le problème, qu'il n'a pas cherché à donner consistance à cette position. Or, particulièrement lorsqu'on veut ensuite dépasser une position, il importe de la rendre solide et tenable : sans quoi, son dépassement n'est qu'un artifice sans intérêt. De là les trop nombreuses 'transitions' faibles que nous avons pu lire. On l'a dit, ce plan a pourtant pu, chez certains candidats, être adopté de manière bien plus convaincante : par exemple, 1° un premier moment cherche, à travers une analyse de la notion de religion, à montrer ce qui, en elle, semble irréductible à la naturalité ; 2° une seconde bute ensuite sur tel ou tel élément (le besoin d'en appeler à un être transcendant, la rationalité d'un élément irréductible à la connaissance comme l'idée d'une cause première, le sentiment d'une universalité des exigences morales...) permettant de soutenir la naturalité du religieux, donc, peut-être, la possibilité de penser et pratiquer une religion qui s'en tienne à cette naturalité, sans l'augmenter ni la dénaturer ; 3° un troisième moment, enfin, montre qu'une telle exigence ne constitue pas une religiosité par elle-même parce qu'elle est plutôt l'exigence d'authenticité ou de vérité qui travaille une pratique religieuse, toujours menacée de se pervertir. Quel que soit le bien fondé *in fine* de ces positions, la manière de les formuler, de les argumenter, et de convoquer les références et les exemples pour les nourrir, peut témoigner d'une véritable recherche dissertative, parce que chaque moment est défendu pour lui-même, et parce que ces

différents moments sont irréductibles les uns aux autres, sans pour autant constituer des oppositions frontales schématiques. Une véritable progression de l'analyse est dès lors possible.

Les mêmes remarques pourraient être faites à propos d'un autre type de plan souvent rencontré dans d'autres copies réussies : 1° partir de l'exigence d'une religion naturelle en tant qu'elle émerge du constat d'une inclination humaine au religieux, commune aux diverses religions (même si on peut regretter la naïveté avec laquelle certaines prétendues constantes anthropologiques ont été avancées) ; 2° douter du fait que ces éléments communs permettent à eux seuls d'élaborer une religiosité consistante ; 3° déboucher soit sur l'idée que la religion naturelle est un moment provisoire de la critique du religieux comme tel, soit sur l'idée qu'elle est un projet indéfini, situé, non pas hors des religions historiques, mais à même leur développement. Là aussi, un tel plan a pu occasionner de réelles réussites, lorsque les références n'étaient ni des illustrations ni des substituts, et lorsque, surtout, chaque position était présentée dans sa complexité, sans chercher artificiellement à exagérer ou à gommer les tensions et les différences.

Répétons-le encore, si nos exemples semblent se concentrer sur quelques références (et quelques plans possibles), ce n'est là nullement l'indication sous-entendue d'un corpus attendu pour ce sujet (encore moins d'un inventaire exhaustif des plans possibles). C'est bien plutôt parce qu'ils sont tirés des travaux soumis cette année à l'attention du jury. Aucune référence n'était attendue ou exclue – toute référence intéressante et justifiée est possible. À charge aux candidats de montrer l'intérêt de leurs références pour leurs argumentations, et leur formation les a largement aidés à y parvenir. Il serait trop fastidieux d'énumérer les références pertinentes rencontrées, et plus encore celles qui pouvaient l'être, dans ce sujet. Nous nous sommes concentrés sur quelques exemples parce qu'ils étaient les plus souvent rencontrés dans ces copies.

