

En résumé il faut que les candidats se persuadent qu'une dissertation est une réponse à une question qu'on doit formuler et poser avec précision et rigueur, et qui doit se développer par des analyses qui soient des preuves tournées toutes vers un but. Une culture générale, une bonne connaissance, étendue et exacte, de l'histoire de la pensée, utilisée en fonction de la conclusion avec en outre une sensibilité aux problèmes, sont les seuls moyens de parvenir à ce but.

Session 1970

DEUXIÈME ÉPREUVE ancien format

Durée : 6 heures

Commentaire explicatif et critique du texte suivant :

« Une langue serait bien pauvre si elle ne consistait qu'en onomatopées ou en signes vocaux ayant des rapports naturels avec les choses significées. Toute autre espèce de signes sensibles offrirait aussi peu de ressources, si l'on n'employait que ceux qui ont naturellement la propriété de réveiller l'idée de la chose significée, si l'on n'avait recours à des signes d'institution ou de valeur conventionnelle. Mais des signes d'institution ne peuvent exister en nombre illimité, de manière à correspondre à tous les objets de la pensée; il faut nécessairement qu'il existe pour de pareils signes des lois de combinaison ou des syntaxes dont l'esprit puisse retenir les formules jusqu'à se les rendre familières par l'habitude : de manière que l'attention puisse se porter sur le fond de la pensée, sans être distraite par la forme syntaxique. Or, comment adapter des lois syntaxiques à autre chose qu'à des éléments individuellement déterminés, et comment les produits d'une synthèse combinatoire pourraient-ils varier sans discontinuité? Il en faut conclure que l'imperfection radicale du langage, tenant à la discontinuité de ses éléments, dérive essentiellement de la nature abstraite des signes d'institution et non des caractères physiques qui les particularisent; qu'ainsi elle se rattache à une propriété de forme, et non à ce qu'on peut appeler la matière du signe et son étoffe sensible.

Puisque d'une part la nature a voulu subordonner à l'emploi des signes sensibles le jeu de la pensée et les développements de l'intelligence humaine; puisque d'autre part un système de signes discontinus a seul pu prendre un développement parallèle à ceux de la pensée, qui pourtant, en général, portent sur des qualités ou des rapports susceptibles de modifications continues, on comprend qu'il doit résulter de cette contrariété entre l'essence des signes et celle de la plupart des idées une des plus grandes entraves de l'intelligence...

« ... L'une des imperfections radicales du discours parlé ou écrit, c'est qu'il constitue une série essentiellement linéaire; son mode de construction nous oblige à exprimer successivement, par une série linéaire de signes, des rapports que l'esprit perçoit ou qu'il devrait percevoir simultanément et dans un autre ordre; à disloquer dans l'expression ce qui se tient dans la pensée ou dans l'objet de la pensée. La chose sera évidente pour tout le monde s'il s'agit de décrire par la parole, je ne dirai pas un tableau ou un paysage (car déjà nous avons trouvé, dans la continuité des formes, des nuances et des grandeurs, une autre cause qui rend impossible la traduction exacte par des signes discontinus), mais un système composé de parties discontinues, tel qu'une machine d'horlogerie. De quelque point que nous partions pour décrire les pièces de la machine et leur jeu réciproque, quelque ordre que nous suivions, nous éprouverons la plus grande peine à faire comprendre par le seul discours

l'ensemble de la machine, et nous n'en donnerons qu'une idée très imparfaite. La cause en est manifestement dans la nécessité de décrire les pièces une à une, et dans l'impossibilité où nous sommes de passer de l'une d'entre elles à une autre qui est avec celle-ci en connexion immédiate, sans abandonner toutes celles qui sont aussi en connexion immédiate avec la première...

« ... On ne doit pas regarder comme étant de même ordre ces deux caractères du discours, de se composer d'éléments discontinus et de se développer en série linéaire. Le premier caractère se retrouverait dans tout autre système de signes artificiels : le second est plus particulièrement déterminé par les conditions organiques de l'acte de la parole. Si le signe graphique de la pensée ne s'était pas moulé sur le signe oral, il aurait encore été atteint comme le discours, et au même degré, des imperfections qui tiennent à ce premier caractère; mais il aurait pu différer essentiellement du discours quant au mode de coordination des signes élémentaires, et ouvrir par là d'autres voies au développement de la pensée. Ainsi une formule algébrique est plus propre que l'écriture ordinaire à donner, dans un tableau synoptique, l'idée de la symétrie avec laquelle se groupent et se combinent les éléments de la formule. D'ailleurs un système quelconque de signes graphiques, quelques ressources spéciales qu'il eût pu offrir, aurait toujours fini par se trouver insuffisant pour la représentation de toutes les sortes d'ordres et de liaisons que la nature nous offre et que la raison conçoit. C'est ainsi que les images géométriques cessent bientôt de soutenir l'attention de l'analyste par leur correspondance avec les conceptions de pure analyse : et pourtant l'analyse mathématique ne porte que sur des idées d'une nature très particulière et même très singulière, entre toutes celles auxquelles la pensée s'applique. »

COURNOT

*Essai sur les fondements de nos connaissances
et sur les caractères de la critique philosophique.*

TROISIÈME ÉPREUVE

Durée : 6 heures

Commentaire du texte suivant :

« Il suffit donc d'avoir cette confiance en Dieu, qu'il fait tout pour le mieux, et que rien ne saurait nuire à ceux qui l'aiment; mais de connaître en particulier les raisons qui l'ont pu mouvoir à choisir cet ordre de l'univers, à souffrir les péchés, à dispenser ses grâces salutaires d'une certaine manière, cela passe les forces d'un esprit fini, surtout quand il n'est pas encore parvenu à la jouissance de la vue de Dieu. Cependant on peut faire quelques remarques générales touchant la conduite de la Providence dans le gouvernement des choses. On peut donc dire que celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent géomètre qui sait trouver les meilleures constructions d'un problème; à un bon architecte qui ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible; à un bon père de famille, qui emploie son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ni de stérile; à un habile machiniste qui fait son effet par la voie la moins embarrassée qu'on puisse choisir; à un savant auteur, qui enferme le plus de réalités dans le moins de volume qu'il peut. Or les plus parfaits de tous les êtres, et qui occupent le moins de volume, c'est-à-dire qui s'empêchent le moins, ce sont les esprits, dont les perfections sont les vertus. C'est pourquoi il ne faut point douter que la félicité des esprits ne soit le principal but de Dieu, et qu'il ne la mette en exécution autant que l'harmonie générale le permet. De quoi nous dirons davantage tantôt. Pour ce qui est de la simplicité des voies de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effets. Et l'un doit être en balance avec l'autre, comme les frais destinés pour un bâtiment avec la grandeur et la beauté qu'on y demande. Il est vrai que rien ne coûte à Dieu, bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire, puisque Dieu n'a que des décrets à faire pour faire naître un monde réel; mais, en matière de sagesse, les décrets ou hypothèses tiennent lieu de dépenses à mesure qu'elles sont plus indépendantes les unes des autres : car la raison veut qu'on évite la multiplicité dans les hypothèses ou principes, à peu près comme le système le plus simple est toujours préféré en astronomie. »

DEUXIÈME ÉPREUVE ancien format

DURÉE : 6 heures

Commentaire explicatif et critique du texte suivant :

Selon la doctrine du droit naturel il y a au-dessus du droit positif, imparfait et créé par les hommes, un droit naturel parfait, absolument juste, établi par une autorité surhumaine. Il en résulte que le droit positif tire sa justification et sa validité de sa correspondance avec le droit naturel. Mais si tel était bien le cas et si l'on pouvait, comme l'affirme la doctrine du droit naturel, découvrir les règles du droit naturel en analysant la nature (certains auteurs tiennent même le droit naturel pour évident en soi), le droit positif serait véritablement superflu. L'élaboration du droit positif ne serait qu'une activité ridicule, comparable à un éclairage artificiel en plein soleil.

Cependant aucun partisan de la doctrine du droit naturel n'a eu le courage de tirer cette conclusion.

.....

Si le droit positif tirait sa validité de sa correspondance avec le droit naturel, toute norme législative ou coutumière contraire au droit naturel devrait être tenue pour nulle et non avenue. Telle est la conséquence inévitable d'une théorie qui fait du droit positif un système de normes subordonné au droit naturel. On peut juger de la sincérité des théoriciens du droit naturel en examinant dans quelle mesure ils admettent cette conséquence, mais très peu d'entre eux passent une telle épreuve.

.....

Pour éliminer pratiquement la possibilité d'une annulation du droit positif par le droit naturel en cas de conflit entre ces deux droits, on a fait valoir qu'il s'agit nécessairement d'un conflit d'opinions sur le contenu du droit naturel dans un cas particulier, conflit opposant l'organe étatique qui crée ou applique le droit positif et le sujet soumis à ce droit. Or le sujet ne peut pas résoudre un tel conflit. Seul l'organe étatique est en mesure de le faire, de telle sorte que son opinion prévaut quand un sujet tient une norme juridique positive pour contraire au droit naturel.

Un autre moyen d'assimiler le droit positif au droit naturel est de définir la justice en disant, comme le font la plupart des partisans du droit naturel, qu'elle consiste à donner à chacun son dû. Cette définition n'in-

diquant pas ce qui est dû à chacun, le renvoi au droit positif est inévitable. Cela revient à dire que la justice du droit naturel exige de donner à chacun ce qui lui est dû selon le droit positif.

Enfin tous les représentants notables de la doctrine du droit naturel déclarent que ce droit ne connaît pas le droit de résister à l'autorité ou ne l'admet que d'une manière très restreinte. Ainsi un conflit possible entre le droit positif et le droit naturel ne pourrait pas avoir d'effets dangereux pour les autorités établies. Quand un droit de résistance est admis, il est réduit soit à la simple résistance passive (c'est-à-dire à la désobéissance suivie de soumission à la sanction statuée par le droit positif), soit à la résistance contre un usage illégal de la force selon le droit positif, ou bien le droit de résistance est limité aux cas très graves ou à la résistance individuelle à l'exclusion de toute résistance organisée.