Enfin, ce sujet a largement amené les candidats à interroger les critères de la religiosité (pour se demander par exemple si la religion naturelle pensée de telle ou telle manière est encore à proprement parler une religion, et si oui si c'est en un sens spécifique ou commun aux religions historiques), à examiner ce que les religions peuvent avoir de commun ou de différent... Or, de telles analyses ne font sens que si elles s'appuient sur des connaissances empiriques suffisantes. Trop souvent, les exemples sont restés triviaux, traités avec une attention bien moindre que les références aux auteurs (on ne répètera jamais assez qu'un corpus d'exemples précis se prépare au même titre qu'un corpus de références), et témoignant même d'une partialité déconcertante. Ainsi, lorsqu'on estime sans précaution, dans telles ou telles copies, que la religion naturelle évacue toute pensée d'un Dieu transcendant, et que, donc, elle écarte en fait toute religiosité. Pas sûr pourtant que toutes les religions reposent sur la croyance en *un Dieu transcendant*. De même, lorsqu'un exemple est mobilisé, qu'il soit ou non tiré d'une référence, il doit être décrit avec un minimum de lucidité. On n'avait pas toujours le sentiment que les candidats qui évoquaient le sacrifice d'Iphigénie, dans une référence à Lucrèce, ou la lecture de l'épisode d'Abraham par Kierkegaard, se figuraient toujours véritablement les scènes en question et le drame qui s'y joue.

Pour une ressaisie positive et générale des conseils que nous venons d'illustrer, nous renvoyons les candidats à la fin du rapport de jury du concours de 2016, consacré à l'épreuve commune d'écrit en philosophie.

Oral

Explication d'un texte philosophique

Les textes soumis cette année aux candidats admissibles en philosophie étaient des extraits du *Théétète* de Platon (traduction de M. Narcy, GF, 1995) et de l'introduction de 1830-31 de la *Philosophie de l'histoire* de Hegel (traduite sous la direction de M. Bienenstock, Paris, Livre de Poche, 2009). Comme chaque année, les candidats devaient choisir, dans une enveloppe tirée au hasard, entre deux extraits d'une même œuvre au programme, l'épreuve consistant en une explication de texte (n'excédant pas 20 minutes), suivie d'un entretien (de 10 minutes maximum). Dans l'ensemble, les candidats ont formellement assez bien maîtrisé ce temps. Nous remarquons toutefois une tendance à vouloir à tout prix « tenir » les vingt minutes d'explication, et donc à délayer la fin du propos, ce qui n'est pas conseillé. Il est demandé aux candidats de lire le texte, que ce soit au début de leur passage ou à la fin de leur introduction. Cette exigence ne vise pas seulement à remettre dans l'esprit du jury l'un des soixante extraits qu'il a dû choisir pour cette épreuve, mais aussi à permettre aux candidats d'avoir une dernière vue d'ensemble de l'extrait proposé avant de procéder à son explication. Nous avons constaté qu'une lecture fautive du texte s'accompagne souvent d'une compréhension déficiente, et qu'inversement une bonne lecture est fréquemment l'annonce d'une bonne maîtrise du texte et de son contenu.

Il faut rappeler la fonction de l'entretien dans cette épreuve : dans tous les cas, il vise à améliorer la performance du candidat, et en aucun cas à le piéger (ni à lui faire deviner une mystérieuse réponse au moyen d'indices et d'énigmes). Le candidat ou la candidate ne doit pas hésiter à prendre le temps de la réflexion avant de répondre à la question posée. Trop de candidats encore tendent à répliquer du tac au tac, mais ne

répondent en fait pas à la question posée et perdent le temps qui pourrait leur être favorable dans l'entretien. Le jury préférera toujours une réponse construite, même si celle-ci ne parvient pas à répondre intégralement à la question posée, qu'une série de monosyllabes ou de « je crois » et autres « il me semble ».

À quelques rares exceptions près, la maîtrise de la méthode d'explication de texte par les candidats est apparue assez satisfaisante. Le jury n'en regrette que davantage les quelques exceptions en question, où une introduction minimale précédait un commentaire mot à mot du texte, sans ligne directrice ni vue d'ensemble sur son objet et ses enjeux. Parfois, au contraire, au lieu d'une explication de l'extrait, le candidat ou la candidate proposait un discours général sur la philosophie de son auteur. Indépendamment de ces quelques cas isolés, nous insistons sur la nécessité de produire une explication effective du texte et de son contenu, ce qui implique pour commencer de rendre compte du sens que possèdent les énoncés qu'il contient. Or beaucoup d'explications sont demeurées trop loin du texte, ce qui s'est principalement manifesté de deux manières. Certains candidats ont développé un discours à propos du texte qui leur était proposé, la première citation du texte en question n'intervenant qu'à la fin de leur explication. Dans ce cas, il va de soi que l'essentiel de l'entretien a consisté à amener le candidat à expliquer effectivement le texte. D'autres ont cru nécessaire de mobiliser une grande quantité de références extérieures, empruntées au corpus platonicien, ou même totalement indépendantes de Platon (on pense à certaines références à Dante ou à Nietzsche dont la pertinence n'est pas clairement apparue lorsqu'il s'agissait de commenter tel extrait précis du *Théétète*), ce qui s'est opéré le plus souvent au détriment de l'explicitation du sens du texte.

L'introduction des explications a aussi parfois laissé à désirer, notamment lorsqu'elle s'est réduite à une indication matérielle de la situation du texte dans l'ouvrage au programme. Il est donc nécessaire de rappeler que la situation de l'extrait consiste à en restituer d'une manière brève et efficace la position dans la progression d'ensemble du texte au programme, à en énoncer l'objet et les enjeux, afin d'unifier la lecture du texte autour d'une problématique. Faute de ce travail préalable, la suite est à peu près inévitablement une explication désordonnée, ou simplement commandée par le mot à mot du texte. Mais comme tout est une question d'équilibre, il faut inversement mettre en garde les candidats contre la tentation de l'introduction fleuve (chez plusieurs, celle-ci occupait plus du tiers du temps de parole qui leur était imparti), qui tente de résumer l'ensemble de l'œuvre au programme tout en multipliant les questions à propos de l'extrait proposé. Le candidat ou la candidate ne doit pas perdre de vue que l'épreuve consiste à expliquer un extrait précis, et que l'introduction ne doit contenir que ce qui est nécessaire à cette fin.

Nous attirons également l'attention des candidats sur la nécessité, lorsqu'ils expliquent un texte, de distinguer l'important et l'accessoire, le général et le particulier, et de partir des premiers pour terminer par les seconds. Dans une épreuve aussi brève, perdre cinq minutes à commenter le fait qu'un passage du *Théétète* commence par « attends ! » s'avère nécessairement dommageable. Signalons encore que, si les deux textes au programme sont accompagnés de notes, et s'il n'est pas malvenu de s'y référer pour éclairer tel ou tel passage, les candidats ne sauraient substituer à l'explication du texte un commentaire de ses notes, ce qui s'est malheureusement produit à plusieurs reprises.

Quelques remarques à présent portant sur les deux textes au programme et les difficultés spécifiques auxquels ils ont pu donner lieu, avec une insistance particulière sur celui de Hegel, qui sera encore au programme pour la session 2018.