Si l'on procède à une analyse critique des ouvrages classiques de la doctrine du droit naturel, on constate que l'idée d'un droit naturel supérieur au droit positif n'a pas pour but d'affaiblir l'autorité du droit positif, comme on pourrait le croire au premier abord, mais bien de la renforcer.

H. KELSEN, *Théorie pure du Droit.*

TROISIÈME ÉPREUVE

DURÉE : 6 heures

Commentaire du texte suivant :

L'un des genres de l'Être est, disons-nous, la substance; or la substance, c'est, en un premier sens, la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas une chose déterminée; en un second sens, c'est la figure et la forme, suivant laquelle, dès lors, la matière est appelée un être déterminé; et, en un troisième sens, c'est le composé de la matière et de la forme. Or la matière est puissance, et la forme, entéléchie, et ce dernier terme se dit en deux sens : l'entéléchie est soit comme la science, soit comme l'exercice de la science.

Mais ce que l'opinion commune reconnaît, par dessus tout, comme des substances, ce sont les corps, et, parmi eux, les corps naturels, car ces derniers sont principes des autres. Des corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas : et par « vie » nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même. Il en résulte que tout corps naturel ayant la vie en partage sera une substance, et substance au sens de substance composée. Et puisqu'il s'agit là, en outre, d'un corps d'une certaine qualité, c'est-à-dire d'un corps possédant la vie, le corps ne sera pas identique à l'âme, car le corps animé n'est pas un attribut d'un sujet, mais il est plutôt lui-même substrat et matière. Par suite, l'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Mais la substance formelle est entéléchie; l'âme est donc l'entéléchie d'un corps de cette nature. — Mais l'entéléchie se prend en un double sens; elle est tantôt comme la science, tantôt comme l'exercice de la science. Il est ainsi manifeste que l'âme est une entéléchie comme la science, car le sommeil aussi bien que la veille impliquent la présence de l'âme, la veille étant une chose analogue à l'exercice de la science, et le sommeil, à la possession de la science, sans l'exercice. Or l'antériorité dans l'ordre de la génération appartient, dans le même individu, à la science. C'est pourquoi l'âme est, en définitive, une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé. — Et les parties de la plante sont aussi des organes, mais extrêmement simples : par exemple, la feuille est l'abri du péricarpe, et le péricarpe, du fruit; les racines sont l'analogue de la bouche, car toutes deux absorbent la nourriture. — Si donc c'est une définition générale, applicable à toute espèce d'âme, que nous avons à formuler, nous dirons que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. — C'est aussi pourquoi il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est la matière. Car l'Un et l'Être se prennent en plusieurs acceptions, mais leur sens fondamental, c'est l'entéléchie.

DEUXIÈME ÉPREUVE ancien format

DURÉE : 6 heures

Commentaire explicatif et critique du texte suivant :

Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles, qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut donc qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés.

Il faut que, pour rendre l'homme heureux, elle lui montre qu'il y a un Dieu; qu'on est obligé de l'aimer; que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui; qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer; et qu'ainsi nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende compte de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances, et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde, et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse.

Sera-ce les philosophes, qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous? Est-ce là le vrai bien? Ont-ils trouvé le remède à nos maux? Est-ce avoir guéri la présomption de l'homme que de l'avoir mis à l'égal de Dieu? Ceux qui nous ont égalés aux bêtes... ont-ils apporté le remède à nos concupiscences? Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil et la concupiscence?...

Toutes les autres religions ne l'ont pu. Voyons ce que fera la Sagesse de Dieu :

« N'attendez pas, dit-elle, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité, ni dans les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même, et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination; et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui; et, révoltant les créatures, qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies : en sorte qu'aujourd'hui, l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur : tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées! Les sens indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus impérieuse ⁽¹⁾.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature.

De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné les hommes et qui les ont partagés en de si divers sentiments. Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire que l'épreuve de tant de misères ne peut étouffer, et voyez s'il ne faut pas que la cause en soit en une autre nature.

PASCAL, *Pensées*,
Ed. Brunshvicg, fr. 430.

(1) Autre leçon : injurieuse.

TROISIÈME ÉPREUVE

DURÉE : 6 heures

Session 1973

Commentaire du texte suivant :

Quand un objet apparaît, qui ressemble à une cause par des circonstances très importantes, l'imagination nous porte naturellement à concevoir vivement l'effet habituel, bien que l'objet diffère de cette cause par les circonstances les plus importantes et les plus efficaces. Telle est la première influence des règles générales. Mais, quand nous revenons sur cet acte de l'esprit et le comparons avec les opérations les plus générales et les plus authentiques de l'entendement, nous découvrons qu'il est de nature irrégulière et qu'il détruit tous les principes les mieux établis du raisonnement, ce qui nous pousse à le rejeter. Telle est la seconde influence des règles générales, elle implique la condamnation de la première. C'est parfois l'une, et parfois l'autre, qui prévaut selon les dispositions et le caractère des personnes. L'homme du commun est couramment guidé par la première et les sages par la seconde. Entre temps, les sceptiques peuvent avoir ici le plaisir d'observer une nouvelle et manifeste contradiction dans notre raison et de voir toute la philosophie sur le point d'être détruite par un principe de la nature humaine et sauvée une fois de plus par une nouvelle orientation de ce même principe exactement. L'observation de règles générales est une espèce de probabilité très peu philosophique; pourtant c'est seulement en les observant que nous pouvons corriger toutes les probabilités non-philosophiques, celle-ci et les autres.

Puisque nous avons des exemples où les règles générales opèrent sur l'imagination même en opposition au jugement, nous ne devons pas nous étonner si nous voyons s'accroître leurs effets quand l'imagination s'unit au jugement et si nous observons que les règles générales confèrent aux idées qu'elles nous présentent une force supérieure à celle qui accompagne toute autre idée. Chacun sait qu'il y a une manière indirecte d'insinuer la louange ou le blâme, qui est beaucoup moins choquante que

la flatterie ou la censure déclarée. Bien qu'on puisse communiquer ses sentiments par de telles insinuations masquées et les faire connaître avec autant de certitude qu'en les découvrant ouvertement, leur action n'est certainement pas aussi forte ni aussi puissante. Quand on me fouette de traits sarcastiques déguisés, mon indignation ne s'émeut pas au même degré que si l'on me disait clairement que je suis un sot et un fat; et pourtant j'en comprends aussi bien le sens que si on le faisait. Il faut attribuer cette différence à l'action des règles générales.

HUME, *Traité de la Nature humaine*, trad. A. Leroy.

DEUXIÈME ÉPREUVE ancien format**COMMENTAIRE EXPLICATIF
ET CRITIQUE DE TEXTE**

DURÉE : 6 heures

Peu à peu conservée par la mémoire, c'est la chaîne de toutes les impressions inexactes, où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé, qui constitue pour nous notre pensée, notre vie, la réalité, et c'est ce mensonge-là que ne ferait que reproduire un art soi-disant « vécu », simple comme la vie, sans beauté, double emploi si ennuyeux et si vain de ce que nos yeux voient et de ce que notre intelligence constate, qu'on se demande où celui qui s'y livre trouve l'étincelle joyeuse et motrice, capable de le mettre en train et de le faire avancer dans sa besogne. La grandeur de l'art véritable, au contraire, de celui que M. de Norpois eût appelé un jeu de dilettante, c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans l'avoir connue, et qui est tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie, par conséquent, réellement vécue, cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés ». Ressaisir notre vie; et aussi la vie des autres; car le style, pour

l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini, et qui bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont ils émanaient, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient leur rayon spécial.

Marcel PROUST, *A la recherche du temps perdu.*

TROISIÈME ÉPREUVE

Session 1974

Histoire de la Philosophie
Explication d'un texte de Kant

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Mais ce n'est pas simplement dans les choses où la raison humaine montre une vraie causalité et où les idées deviennent des causes efficientes (des actions et de leurs objets), je veux dire dans le domaine moral, c'est aussi dans la nature même que Platon voit avec raison des preuves qui démontrent clairement que les choses tirent leur origine des idées. Une plante, un animal, l'ordonnance régulière du monde (sans doute, aussi, tout l'ordre de la nature) montrent clairement que tout cela n'est possible que suivant les idées; que, sans doute, aucune créature individuelle, sous les conditions individuelles de son existence, ne cadre entièrement avec l'idée de la plus grande perfection de son espèce (pas plus que l'homme n'est adéquat à l'idée de l'humanité qu'il porte, il est vrai, dans son âme comme l'archétype de ses actions); mais que, cependant, ces idées sont déterminées individuellement, immuablement et universellement dans l'entendement suprême, qu'elles sont les causes originaires des choses et que seul l'ensemble que forme leur liaison dans l'univers est absolument adéquat à l'idée que nous en avons. A part ce qu'il y a d'exagéré dans l'expression, l'acte par lequel l'esprit de ce philosophe s'est élevé de la contemplation textuelle de l'ordre physique du monde à la liaison architectonique de cet ordre du monde selon des fins, c'est-à-dire selon des idées, cet acte est un effort qui mérite le respect et qui est digne d'être imité. Mais par rapport à ce qui concerne les principes de la morale, de la législation et de la religion, où les idées rendent tout d'abord possible l'expérience elle-même (du bien), quoiqu'elles n'y puissent jamais être entièrement exprimées, cet acte a un mérite tout à fait particulier que l'on ne méconnaît que parce qu'on le juge d'après les mêmes règles empiriques, qui doivent perdre leur valeur, comme principes, précisément en raison de ces idées mêmes. En effet, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous fournit la règle et qui est la source de la vérité; mais à l'égard des lois morales, c'est l'expérience (hélas!) qui est la mère de l'apparence, et c'est une tentative au plus haut point condamnable que de vouloir tirer de *ce qui se fait* les lois de *ce que je dois faire* ou de vouloir les y réduire.

KANT, *Critique de la raison pure.*

Session 1975

COMMENTAIRE EXPLICATIF ET CRITIQUE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

... Il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut, et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chacun de faire tout ce qui lui plaît, et qu'il n'est pas reconnu à la Raison plus de droits qu'à la haine et à la colère; personne en effet ne vit sans angoisse parmi les inimitiés, les haines, la colère et les ruses, il n'est personne qui ne tâche en conséquence d'y échapper autant qu'il est en lui. Que l'on considère encore que, s'ils ne s'entraident pas, les hommes vivent très misérablement et que, s'ils ne cultivent pas la Raison, ils restent asservis aux nécessités de la vie, comme nous l'avons montré au chapitre v, et l'on verra très clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait par là que le droit que chacun avait de Nature sur toutes choses appartint à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils ne voulaient suivre d'autres conseils que ceux de l'appétit (en vertu de ses lois en effet chacun est entraîné dans un sens différent); il leur a donc fallu, par un établissement très ferme, convenir de tout diriger suivant l'injonction de la Raison seule (à laquelle nul n'ose contredire ouvertement pour ne paraître pas dément), de refréner l'Appétit, en tant qu'il pousse à causer du dommage à autrui, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qui leur fût fait, et enfin de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre. Suivant quelle condition faut-il que ce pacte soit conclu pour être solide, et garanti, c'est ce que nous allons voir [...]

Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le Droit Naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande fidélité; il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit

d'une société de cette sorte est appelé Démocratie et la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*,
chapitre XVI, trad. Ch. Appuhn.

Troisième épreuve

Session 1975

Histoire de la Philosophie
Commentaire d'un texte de G. BACHELARD

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Les philosophes ont fait passer du règne de la réalité au règne de la métaphore le grand drame cosmique de la pensée copernicienne. Kant a décrit sa philosophie critique comme une révolution copernicienne de la métaphysique. En suivant l'explication kantienne, les deux philosophies essentielles : le rationalisme et l'empirisme, échangent leur centre; le monde tourne autour de l'esprit. Du fait de cette modification radicale, l'esprit connaissant et le monde connu apparaissent comme relatifs l'un par rapport à l'autre. Mais une telle Relativité reste symbolique. Rien n'est changé dans le détail des connaissances non plus que dans les principes de cohérence de la connaissance. L'empirisme et le rationalisme restent face à face sans pouvoir vraiment coopérer philosophiquement, sans pouvoir s'enrichir mutuellement.

Les vertus philosophiques de la révolution einsteinienne comparées aux métaphores philosophiques de la révolution copernicienne auraient une tout autre efficacité si seulement les philosophes voulaient rechercher toutes les raisons d'enseignement de la science relativiste. Avec la science einsteinienne commence une systématique révolution des notions de base. C'est dans le détail même des notions que s'établit un relativisme du rationnel et de l'empirique. La science éprouve alors ce que Nietzsche appelle « un tremblement de concepts », comme si la Terre, le Monde, les choses prenaient une autre structure du fait qu'on pose l'explication sur de nouvelles bases. Toute l'organisation rationnelle « tremble » quand les concepts fondamentaux sont dialectisés.

D'ailleurs cette dialectique n'est pas argumentée par une logique automatique, comme reste souvent la dialectique du philosophe. Dans la Relativité, les termes de la dialectique sont rendus fortement solidaires, au point de présenter une synthèse philosophique du rationalisme mathématique et de l'empirisme technique...

Quels sont alors les concepts qui « tremblent »? Quels sont les concepts qui vont subir sur le plan rationnel, dans la belle lumière de la philo-

sophie rationnelle, une nietzschéenne transmutation des valeurs rationnelles?

Ce seront les concepts :

- d'espace absolu;
- de temps absolu;
- de vitesse absolue.

[Gaston Bachelard examine d'abord la question de l'intuition de l'espace et il poursuit :]

Les nouvelles intuitions du temps demandent, elles aussi, une longue préparation. Elles doivent lutter contre la clarté aveuglante des intuitions communes, contre la mise en forme trop rapide aussi du criticisme kantien.

Ici, le concept qui subit le « tremblement nietzschéen » est celui de la *simultanéité*. A propos de ce concept si évident, si familier, l'exigence einsteinienne est prégnante. Cette exigence heurte le sens commun, elle est contraire à l'expérience commune, elle remet en question la base même de la mécanique classique. Elle demande donc une mutation intellectuelle décisive qui doit retentir dans les valeurs philosophiques les plus fondamentales. D'une manière plus précise, si la notion de simultanéité qui n'avait pas été *critiquée* par Kant doit recevoir un examen *néocritique*, c'est, à la fois, l'empirisme et le rationalisme qui doivent être rectifiés, doivent être placés l'un par rapport à l'autre, dans de nouvelles relations...

Quelle est l'exigence einsteinienne au sujet de la simultanéité d'événements qui se produisent à deux points différents de l'espace, une fois qu'on a dénoncé tout privilège qui permettrait de poser un espace absolu? Einstein demande qu'on définisse une expérience *positive*, une expérience *précise* exprimable dans les termes scientifiques les mieux définis. Il ne s'agit plus de prendre des sécurités dans l'intuition de la sensibilité interne, que cette intuition soit kantienne ou bergsonienne, qu'elle soit formelle ou réaliste. Il faut pouvoir décrire et instituer des expériences objectives qui permettent de vérifier cette simultanéité. Aussitôt une nuance métaphysique s'installe que les philosophes négligent trop souvent. Il y a ici substitution, à un réel donné, d'un réel *vérifié*. Et si un idéaliste devait désormais faire une déclaration initiale il faudrait qu'il fasse un pas en avant vers le rationalisme qui s'applique à une réalité. Il ne devrait pas se contenter de répéter avec Schopenhauer : « Le Monde est ma représentation », il lui faudrait dire pour assumer toute la pensée scientifique moderne : « Le Monde est ma vérification ».

Plus exactement, le Monde objectif est l'ensemble des faits vérifiés par la science moderne, c'est le Monde déposé par les pensées vérifiées par la science de notre temps.

Gaston BACHELARD,

« La dialectique philosophique des Notions de la Relativité »,
in *l'Engagement rationaliste*.

COMMENTAIRE EXPLICATIF ET CRITIQUE D'UN TEXTE OU D'UN DOCUMENT

Sujet (durée : 6 heures)

Session 1976
ancien format

Deuxième épreuve

Qu'est-ce en fin de compte que la vie ? Un flux perpétuel de la matière, à travers une forme qui demeure invariable; de même l'individu passe, et l'espèce ne passe pas. Or, entre l'alimentation ordinaire et la génération, d'une part, les pertes ordinaires de substance et la mort de l'autre, il n'y a qu'une différence de degré. Quant au premier de ces deux points, on en trouve l'exemple le plus simple du monde et le plus clair chez la plante. La plante n'est que la répétition prolongée d'un seul et même acte, le groupement des fibres élémentaires en feuilles et en brindilles; c'est un rassemblement régulier de plantes semblables entre elles, qui se supportent mutuellement, et dont tout le désir est de se reproduire sans fin. Enfin ce désir arrive au comble de la satisfaction, quand, à travers tous les degrés des métamorphoses, elle parvient à la floraison, à la fructification; là est le résumé de toute son existence, de tous ses efforts; et ce qui, dans ce résultat, était l'objet de son aspiration, son but unique, c'est de réaliser par milliers et non plus un à un ces produits qu'elle cherche : des individus pareils à elle. Entre son travail pour créer le fruit, et le fruit même, il y a le même rapport qu'entre le livre manuscrit et l'imprimerie. Visiblement il en est de même pour les bêtes. La nutrition n'est qu'une génération continue, la génération qu'une nutrition élevée à une puissance supérieure, et le plaisir qui l'accompagne une exaltation du bien-être que cause la vie. D'autre part, les excréments, les pertes de substance qui se font par la respiration et autrement, ne sont qu'un diminutif de la mort, corrélatif de la génération. Eh bien, si nous savons nous contenter de conserver notre forme sans porter le deuil de la matière que nous abandonnons, nous devons en faire autant quand la mort vient nous imposer un abandon plus étendu, total même, mais tout semblable à celui que nous subissons chaque jour, à chaque heure, par la simple excrétion. Devant l'un nous sommes indifférents; pourquoi reculer d'horreur devant l'autre ? De cette hauteur-là, nous ne trouvons pas l'absurdité moindre, de souhaiter la perpétuité de notre existence individuelle, alors qu'elle doit être continuée par d'autres individus, que de souhaiter conserver la matière de notre corps, au lieu de la laisser remplacer insensiblement par d'autres; il ne nous paraît pas moins fou d'aller embaumer les cadavres qu'il ne le serait de conserver précieusement les résidus quotidiens du corps. Et si l'on parle de la conscience, qui est individuelle, liée à un corps particulier, eh bien n'est-elle pas chaque jour, par le sommeil, totalement interrompue ? Du sommeil profond à la mort, outre que le passage se fait parfois tout

insensiblement, ainsi dans les cas de congélation, la différence, tant que le sommeil dure, est absolument nulle; elle ne se marque qu'au regard de l'avenir, par la possibilité du réveil. La mort, c'est un sommeil, où l'individualité s'oublie; tout le reste de l'être aura son réveil, ou plutôt il n'a pas cessé d'être éveillé.

A. SCHOPENHAUER,

Le Monde comme Volonté et comme Représentation,
trad. Burdeau, liv. IV, § 54.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Sujet (durée : 6 heures)

Session 1976

COMMENTAIRE DE TEXTE

« Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus* ⁽¹⁾, je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience. Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses. Ainsi, pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète, ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complète que j'aie en moi, et ce *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie. Ainsi, lorsque je considère une figure, sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'aie aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une, sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre, lorsqu'on pense à toutes les deux. Car je vois clairement que l'idée de la figure est ainsi jointe à l'idée de l'extension et de la substance, vu qu'il est impossible que je conçoive une figure, en niant qu'elle ait une extension, ni une substance, en niant qu'elle soit l'extension d'une substance. Mais l'idée d'une substance étendue et figurée est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai des idées. Or il est, ce me semble, fort clair que l'idée que j'ai d'une substance qui pense est complète en cette façon, et que je n'ai aucune autre idée qui la précède en mon esprit, et qui lui soit tellement jointe, que je ne les puisse bien concevoir en les niant l'une de l'autre; car s'il y en avait quelqu'une en moi qui fût telle, je devrais nécessairement la connaître. »

DESCARTES,

Lettre au P. Gibieuf, 19 janvier 1642.

(1) N'est pas rendue inadéquate par l'abstraction de l'entendement que j'opère.