Dans l'ensemble, les candidats qui ont eu à commenter un extrait du *Théétète* de Platon ont eu des résultats plus contrastés. Les meilleures explications et les moins réussies ont, cette année, porté sur ce texte. C'est notamment à propos de cet ouvrage que les carences méthodologiques soulignées plus haut ont pu jouer des tours aux candidats. La nature même du texte platonicien peut en effet inviter les candidats à vouloir retrouver dans l'extrait à expliquer une tonalité ironique, même lorsque celle-ci fait défaut – ce qui, on le devine, conduit à de lourds contresens. L'explication précise et rigoureuse des comparaisons, analogies et métaphores utilisées par Platon a souvent fait la différence. Nous songeons ainsi, à propos du sensible à l'image de l'engendrement de deux jumeaux, que tel candidat a trop vite rabattu sur l'idée d'accouchement. Plusieurs explications ont peiné à restituer le rapport exact et complexe qu'entretient Platon avec ce qui a souvent été identifié comme une « théorie relativiste de la sensation », thèse qu'il est loin de rejeter (par différence avec une thèse relativiste portant sur la connaissance dans son ensemble). On retrouve cette théorie de la genèse du sensible dans le *Timée*, où il la reprend à son propre compte (bien sûr, nous n'attendions pas du candidat qu'il connaisse cette référence) . À plusieurs reprises, des candidats ont assimilé la thèse que Socrate attribue à Théétète à du matérialisme ou à Parménide, et parfois aux deux à la fois. Avant de mobiliser ce type de référence, il est important, après en avoir vérifié la compatibilité, de s'interroger sur ce qu'elles apportent effectivement à l'explication du texte. En l'occurrence, elles ont conduit chaque fois à de lourdes méprises. Enfin, les commentaires portant sur le statut du dialogique ont souvent été insatisfaisants, soit que fut manquée la dimension du dialogue avec soi-même, soit que fut négligée la dimension négative du processus (très claire lorsque Socrate explique p. 211 qu'il s'agit de « se refuser satisfaction à soi-même »).

S'agissant des explications portant sur le texte de Hegel, nous souhaiterions d'abord saluer l'effort méritoire produit par la plupart des candidats concernés pour s'appropriier les concepts ou le lexique hégéliens (en soi et pour soi, effectivité, éthicité, abstrait et concret, universel et particulier, etc.), même si le degré de familiarité des candidats avec ces concepts restait inégal, mais aussi pour expliciter l'extrait à expliquer grâce à des références pertinentes à d'autres textes de Hegel – notamment, mais pas exclusivement, les *Principes de la philosophie du droit*. Cela n'a pas empêché quelques maladroites, notamment lorsque certains candidats ont cru devoir se référer au texte en allemand, langue qu'ils ne connaissaient visiblement pas, ou encore des naïvetés sur la « vision positive » que Hegel aurait de l'histoire. Le texte pouvant parfois être perçu comme abstrait, notamment si l'on considère la concrétude supposée de son objet, il était bienvenu d'aller chercher des exemples dans d'autres parties du texte, et il n'était aucunement interdit d'aller chercher de tels exemples dans la partie du livre qui n'était pas au programme, ce que certains candidats, confrontés à des extraits portant par exemple sur les Grecs ou les Romains, ont su judicieusement faire, afin de rendre compte du type de développement de la liberté auquel correspondait pour Hegel ces moments de l'histoire universelle. En revanche, les références historiques mobilisées par Hegel n'ont parfois pas été repérées (ainsi d'allusions transparentes à la Révolution française) ou comprises (ainsi d'un passage portant sur l'État catholique). Plusieurs candidats ont été tentés de retrouver dans les extraits qui leur étaient proposés des schémas massifs, et notamment la trop fameuse « dialectique hégélienne », donnant parfois le sentiment que Hegel s'efforçait de plaquer sur l'histoire un grossier schématisme formel, lorsqu'il cherchait au contraire à en exhiber le mouvement immanent. D'autres ont encore voulu à tout prix voir dans les textes à expliquer une réplique à un interlocuteur philosophique majeur (Rousseau, Kant, par exemple), au détriment d'autres références, moins prestigieuses, mais mentionnées dans le texte, et surtout au détriment d'une explication précise des analyses proposées dans le texte même.

Nous invitons donc les candidats à perfectionner encore leur méthode de l'explication de texte, et à parvenir à une réelle familiarité avec les textes au programme. Les candidats qui sont parvenus à allier ces deux exigences ont réussi des prestations remarquables.