COMMENTAIRE EXPLICATIF ET CRITIQUE D'UN TEXTE OU D'UN DOCUMENT

Sujet (durée : 6 heures)

Session 1977
ancien format

Toute opération humaine complète, depuis la plus simple jusqu'à la plus compliquée, exécutée par un seul individu ou par un nombre quelconque, se compose inévitablement de deux parties, ou, en d'autres termes, donne lieu à deux sortes de considérations : l'une théorique, l'autre pratique; l'une de conception, l'autre d'exécution. La première, de toute nécessité, précède la seconde, qu'elle est destinée à diriger. En d'autres termes, il n'y a jamais d'action sans spéculation préliminaire. Dans l'opération qui semble la plus purement routinière, cette analyse peut être observée, il n'y a de différence qu'en ce que la théorie est bien ou mal conçue. L'homme qui prétend, sur quelque point que ce soit, ne pas laisser diriger son esprit par des théories se borne, comme on sait, à ne pas admettre les progrès théoriques faits par ses contemporains, en conservant des théories devenues surannées longtemps après qu'elles ont été remplacées. Ainsi, par exemple, ceux qui affectent fièrement de ne pas croire à la médecine, se livrent d'ordinaire, avec une stupide avidité, au charlatanisme le plus grossier.

Dans la première enfance de l'esprit humain, les travaux théoriques et les travaux pratiques sont exécutés par le même individu pour toutes les opérations; ce qui n'empêche pas que, même alors, leur distinction, quoique moins saillante, ne soit très réelle. Bientôt ces deux ordres de travaux commencent à se séparer, comme exigeant des capacités et des cultures différentes, et, en quelque sorte, opposées. A mesure que l'intelligence collective et individuelle de l'espèce humaine se développe, cette division se prononce et se généralise toujours davantage, et elle devient la source de nouveaux progrès. On peut vraiment mesurer, sous le rapport philosophique, le degré de civilisation d'un peuple par le degré auquel

la division de la théorie et de la pratique se trouve poussée, combiné avec le degré d'harmonie qui existe entre elles. Car le grand moyen de civilisation est la séparation des travaux et la combinaison des efforts.

Par l'établissement définitif du christianisme, la division de la théorie et de la pratique fut constituée d'une manière régulière et complète pour les actes généraux de la société, comme elle l'était déjà pour toutes les opérations particulières. Elle fut vivifiée et consolidée par la création d'un pouvoir spirituel, distinct et indépendant du pouvoir temporel, et qui avait avec lui les rapports naturels d'une autorité théorique à une autorité pratique, modifiés d'après le caractère spécial de l'ancien système. Cette grande et belle conception a été la cause principale de la vigueur et de la consistance admirables qui distinguèrent le système féodal et théologique dans ses temps de splendeur. La chute inévitable de ce système a fait momentanément perdre de vue cette importante division. La philosophie superficielle et critique du siècle dernier en a méconnu la valeur. Mais il est évident qu'elle doit être précieusement conservée, avec toutes les autres conquêtes que l'esprit humain a faites sous l'influence de l'ancien système, et qui ne sauraient périr avec lui. Elle doit figurer en première ligne, entre des pouvoirs spirituel et temporel d'une autre nature, dans le système à établir aujourd'hui.

Auguste COMTE,

*Plan des travaux scientifiques nécessaires
pour réorganiser la société. — Exposé général — 1822.*

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Sujet (durée : 6 heures)

Session 1977

COMMENTAIRE DE TEXTE

Lorsque le corps grec et l'âme grecque « florissaient », et n'étaient pas pris, par exemple, dans des états de redondance et extravagance malade, naquit ce symbole mystérieux de la plus haute affirmation du monde et transfiguration de l'existence à laquelle on soit parvenu jusqu'à maintenant sur terre. Ici est donnée une *mesure* par référence à laquelle tout ce qui s'est développé depuis lors est trouvé trop court, trop pauvre, trop étroit; — il suffit de prononcer le mot « Dionysos » devant ce qu'il y a de meilleur parmi les noms et les choses des temps modernes, devant Goethe si l'on veut, ou devant Beethoven, ou devant Shakespeare, ou devant Raphaël, et, d'un coup, nous sentons que nos meilleures choses et nos meilleurs moments sont *jugés*. Dionysos est un *jugé*! — M'a-t-on compris? — Il n'y a pas de doute que les Grecs ont cherché à s'interpréter à partir de leurs expériences dionysiaques les mystères ultimes « du destin de l'âme » et tout ce qu'ils savaient sur l'éducation et la purification, avant tout sur l'ordre selon le rang et l'inégalité de valeur non modifiables de tel et tel homme : c'est ici que réside pour tout ce qui est grec la grande profondeur, le grand silence; — *on ne connaît pas les Grecs* tant que, ici, l'accès souterrain caché gît encore enseveli. Les yeux indiscrets des savants ne verront jamais rien dans ces choses, quelque grand savoir qu'on doive mettre en œuvre pour cette exhumation —; même le noble zèle d'amis de l'Antiquité comme Goethe et Winckelmann a précisément ici quelque chose d'illicite, presque d'immodeste. Attendre et se préparer; bien attendre le jaillissement de sources nouvelles, se préparer dans la solitude pour des figures et des voix étrangères; laver son âme en la purifiant de plus en plus de la poussière et du bruit de la foire de ce temps;

surmonter tout ce qui est chrétien par quelque chose de supra-chrétien, et ne pas seulement s'en défaire, — car la doctrine chrétienne a été la contre-doctrine opposée à la doctrine dionysiaque —; redécouvrir le sud en soi-même, et étendre au-dessus de soi la clarté brillante d'un mystérieux ciel du sud; reconquérir pour soi-même la santé du sud et la puissance cachée de l'âme; — devenir pas à pas plus ample, plus supra-national, plus européen, plus supra-européen, plus oriental, enfin *plus grec* — car ce qui est grec a été la première grande liaison et synthèse de tout ce qui est oriental, et par là même le commencement de l'âme européenne, la découverte de notre « *nouveau monde* »; — celui qui vit sous de tels impératifs, qui sait ce qui peut lui advenir un jour? Peut-être précisément : *un nouveau jour* !

NIETZSCHE,

Fragments posthumes, août-septembre 1885.

Troisième épreuve

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Session 1979

Que dire du fait que le plaisir n'existe pas moins chez les bons que chez les méchants et que les êtres bas prennent autant de plaisir dans leurs infamies que les honnêtes gens dans leurs belles actions? Aussi les Anciens ont prescrit de rechercher la vie la plus vertueuse et non la plus agréable, de façon que le plaisir soit non pas le guide mais le compagnon d'une volonté droite et bonne.

Il faut en effet prendre la nature comme guide : c'est elle que la raison observe et consulte. Car vivre heureusement et vivre conformément à la nature est une même chose. Ce que cette formule signifie, je vais maintenant te l'expliquer. Cela consiste à conserver nos qualités corporelles et tout ce qui est lié à notre nature avec soin, mais sans crainte; ce sont choses fugitives et donc d'un jour; ne subissons pas leur esclavage, ne nous laissons pas prendre par des choses qui nous sont étrangères; tous ces suppléments qui plaisent au corps, mettons-les à la place où se trouvent dans un camp les auxiliaires et les troupes légères; qu'ils soient à notre service et ne dominent pas, c'est ainsi seulement qu'ils sont profitables à l'âme. Qu'un homme véritable ne se laisse ni corrompre ni dominer par les choses extérieures, qu'il n'admire que lui, qu'il ait foi dans son énergie, qu'il soit prêt à l'une et à l'autre fortune, qu'il soit l'artisan de sa propre vie; que son assurance n'aille point sans le savoir, ni le savoir sans la constance; que les résolutions une fois prises persistent et qu'il n'y ait point de rature dans les décisions adoptées. On comprend, même si je n'ajoutais rien, qu'un tel homme aura une vie équilibrée et ordonnée, et qu'il sera dans ses actes bienveillant et magnanime. Que la vraie raison se greffe sur les sensations et y prenne ses points de départ, car elle n'a pas d'autre base d'où faire partir son effort et prendre son élan vers le vrai; qu'elle revienne ensuite à elle-même. Car le monde aussi qui embrasse tout, et Dieu maître

de l'univers, s'étend à la vérité vers le dehors, mais pourtant il revient de toute part intérieurement à lui-même. Que notre âme agisse de même : lorsqu'elle a suivi ses sens et qu'elle s'est étendue par eux vers les choses extérieures, qu'elle soit maîtresse et d'eux et d'elle. De cette façon sa force sera rendue une et sa puissance accordée avec elle-même; ainsi naîtra cette raison bien fixée qui ne varie pas et n'hésite pas ni dans ses opinions ni dans ses perceptions ni dans ses convictions, et qui, quand elle s'est réglée elle-même, accordée et pour ainsi dire harmonisée avec ses parties, a atteint le souverain bien. Il ne subsiste en effet rien de défectueux, rien de glissant, rien qui heurte ou fasse chanceler; la raison fera tout selon sa propre autorité et rien d'imprévu n'arrivera; toute son activité tournera à bien facilement, promptement et sans tergiversation, car la paresse et l'hésitation sont des signes de conflit et d'inconstance. Aussi, tu peux l'affirmer hardiment, le souverain bien c'est l'accord de l'âme avec elle-même : les vertus devront être là où seront l'harmonie et l'unité, les vices là où régneront des dissensions.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, VIII (1-6).

Session 1980

Troisième épreuve

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Les deux premières parties de la *théorie de l'esprit* embrassent l'esprit *fini*. L'esprit est l'Idée infinie, et la finité a ici la signification qui est la sienne, celle d'être l'inadéquation du concept et de la réalité, avec la détermination consistant en ce qu'elle est, pour l'esprit, le fait de paraître à l'intérieur de lui-même. C'est là une apparence que l'esprit, *en soi*, se donne comme une borne, afin que, *pour soi*, par la suppression de celle-ci, il ait et sache la liberté comme *son* essence, c'est-à-dire soit absolument *manifesté*. Les divers degrés de cette activité, dans lesquels, en tant qu'ils sont l'apparence, l'esprit fini a pour destination de séjourner, et qu'il a pour destination de parcourir, sont des degrés de sa libération. Dans la

vérité absolue de celle-ci, c'est pour lui une seule et même chose que de *trouver déjà là* un monde comme un monde présupposé, de l'*engendrer* comme quelque chose de posé par lui, et de se libérer de ce monde et dans ce monde; c'est là une vérité dont la forme infinie est ce en direction de quoi, comme en direction du savoir de cette vérité, l'apparence opère sa purification.

La détermination de la *finité* est surtout fixée par l'*entendement* lorsqu'il s'agit de l'*esprit* et de la *raison*; alors, on ne considère pas seulement comme une chose qui regarde l'entendement, mais aussi comme une affaire morale et religieuse, de maintenir ferme le *point de vue* de la finité comme un point de vue *ultime*, tout autant que, par contre, on considère comme une présomption de la pensée, voire même comme une folie de celle-ci, de vouloir aller au-delà d'un tel point de vue. — Mais c'est bien plutôt la plus fâcheuse des vertus qu'une telle *modestie* de la pensée, qui fait du *fini* quelque chose d'absolument fixe, un *absolu*; et c'est la connaissance la plus dénuée de profondeur que celle qui s'en tient à ce qui n'a pas son fondement en soi-même. La détermination de la *finité* a été élucidée et discutée depuis longtemps en son lieu, dans la Logique. Celle-ci, ensuite, pour ce qui est des formes-depensée davantage déterminées, mais encore toujours simples, de la finité — tout comme le reste de la philosophie, pour ce qui est des formes concrètes de cette finité — ne consiste qu'à montrer que le fini *n'est pas*, c'est-à-dire n'est pas le vrai, mais est purement et simplement le fait de *passer en autre chose* et d'*aller au-delà de soi*. — Ce fini des sphères précédentes est la dialectique par laquelle il a sa disparition moyennant un *autre* et dans un autre. Par contre, l'esprit — le concept et ce qui est *en soi* éternel — est ceci même, à savoir que c'est en lui-même qu'il accomplit cet anéantissement de ce qui est néant, qu'il rend vain ce qui est vain. — La modestie dont il a été fait mention consiste à maintenir ferme cet être vain, le fini, contre le vrai, et, pour cette raison, elle est elle-même ce qui est vain. Cette vanité se produira, dans le développement de l'esprit lui-même, comme son enfoncement extrême en sa subjectivité et comme sa contradiction la plus intime — par là comme le point où s'opère son tournant —, comme le *mal*.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*,
Troisième partie : Philosophie de l'esprit,
§ 386 de l'édition de 1830.

SESSION DE 1981

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

L'ATHÉNIEN. — L'une des plus belles connaissances n'est-elle pas celle qui concerne les dieux, celle que nous nous sommes précisément appliqués à établir touchant leur existence et l'ampleur manifeste de leur pouvoir; science qu'il faut posséder dans la mesure où l'homme en est capable, pardonnant à la plupart des habitants de la cité de s'en tenir à fidèlement observer ce que leur en disent les lois, mais, pour ceux qu'on destina au rôle de gardiens, refusant d'y admettre quiconque ne s'est pas approprié, à force de travail, toutes les preuves possibles en ce qui concerne les dieux? Et ce refus d'admission signifie qu'on ne choisira jamais comme gardien des lois celui qui ne serait pas à la fois divin et laborieusement instruit des choses divines, pas plus qu'on ne le laissera placer parmi les élus aux prix de vertu?

CLINIAS. — Il est assurément juste, comme tu le dis, que le paresseux ou l'impuissant en pareille matière soit tenu loin de telles récompenses.

L'ATHÉNIEN. — Nous savons donc qu'il y a deux preuves, précédemment exposées par nous, qui conduisent à la croyance aux dieux?

CLINIAS. — Lesquelles?

L'ATHÉNIEN. — L'une, c'est ce que nous avons dit de l'âme : qu'elle précède de loin, en âge et en divinité, tous les êtres à qui le mouvement, une fois né, a procuré leur flux incessant d'existence. La seconde est la translation si ordonnée

des astres, et de tous les autres corps que gouverne l'Intellect, organisateur de l'univers. Pour peu qu'il l'observe autrement que d'un regard superficiel et inexercé, jamais homme ne fut assez nativement privé du sens du divin pour ne pas éprouver le contraire de ce qu'en augure la foule. Elle s'imagine, en effet, que ceux qui pratiquent de telles recherches, l'astronomie et autres techniques rigoureuses les rendent athées, en leur révélant, pense-t-elle, que toutes choses arrivent par nécessité et non par les desseins d'une volonté assidue à la réalisation du bien.

CLINIAS. — Et qu'en est-il, en fait?

30 L'ATHÉNIEN. — Il en est, maintenant, je l'ai dit, tout autrement qu'au temps où les penseurs concevaient les astres comme des corps sans âmes. Même alors, cependant, ces astres suscitaient l'étonnement, et tous ceux qui les étudiaient de façon rigoureuse soupçonnaient la vérité aujourd'hui reconnue, que, dépourvus d'âme, ils n'eussent jamais obéi avec tant de précision à de si merveilleux calculs, 35 puisqu'il leur eût manqué l'intellect; aussi quelques-uns osèrent-ils se risquer dès ce moment à affirmer ce que nous venons de dire, et proclamèrent que l'intellect était le véritable organisateur de tout l'ordre existant dans l'univers. Mais ceux-là mêmes, à leur tour, ne surent pas voir la nature de l'âme, qui la fait 40 antérieure aux corps, et, la concevant, au contraire, comme plus jeune, ils jetèrent bas, pour ainsi dire, l'univers et se renversèrent plus encore eux-mêmes. Ce qu'ils avaient, en effet, devant les yeux, ces êtres qu'emportait la translation céleste, leur apparurent tous pleins de pierres et de terre et de force autres corps inanimés qui fournissent ses causes à l'ordre universel. Ainsi naquirent les multiples accu- 45 sations d'athéisme et les mécontentements qu'ils s'attirèrent alors, sans compter les injures auxquelles en vinrent à leur égard les poètes, comparant les philosophes aux chiennes qui aboient à la lune, et multipliant les insanités de ce genre. Or, en fait, nous l'avons dit, c'est tout le contraire qui est vrai.

CLINIAS. — Comment?

50 L'ATHÉNIEN. — Il est impossible que s'établisse, en aucun mortel, un ferme respect des dieux, s'il n'a saisi les deux vérités que nous venons d'énoncer, à savoir, que l'âme est la plus ancienne de toutes les choses engendrées, et qu'elle ne peut mourir, mais commande à tous les corps; et s'il n'a, d'autre part, admis l'existence, dans les astres, de l'intellect, conducteur des êtres, après s'être assimilé 55 les sciences préalablement nécessaires; s'il n'a observé la parenté qui lie à ces sciences la science musicale, pour l'appliquer harmonieusement aux activités et aux lois de la conduite; enfin, si, de tout ce qui a une raison, il n'est capable de donner la raison. Quiconque est incapable d'ajouter, aux vertus populaires, de telles intuitions, ne deviendra jamais, l'on peut dire, un magistrat idoine pour toute la cité, et ne pourra qu'être au service d'autres, qui occuperont cette magistrature.

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Objectivement (dans la théorie), il n'y a donc absolument aucun conflit entre la morale et la politique. Par contre, *subjectivement* (dans le penchant égoïste des hommes, qui, toutefois — parce qu'il n'est pas fondé sur des maximes de la raison — ne peut pas encore être nommé une praxis), un tel conflit subsistera et peut bien subsister toujours, parce qu'il sert de pierre à aiguiser la vertu, dont le vrai courage (suivant le principe : *tu ne cede malis, sed contra audentior ito* ⁽¹⁾), dans le cas présent, ne consiste pas tant à affronter avec un ferme propos les maux et les sacrifices, qu'il faut alors prendre en charge, qu'à regarder bien en face, pour en vaincre la malice, le principe mauvais qui est en nous-mêmes, principe de beaucoup plus dangereux en son mensonge et en sa trahison, mais qui s'y entend à ratiociner et à faire apparaître la faiblesse de la nature humaine comme justification de toute transgression.

En réalité, le moraliste politique peut dire que gouvernant et peuple, ou peuple et peuple, ne se font pas tort *l'un à l'autre* lorsqu'ils se combattent en employant la violence ou la ruse, quoiqu'ils aient d'une manière générale tort de refuser tout respect au concept du droit, qui, seul, pourrait fonder la paix pour l'éternité. Car, puisque l'un transgresse son devoir à l'égard de l'autre, qui est, à l'égard du premier, dans une disposition exactement aussi contraire au droit, ce qui leur *arrive* à tous deux n'est que justice lorsqu'ils s'anéantissent l'un l'autre, de telle sorte, cependant, qu'il reste toujours assez d'hommes d'une telle race pour faire durer ce jeu jusque dans les temps les plus éloignés, afin qu'une lointaine postérité trouve un jour en eux un exemple ayant valeur de mise en garde. La Provi-

(1) Ne cède pas aux maux, mais fortifie ton courage en marchant contre eux.

dence à l'œuvre dans le cours du monde est alors justifiée. Car le principe moral qui est en l'homme ne s'éteint jamais, et la raison qui, pragmatiquement, est capable de réaliser, suivant ce principe, les Idées relevant du droit, accroît encore continuellement son pouvoir pour ce faire, grâce à une culture en constant progrès; mais avec elle croît aussi la faute de ces transgressions dont il a été question. Cependant, la création — c'est-à-dire qu'une telle espèce d'êtres corrompus ait dû, de manière générale, exister sur terre — ne semble pouvoir être justifiée par aucune théodicée (si nous admettons qu'il n'en ira jamais mieux, et qu'il ne pourra jamais en aller mieux, du genre humain). Mais le point de vue d'où ce jugement est porté est pour nous beaucoup trop élevé pour que nous puissions appliquer, dans une perspective théorique, nos concepts (de la sagesse) à la puissance suprême pour nous insondable. — Vers de telles conclusions désespérées, nous sommes inévitablement poussés, si nous n'admettons pas que les principes purs du droit ont une réalité objective, c'est-à-dire se laissent réaliser, et que c'est d'après eux que doivent aussi agir le peuple dans l'État et, en outre, les États dans leurs rapports entre eux; quoi que puisse objecter là-contre la politique empirique. La politique vraie ne peut donc faire aucun pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale, et, bien que la politique soit, pour elle-même, un art difficile, sa réunion avec la morale n'est cependant aucunement de l'art; car celle-ci tranche le nœud que celle-là ne peut délier, dès que toutes deux sont en conflit l'une avec l'autre. — Aux yeux de l'homme, le droit doit valoir comme une chose sacrée, quelque grand sacrifice qu'il puisse en coûter au pouvoir régnant. On ne peut pas ici faire deux parts égales et imaginer l'être intermédiaire d'un droit pragmatiquement conditionné (entre le droit et l'utilité), mais toute politique doit fléchir le genou devant le droit, en échange de quoi elle peut alors espérer atteindre, il est vrai lentement, le degré où elle brillera d'un éclat durable.