Exposé sur une question de philosophie

Comme chaque année, le programme d'oral proposait deux thèmes de réflexion aux candidats : il s'agissait cette fois de « La religion » et « Le travail ». Les candidats avaient à choisir entre deux sujets, tirés au hasard et issus du même thème ; puis à traiter l'un d'entre eux sous la forme d'une leçon d'une vingtaine de minutes, au terme de laquelle un échange d'une dizaine de minutes avec le jury était destiné à approfondir ou à clarifier certains points de l'exposé présenté. Parmi les sujets proposés, certains étaient formulés sous une forme interrogative, comme : « La religion peut-elle être une affaire privée ? » ou : « Quelle est la valeur du travail ? ». D'autres consistaient simplement en des notions ou en des couples de notions, comme : « Le travail manuel » ou : « Science et religion ».

Le jury se réjouit d'avoir entendu de très bonnes voire d'excellentes prestations, témoignant de judicieux choix problématiques, permettant la production d'argumentations riches, où la variété des auteurs et des exemples manifestait une bonne connaissance des doctrines classiques comme de références plus originales, empruntées à la littérature, aux sciences sociales, au droit ou bien encore à l'esthétique. Ces candidats, servis par une élocution fluide et une maîtrise de la rigueur démonstrative, se sont ainsi avérés particulièrement convaincants sur des sujets comme : « Peut-on penser un travail collectif ? » ou : « La foi religieuse ». Le jury tient en outre à saluer l'engagement intellectuel de celles et ceux qui, au terme d'une prestation rigoureuse et informée, ont pris clairement parti, en faveur ou contre, la dimension libératrice de la foi, ou bien encore, la dimension contraignante du travail. L'entretien pouvait alors révéler une authentique capacité à envisager les arguments opposés et à se rallier de nouveau, en la renforçant, à la thèse défendue au terme de l'exposé proposé, bref, à exprimer une pensée personnelle et mature. Une discussion véritable peut ainsi, aussi bien, permettre de revenir sur certains points de l'exposé, que de consolider ceux que l'on juge pertinents et qui emportent notre assentiment. En aucun cas, il ne s'agit d'un « moment piège » ou par lui-même polémique. Les candidats n'ont pas à la craindre mais, au contraire, à la considérer comme un moment privilégié d'échange avec le jury.

Ainsi, les prestations dogmatiques ou avant tout soucieuses de déjouer ce qui semblait alors être perçu par le ou la candidat-e comme « l'horizon d'attente » du jury, ont généralement été fort décevantes, y compris dans la discussion. Un candidat amorça ainsi le traitement du sujet « Religion et superstition » en vantant les vertus de cette dernière, mais sans se donner ensuite aucun moyen théorique d'argumenter en faveur de cette thèse et sans, non plus, s'appuyer sur une analyse, voire produire une réfutation, des théories philosophiques classiques critiquant la superstition et permettant ainsi de la distinguer de la religion. Ce qui aurait pu constituer une thèse originale n'a alors pas dépassé le stade de la simple opinion, à laquelle le candidat lui-même ne tenait peut-être pas.

Nombre de candidats ont ainsi proposé des exposés qui, s'ils n'étaient pas indignes, restaient insuffisants à différents niveaux, soit parce qu'ils témoignaient d'une connaissance trop fragile des auteurs convoqués, soit parce que leur problématisation se révélait artificielle, soit, encore, parce que leurs analyses ne s'appuyaient sur aucun exemple précis et se réduisaient à un catalogue doxographique de références traitées beaucoup trop rapidement et sans lien entre elles. Évoquer une bonne douzaine de philosophes, aux pensées souvent complexes, en une vingtaine de minutes, conduit presque nécessairement à transformer le propos en une longue litanie de noms propres, voire un théâtre d'ombres. Le souci argumentatif cède la place à une suite d'arguments d'autorité. Certains candidats semblent en outre considérer que, puisque le jury est censé avoir des connaissances, l'exposé de la pensée des auteurs est inutile : le seul nom d'Aristote, de Kant, de Hegel ou de Nietzsche, suffit à faire comprendre de quoi il est question. Ils ou elles semblent donc identifier le rôle des examinateurs à celui d'un criblement des lacunes éventuelles de leur propos et des trous laissés par les démonstrations absentes. Or « la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel » n'est pas une formule magique faisant subitement apparaître dans l'esprit du jury l'ensemble des points de l'argumentation hégélienne qui s'avèrent pertinents pour traiter de telle dimension aliénante ou libératrice du travail : elle ne dispense en rien qu'on en traite, vraiment. « On sait comment Kant limite la religion par la simple raison » est une affirmation qui est tout sauf claire. Le consensus qu'elle convoque a pour effet immédiat de mettre au jour l'absence d'explicitation de ses principes par la candidate. Il est donc surprenant que cette dernière semble surprise, au moment de l'entretien, que le jury lui demande ce qu'elle entend précisément par là.