KANT, *En vue de la paix perpétuelle*,
(Appendice I : Du désaccord de la morale et de la politique
eu égard à la paix perpétuelle).

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Le monde des sens contient simplement des phénomènes, qui, de fait, ne sont pas les choses en elles-mêmes, choses (noumènes) que l'entendement doit ainsi admettre, précisément parce qu'il reconnaît les objets de l'expérience pour de simples phénomènes. Dans notre raison, celles-là et ceux-ci se trouvent, ensemble, compris, et la question se pose : comment la raison procède-t-elle pour limiter l'entendement relativement à ces deux champs? L'expérience, qui contient tout ce qui appartient au monde des sens, ne se limite pas elle-même : de tout conditionné, elle ne parvient jamais qu'à un autre conditionné. Ce qui doit la limiter se trouve de toute nécessité entièrement en dehors d'elle, et c'est là le champ des purs êtres d'entendement. Mais ce champ est, pour nous, un espace vide, dans la mesure où il s'agit de la *détermination* de la nature de ces êtres d'entendement, et, dans cette mesure, si nous avons en vue des concepts dogmatiquement déterminés, nous ne pouvons aller au-delà du champ d'une expérience possible. Mais une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qui se trouve à l'intérieur d'elle-même qu'à l'espace se trouvant à l'extérieur d'un ensemble donné; par conséquent, c'est bien une connaissance positive effective que celle à laquelle la raison a part du simple fait qu'elle s'étend jusqu'à cette limite, toutefois sans tenter d'aller au-delà de cette limite, parce que, là, elle trouve en face d'elle un espace vide dans lequel elle peut penser, certes, des formes pour des choses, mais aucunement des choses elles-mêmes. Mais la *limitation* du champ de l'expérience par quelque chose qui lui est par ailleurs inconnu

est pourtant une connaissance qui reste encore offerte à la raison se tenant en ce lieu; et, par là, elle n'est pas enfermée à l'intérieur du monde des sens, ni non plus poussée hors de lui par une rêverie exaltée, mais, ainsi qu'il convient à qui prend connaissance de la limite, elle se borne simplement au rapport de ce qui réside à l'extérieur de cette dernière à ce qui est contenu à l'intérieur d'elle.

La théologie naturelle est un tel concept situé à la limite de la raison humaine. Car celle-ci se voit contrainte d'étendre son regard jusqu'à l'Idée d'un être suprême (et dans un rapport pratique aussi à celle d'un monde intelligible), non pas pour déterminer quoi que ce soit au sujet de ce simple être d'entendement, par conséquent en dehors du monde des sens, mais seulement pour diriger son propre usage à l'intérieur de ce monde suivant des principes de la plus grande unité possible (théorique aussi bien que pratique); et c'est en raison de cette fin qu'elle se voit contrainte de se servir de la relation du monde des sens à une raison subsistante-par-soi, comme de la cause de toutes ces liaisons, ce qui n'exige pourtant pas qu'elle vienne à se *forger la fiction* pure et simple d'un être, mais, puisqu'en dehors du monde des sens quelque chose que pense seulement l'entendement pur doit nécessairement pouvoir être rencontré, qu'elle *détermine* seulement ce quelque chose de la manière dite, encore que ce soit, en vérité, simplement par analogie.

KANT,

*Prolégomènes à toute métaphysique future
qui pourra se présenter comme science, § 59.*

Session de 1984

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

Durée : 6 heures

Mais pour vous exprimer ouvertement ma pensée sur les trois chefs que vous notez, je vous dirai que j'entretiens en moi, sur Dieu et sur la nature, une opinion très éloignée de celle que les nouveaux chrétiens ont accoutumé de défendre. Je crois que Dieu est, de toutes choses, cause immanente comme on dit, et non cause transitive. J'affirme, dis-je, avec Paul, et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses sont et se meuvent en Dieu, j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux autant qu'il est permis de le conjecturer d'après quelques traditions, malgré les altérations qu'elles ont subies. Toutefois croire, comme le font quelques-uns, que le Traité théologico-politique se fonde sur ce principe que Dieu et la nature (par où l'on entend une certaine masse ou matière corporelle) sont une seule et même chose, c'est se tromper complètement. Quant aux miracles, je suis convaincu que l'on peut fonder la certitude de la révélation

divine sur la seule sagesse de ses enseignements et non sur des miracles, c'est-à-dire sur l'ignorance, thèse que j'ai assez abondamment développée au chapitre VI. J'ajouterai volontiers ici qu'entre la religion et la superstition je reconnais, comme différence principale, que celle-ci repose sur l'ignorance, celle-là sur la sagesse. C'est pour cette raison que les chrétiens, à mon avis, se distinguent des autres hommes, non par la foi ni par la charité, non plus que par les autres fruits de l'Esprit-Saint, mais seulement par l'opinion : comme tous les autres en effet, ils n'opposent à leurs adversaires que des miracles, c'est-à-dire l'ignorance qui est la source de toute malice, et changent ainsi en superstition leur foi même véritable. Mais je doute fort que les rois consentent jamais à appliquer un remède à ce mal. Enfin, pour vous dire franchement ma pensée sur le troisième chef, je ne crois pas du tout nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair. Mais il en est tout autrement du fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toutes choses, principalement dans l'âme humaine et, plus que nulle part ailleurs, dans Jésus-Christ. Nul en effet, sans cette sagesse, ne peut parvenir à l'état de béatitude puisque seule elle enseigne ce qui est vrai, ce qui est faux, ce qui est bien et ce qui est mal. Et parce que, ainsi que je l'ai dit, cette sagesse s'est manifestée au plus haut point par Jésus-Christ, ses disciples l'on prêchée dans la mesure où elle leur a été révélée par lui et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier plus que les autres hommes de posséder cet esprit du Christ. Quant à ce qu'y ajoutent certaines Eglises, à savoir que Dieu a pris une nature humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire ; bien plus, à parler franc, leur langage ne me paraît pas moins absurde que si l'on disait qu'un cercle à revêtu la forme d'un carré. Voilà qui suffit, je pense, à expliquer ma pensée sur ces trois points.

SPINOZA, *Lettre à Henri Oldenburg*

(Traduction Ch. APPUHN).

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

La notion d'acte que nous proposons peut être élucidée par l'induction, à l'aide d'exemples particuliers, sans qu'on doive chercher à tout définir, mais en se contentant d'apercevoir l'analogie : l'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier membre de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance. Mais toutes les choses ne sont pas dites en acte de la même manière, mais seulement par analogie, comme quand nous disons : de même que telle chose est dans telle chose, ou relativement à cette chose, telle autre chose est dans telle autre chose, ou relativement à cette autre chose. En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière.

L'infini, le vide, et toutes les choses de ce genre, sont dites en puissance et en acte, mais d'une autre manière que pour beaucoup d'autres êtres, tels que le voyant, le marchant et le visible. Dans ces derniers cas, en effet, ces prédicats peuvent, à certains moments, être aussi affirmés comme vrais, en puissance ou en acte, d'une façon absolue, car le visible, c'est tantôt ce qui est vu, tantôt ce qui peut être vu. Par contre, l'infini n'est pas en puissance en un sens tel qu'il doive ultérieurement exister en acte à titre de réalité séparée; mais il est en puissance pour la connaissance seulement : car c'est le fait que le processus de division ne fait jamais défaut qui explique que cet acte n'existe pour l'infini qu'en puissance, et qu'il n'existe pas à titre de réalité séparée.

Puisque aucune des actions qui ont un terme n'est elle-même une fin, mais que toutes ont rapport à une fin; qu'ainsi le fait de maigrir ou l'amaigrissement, et les différentes parties du corps elles-mêmes quand on les rend maigres, sont en mouvement de cette façon-là, c'est-à-dire que ces actes ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement s'effectue : il en résulte que, dans tous ces cas, nous ne sommes pas en présence d'une action, ou, du moins, d'une action achevée, car ce n'est pas une fin : seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action. Par exemple, en même temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir été guéri. Mais on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur. Sans cela, ne faudrait-il pas qu'il y eût arrêt à un moment donné, comme cela se produit pour l'amaigrissement? Mais, en réalité, il n'y a pas de points d'arrêt : on vit et on a vécu. Ces différents processus doivent être appelés, les uns, mouvements, les autres, actes.

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Je pense à une sphère quand je considère dans l'étendue intelligible que renferme la Raison une certaine partie intelligible dont toutes les extrémités sont également éloignées d'une autre qui en est le centre, et je suis sûr par là que Dieu même voit la chose telle que je la vois, quoique d'une manière bien différente. Je suis sûr que Dieu voit que toutes les lignes tirées dans une sphère et qui passent par le centre sont toutes égales; que ce qui est vrai à mon égard l'est à l'égard de Dieu même et de tous les esprits, parce que je vois toutes ces choses dans une nature immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences.

Mais, afin que je voie maintenant une sphère comme existence, il faut encore que Dieu me l'apprenne. Dieu connaît qu'il y a une sphère parce qu'il sait bien qu'il a voulu en faire, et que ces volontés sont efficaces. Il ne tire point ses connaissances de ses créatures : il ne les voit que par les idées qu'il en a et par la connaissance de ses décrets. Mais afin que je le sache, moi, il faut qu'il me l'apprenne: et il ne me l'apprend que par les sentiments dont il me touche, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, selon lesquelles il agit en moi sans cesse.

Je prétends donc que le sentiment de couleur dont Dieu me frappe à la présence d'une sphère et en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, dont l'efficace est déterminée par le mouvement des petits corps qui ébranlent mon cerveau : je prétends, dis-je, que ce sentiment est une espèce de révélation naturelle, par laquelle Dieu m'apprend qu'il y a devant moi un tel corps. Car comme je sais qu'il n'y a nul effet sans cause, me sentant touché d'un sentiment de couleur par rapport à une sphère, je pense à une sphère, je vois une sphère, je crois qu'il y a devant moi une sphère, et je juge même, quoique faussement, que c'est elle qui se présente et qui se fait sentir à moi. Il est vrai que je m'y trompe quelquefois, lorsque je ne juge de sa présence que par le sentiment que j'en ai; parce qu'afin que Dieu me la fasse voir, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit présente : il suffit que l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps, que Dieu suit et doit suivre constamment afin que son action porte le caractère de ses attributs, soit déterminée par l'ébranlement qui peut quelquefois arriver dans le cerveau par d'autres causes que par la présence d'une sphère : car c'est cet ébranlement qui est la cause occasionnelle ou naturelle de mes sentiments.

Mais comme les lois de l'union de l'âme et du corps sont établies pour d'autres usages que pour instruire l'esprit de la vérité; comme le corps ne parle à l'esprit que pour le corps, le témoignage des sens à l'égard même des faits est trompeur. Car, comme Dieu n'agit point par des volontés particulières mais en conséquence des lois qu'il a établies, c'est une nécessité, l'esprit étant aujourd'hui dépendant du corps, qu'on voie la nuit, par exemple, mille fantômes qui n'existent point, et qu'on sente de la douleur dans un bras qu'on a perdu depuis longtemps.

MALEBRANCHE,

Réponse au livre Des vraies et des fausses idées,
chap. XIII, § VII-X.

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

À quoi je reconnais mes pairs. — La philosophie, telle que je l'ai jusqu'à présent comprise et vécue, c'est la recherche délibérée des aspects rience que j'ai tirée d'une telle errance dans les glaces et les déserts, j'ai appris à considérer autrement tous ceux qui ont jusqu'ici philosophé — l'histoire *cachée* de la philosophie, la psychologie de ses grands noms m'est apparue en pleine lumière. Quelle dose de vérité un esprit sait-il *supporter*, quelle dose de vérité peut-il risquer ? Voilà qui devient pour moi le vrai cri-tère des valeurs. L'erreur est une *lâcheté*... toute acquisition de la connaissance est la *conséquence* du courage, de la dureté envers soi, de la probité envers soi... Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis anticipe même, à titre d'essai, sur les possibilités du nihilisme radical : ce qui ne veut pas dire qu'elle en reste à un « non », à une négation, à une volonté de nier. Bien au contraire, elle veut parvenir à l'inverse — à un *acquiescement dionysiaque* au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner — elle veut le cycle éternel, — les mêmes choses, la même logique et non-logique des nœuds. État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati*...

— Pour cela, il faut considérer les aspects reniés de l'existence non seulement comme *nécessaires*, mais comme souhaitables : et non seulement comme souhaitables par rapport aux aspects jusqu'alors approuvés (par exemple en tant que leurs compléments ou conditions premières), mais pour eux-mêmes, en tant qu'aspects plus puissants, plus féconds, plus *vrais* de l'existence, dans lesquels sa volonté s'exprime avec le plus de netteté. De même, il faut pour cela jauger exactement l'aspect jusqu'alors seul *approuvé* de l'existence : comprendre d'où vient cette estimation et combien elle compte peu pour une évaluation dionysienne de l'existence : j'ai su isoler et comprendre *ce qui ici dit « oui »* (tantôt l'instinct de ceux qui souffrent, tantôt l'instinct du troupeau, et ce fameux troisième, *l'instinct de la majorité*, par opposition aux exceptions). J'ai ainsi deviné à quel point une autre espèce d'homme plus forte devrait nécessairement s'imaginer l'élévation et l'exaltation de l'homme d'une tout autre manière : des *êtres supérieurs* en tant qu'au-delà de bien et mal, en tant qu'au-delà de ces valeurs qui ne peuvent nier qu'elles viennent de la sphère de la souffrance, du troupeau ou de la majorité — j'ai cherché dans l'Histoire les prémisses de cette formation idéale inversée (redécouvert et présenté les notions de « païen », « classique », « aristocratique » —).

F. NIETZSCHE,
Fragments posthumes
Début 1888 - début janvier 1889
(trad. J.-C. Hémerly)

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons, envoient véritablement leurs images jusques au-dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés ; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'ame de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. Comme, lorsque l'aveugle, dont nous avons parlé ci-dessus, touche quelques corps de son bâton, il est certain que ces corps n'envoient autre chose jusques à lui, sinon que, faisant mouvoir diversement son bâton selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par même moyen les nerfs de sa main, et ensuite les endroits de son cerveau d'où viennent ces nerfs ; ce qui donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau.

DESCARTES,
La Dioptrique, Discours quatrième.

Troisième épreuve

ÉPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

DURÉE : 6 heures

Il est un jugement que l'entendement le plus commun lui-même ne peut s'empêcher de porter, lorsqu'il réfléchit sur l'existence des choses dans le monde et sur l'existence du monde lui-même : c'est que toutes les diverses créatures, si grand que soit l'art de leur organisation ou si varié que puisse être le rapport qui les lie finalement les unes aux autres, et même l'ensemble de leurs systèmes si nombreux, que nous nommons incorrectement des mondes, existeraient en vain, s'il n'y avait pas des hommes (des êtres raisonnables en général); c'est-à-dire que sans les hommes la création tout entière serait un simple désert inutile et sans but final. Mais ce n'est pas non plus par rapport à la faculté de connaître de l'homme (raison théorique) que tout le reste dans le monde prend sa valeur, comme s'il devait y avoir quelqu'un qui puisse *contempler* le monde. En effet, si cette contemplation du monde ne lui permettait de se représenter que des choses sans but final, le seul fait d'être connu ne saurait conférer à l'existence du monde aucune valeur; et il faut déjà lui supposer un but final en rapport auquel la contemplation du monde elle-même prend une valeur. Mais ce n'est pas non plus en rapport au sentiment du plaisir ou de la somme des plaisirs, que nous concevons un but final de la création comme donné; ce n'est pas le bien-être, la jouissance (corporelle ou spirituelle), en un mot le bonheur qui doit fonder notre appréciation de cette valeur absolue. En effet, si l'homme, dès qu'il existe, se donne le bonheur à lui-même comme fin dernière, cela n'explique nullement sa raison d'être, ni quelle est enfin sa propre valeur, pour qu'il se rende son existence agréable. L'homme doit déjà être présupposé comme but final de la création afin d'avoir un fondement rationnel justifiant l'harmonie nécessaire de la nature avec son bonheur, lorsqu'elle est considérée en tant que tout absolu d'après les principes des fins. — C'est ainsi seulement la faculté de désirer, non pas celle qui (par le penchant sensible) rend l'homme dépendant de la nature, ni celle par rapport à laquelle la valeur de son existence repose sur ce qu'il reçoit et ce dont il jouit; mais la valeur, que seul il peut se donner et qui consiste dans ses actes, dans sa conduite et dans les principes suivant lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans *la liberté* de sa faculté de désirer, c'est-à-dire une bonne volonté, qui est ce qui donne à son existence une valeur absolue et par rapport à laquelle l'existence du monde peut avoir un *but final*.

E. KANT, *Critique de la faculté de juger* (Traduction A. Philonenko),
(Méthodologie de la faculté de juger téléologique.)

Troisième épreuve

EPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

Durée : 6 heures

Il est nécessaire d'entrer ici dans quelques détails provisoires sur le mécanisme de l'intelligence. Nous avons dit que l'intelligence avait pour fonction d'établir des rapports. Déterminons plus précisément la nature des relations que l'intelligence établit. Sur ce point, on reste encore dans le vague ou dans l'arbitraire tant qu'on voit dans l'intelligence une faculté destinée à la spéculation pure. On est réduit alors à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais quoi d'absolu, d'irréductible et d'inexplicable. L'entendement serait tombé du ciel avec sa forme, comme nous naissons chacun avec notre visage. On définit cette forme, sans doute, mais c'est tout ce qu'on peut faire, et il n'y a pas à chercher pourquoi elle est ce qu'elle est plutôt que tout autre chose. Ainsi, l'on enseignera que l'intelligence est essentiellement unification, que toutes ses opérations ont pour objet commun d'introduire une certaine unité dans la diversité des phénomènes, etc. Mais, d'abord, "unification" est un terme vague, moins clair que celui de "relation" ou même que celui de "pensée", et qui n'en dit pas davantage. De plus, on pourrait se demander si l'intelligence n'aurait pas pour fonction de diviser, plus encore que d'unir. Enfin, si l'intelligence procède comme elle fait parce qu'elle veut unir, et si elle cherche l'unification simplement parce qu'elle en a besoin, notre connaissance devient relative à certaines exigences de l'esprit qui auraient pu, sans doute, être tout autres qu'elles ne sont. Pour une intelligence autrement conformée, autre eût été la connaissance. L'intelligence n'étant plus suspendue à rien, tout se suspend alors à elle. Et ainsi, pour avoir placé l'entendement trop haut, on aboutit à mettre trop bas la connaissance qu'il nous donne. Cette connaissance devient relative, du moment que l'intelligence est une espèce d'absolu. Au contraire, nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit. Cette forme n'est donc ni irréductible ni inexplicable. Et, précisément parce qu'elle n'est pas indépendante, on ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité.

H. Bergson

L'évolution créatrice

Session 1992

Troisième épreuve

EPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

Durée: 6 heures

Est-il vrai que la multiplicité soit un éloignement de l'Un, et l'infinité, un éloignement total de l'Un, du fait qu'elle est une multiplicité impossible à nombrer ? Est-ce aussi la raison pour laquelle l'infinité est un mal, et nous-mêmes sommes mauvais lorsque nous sommes une multiplicité ?

De fait, est multiple toute chose qui, incapable d'incliner vers soi-même, s'écoule et s'étend en s'éparpillant ; si elle est totalement privée de l'Un dans cet écoulement, elle devient une multiplicité dans laquelle ce qui unit l'une à l'autre ses parties n'existe plus ; si en revanche, dans le cours de cet écoulement, elle devient quelque chose de stable, elle devient une grandeur.