Le manque d'analyse des termes du sujet, sensible en général dès l'introduction, conduit parfois les candidats à n'explorer qu'un des aspects d'une problématique qui aurait pu être plus riche. Or si le but n'est pas d'atteindre une impossible exhaustivité sur des questions en général très complexes, une argumentation rigoureuse doit néanmoins manifester l'effort d'envisager différentes dimensions du problème. Ainsi, dans le sujet « Travail et divertissement », l'analyse très lacunaire du terme qui n'était pas au programme n'a pas permis, y compris dans la discussion, de produire des distinctions conceptuelles éclairantes introduisant par exemple le jeu, la contrainte ou l'ennui. Or si les concepts de « travail » et de « religion » étaient en effet les thèmes au programme, les autres termes du sujet visaient à les analyser selon un angle spécifique, donc à construire une problématique traitée ensuite dans un souci de cohérence argumentative, sans sombrer dans le récit de différentes parties de cours parfois mal digérées.

Enfin, les candidats ont encore trop peu recours à l'illustration par des exemples. Ils amputent ainsi leurs analyses de toute portée concrète. Bien que les exposés sur le travail aient généralement été plus fournis en exemples très pertinents que les prestations sur la religion (le jury a notamment apprécié l'exploitation des analyses de l'*Établi* de Robert Linhart ou de l'*Éloge du carburateur* de Matthew B. Crawford), on ne peut que rester perplexe devant un exposé qui, à propos du travail du génie, ne questionne à aucun moment, ni la définition esthétique du génie, ni, *a fortiori*, la nature de ses éventuelles productions concrètes. Un effet similaire est produit par cette prestation qui, s'interrogeant sur l'éventuelle historicité de la religion, en reste à des considérations tellement abstraites qu'on en vient à se demander si la dite religion fut jamais une affaire d'hommes.

Si les défauts précédents sont les plus préjudiciables à la production d'un exposé de qualité, il faut en outre mentionner quelques faiblesses récurrentes, d'autant plus qu'elles s'avèrent aisément perfectibles.

Il est parfois difficile de comprendre comment le candidat ou la candidate passe d'une idée ou d'un auteur à un autre, au sein d'un même développement ou entre deux « parties ». L'art de la transition n'est pas un simple artifice rhétorique : il est aussi la matrice de la cohérence et de la rigueur de l'argumentation engagée. Symétriquement, si le jury apprécie que les candidats ponctuent leurs exposés de moments synthétiques clairs, il sait cependant les distinguer de répétitions martelées de la même idée, à des moments différents de l'analyse. Enfin, s'il est bien au fait de la propension d'un ou d'une candidat-e émue par la circonstance à multiplier les tics de langage, il peut néanmoins rester dubitatif devant des « donc » intempestifs s'abattant en pluie diluvienne sans qu'il parvienne à comprendre en quoi ils constituent une conséquence nécessaire de ce qui précède, ou devant une lenteur ou une vitesse d'élocution tellement excessives qu'elles rendent difficile le suivi attentif de l'exposé. Seul l'entraînement régulier au cours de l'année peut permettre d'ajuster ces différents paramètres et de placer le ou la candidat.e dans les meilleures conditions possibles pour son épreuve finale.