Mais qu'y a-t-il de redoutable dans la grandeur ?

Pour un être conscient, il y aurait là quelque chose de redoutable, car il aurait conscience de s'éloigner de soi-même et de s'écarter au loin. En effet, tout être cherche non pas un autre mais soi-même, et sortir hors de soi n'est que vanité ou nécessité ; et tout être existe davantage, non pas lorsqu'il devient multiple ou grand, mais lorsqu'il s'appartient : il s'appartient s'il est incliné vers lui-même. Quant au désir qui tend vers cette manière-là d'être grand, il est le fait de qui ignore la manière véritable d'être grand, et de qui s'efforce non pas là où il faut mais hors de soi ; s'efforcer vers soi-même, c'est toujours s'efforcer vers le dedans. Et la preuve en est l'effet de la grandeur : si l'objet est divisé au point que chacune de ses parties s'appartienne, ces parties existent chacune à part, mais non pas l'objet initial lui-même ; s'il doit exister, il faut que toutes ses parties tendent vers l'unité. Par conséquent, il existe quand il est, d'une certaine manière, un, et non pas quand il est grand. Il y a donc un effet de la grandeur, et pour autant qu'il dépend de la grandeur, il se détruit ; mais, en ce qu'il possède d'unité, il se possède soi-même.

Et pourtant l'univers est grand et beau. C'est qu'il ne lui est pas permis de s'enfuir vers l'infinité et que, au contraire, il est enveloppé par l'un ; et il est beau non pas du fait qu'il est grand, mais par le Beau : et même il a eu besoin du Beau parce qu'il était grand. En effet, privé du Beau, plus il aurait été grand, plus il aurait paru laid. Voilà pourquoi le grand est une matière pour le Beau, puisque ce qui a besoin d'ordre, c'est le multiple. Le grand, par lui-même, est donc d'autant plus désordonné et laid.

PLOTIN, *Ennéade* VI, 6 (traduit sous la direction de Jean Pépin).

Troisième épreuve

EPREUVE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
COMMENTAIRE DE TEXTE

Durée. 6 heures

Le *vrai* et le *faux* font partie de ces notions déterminées qu'en l'absence de mouvement, on prend pour des essences propres, chacun étant toujours de l'autre côté par rapport à l'autre, sans aucune communauté avec lui, isolé et campant sur sa position. Il faut, à l'encontre de cela, affirmer que la vérité n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça. *Il n'y a pas plus de faux qu'il n'y a un mal*. Certes, le mal et le faux ne sont pas aussi mauvais que le Diable, car en les considérant comme celui-ci on fait même d'eux des *sujets particuliers*; en tant que faux et que mal ils ne sont que des essentialités *universelles*, mais ont cependant l'un face à l'autre une essentialité propre. — Le faux, car il n'est question que de lui ici, serait l'autre, le négatif de la substance, celle-ci, en tant que contenu du savoir, étant le vrai. Mais la substance est elle-même essentiellement le négatif, d'une part en tant que différenciation et détermination du contenu, d'autre part en tant qu'elle est un acte de différenciation *simple*, c'est-à-dire, en tant que Soi-même et que savoir. On peut bien savoir faussement. Quand on dit qu'on sait quelque chose faussement, cela signifie que le savoir est en inégalité avec sa substance. Mais précisément cette inégalité est l'acte de différenciation en général, qui est un moment essentiel. Certes, de cette différenciation advient leur égalité et cette égalité devenue est la vérité. Mais elle n'est pas la vérité au sens où l'on se serait débarrassé de l'inégalité, comme on jette les scories séparées du métal pur, ni non plus comme on retire l'outil du récipient terminé : l'inégalité au contraire est elle-même au titre du négatif, du Soi-même, encore immédiatement présente dans le vrai. Cela n'autorise cependant pas à dire que le *faux* constitue un moment, voire une composante du vrai. Dans l'expression qui dit qu'en toute chose fausse il y a quelque chose de vrai, l'un et l'autre ont chacun leur valeur propre, comme l'huile et l'eau qui ne sont qu'extérieurement associées sans pouvoir se mêler. C'est précisément au nom et en vertu de cette signification, qui est de désigner le moment de l'être - autre *parfait*, que leurs expressions, là où leur être-autre est aboli, ne doivent plus être utilisées. De même que l'expression de l'unité du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini, de l'être et de la pensée, etc., a ceci de fâcheux qu'objet et sujet, etc., signifient ce qu'ils sont *en dehors de leur unité*, et qu'on ne les prend donc pas dans l'unité au sens de ce que leur expression dit, de même, ce n'est plus en tant que faux que le faux est un moment de la vérité.

TROISIÈME ÉPREUVE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTE

Durée : 6 heures

Texte de Leibniz

Avant que de finir, il sera peut-être bon de faire remarquer, parmi les autres avantages de mon système, celui de l'universalité des Règles que j'emploie, qui sont toujours sans exception dans ma philosophie générale : et c'est tout le contraire dans les autres systèmes. Par exemple, j'ai déjà dit que les lois mécaniques ne sont jamais violées dans les mouvements naturels, qu'il se conserve toujours la même force et toujours la même direction; que tout se fait dans les âmes comme s'il n'y avait point de corps, et que tout se fait dans les corps comme s'il n'y avait point des âmes; qu'il n'y a point de partie de l'espace qui ne soit remplie; qu'il n'y a point de partie de la matière qui ne soit divisée actuellement, et qui ne contienne des corps organiques; qu'il y a aussi des âmes partout, comme il y a partout des corps; que les âmes et les mêmes animaux subsistent toujours; que les corps organiques ne sont jamais sans âmes, et que les âmes ne sont jamais séparées de tout corps organique; quoiqu'il soit vrai cependant, qu'il n'y a point de portion de la matière dont on puisse dire qu'elle est toujours affectée à la même âme. Je n'admets donc point qu'il y a des âmes entièrement séparées naturellement, ni qu'il y a des Esprits créés entièrement détachés de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plusieurs anciens Pères de l'Église. Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme des déserteurs de l'ordre général. Cette universalité des Règles est soutenue d'une grande facilité des explications, puisque l'uniformité que je crois observée dans toute la nature fait que, partout ailleurs, en tout temps et en tout lieu, on pourrait dire que *c'est tout comme ici*, aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi, les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous.

LEIBNIZ,

*Considérations sur les Principes de l'ie
et sur les Natures Plastiques, 1705.*

TROISIEME EPREUVE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COMMENTAIRE DE TEXTES

Durée : 6 heures

Texte de Husserl

Pour savoir ce qu'est un homme ou ce que je suis moi-même en tant que personne humaine, je dois entrer dans le « sans fin » de l'expérience, où j'apprends à me connaître moi-même sous des aspects toujours nouveaux, selon des propriétés toujours nouvelles et de façon toujours plus parfaite : elle seule peut confirmer, comme aussi bien infirmer, mon être-ainsi et même déjà mon existence. Que moi, cette personne-ci, je ne sois tout simplement pas, c'est toujours une possibilité de principe, de même que c'est une possibilité que mon corps matériel ou une autre chose matérielle quelconque ne soit pas, bien qu'elle soit donnée par l'expérience, c'est-à-dire que, dans une expérience future, cette chose puisse se révéler comme n'étant pas. Tout au contraire, pour savoir que l'*ego* pur est et ce qu'il est, aucune accumulation, aussi grande soit-elle, d'expériences de moi-même ne peut m'instruire là-dessus mieux que l'expérience singulière d'un unique *cogito* simple. Ce serait une absurdité de penser que je — en tant que l'*ego* pur — ne serais pas effectivement ou bien que je serais quelque chose de tout autre que l'*ego* qui fonctionne dans un tel *cogito*. Tout ce qui « apparaît », tout ce qui prend figure et qui se manifeste de quelque manière que ce soit, peut aussi ne pas être et je peux me tromper là-dessus. Mais l'*ego* n'apparaît pas, ne prend pas figure de manière simplement unilatérale, ne se manifeste pas simplement selon des déterminités, des aspects, des moments singuliers qui, en plus, eux-mêmes ne font qu'apparaître ; il est, bien au contraire, donné dans une ipséité absolue et dans son unité qui ne donne lieu à aucune esquisse : il doit être saisi, de façon adéquate, dans la conversion du regard propre à la réflexion et qui opère un retour sur lui en tant que centre de fonction. En tant qu'*ego* pur, il ne recèle pas de richesses intérieures latentes, il est absolument simple, il est donné au grand jour, toute sa richesse réside dans le *cogito* et dans le mode, qui peut y être saisi de façon adéquate, de la fonction.

HUSSERL

*Recherches phénoménologiques pour la constitution
(Idées directrices pour une phénoménologie
et une philosophie phénoménologique pures, Livre second)*
Traduction d'Éliane Escoubas modifiée.

SOCRATE-GLAUCON

Tu sais, repris-je, que, lorsque l'on regarde des objets dont les couleurs ne sont pas éclairées par la lumière du jour, mais par les flambeaux de la nuit, les yeux voient faiblement et paraissent presque aveugles, comme s'ils avaient perdu la pureté de leur vue.

Oui, dit-il.

Mais que, quand ils se tournent vers des objets éclairés par le soleil, ils voient distinctement, n'est-ce pas ? et il apparaît bien que ces mêmes yeux ont la vue pure.

Sans doute.

Fais-toi de même à l'égard de l'âme l'idée que voici. Quand elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît et paraît intelligente ; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus que des opinions, elle voit trouble, elle varie et passe d'une extrémité à l'autre, et semble avoir perdu toute intelligence.

C'est bien cela.

Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et au sujet qui connaît la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du bien ; dis-toi qu'elle est la cause de la science et de la vérité, en tant qu'elle est connue ; mais quelque belles qu'elles soient toutes deux, cette science et cette vérité, crois que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, et tu ne te tromperas pas. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'on aurait tort de les prendre pour le soleil, de même, dans le monde intelligible, on a raison de croire que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; car il faut porter plus haut encore la nature du bien.

Tu lui prêtes une beauté bien extraordinaire, dit-il, s'il produit la science et la vérité et s'il est encore plus beau qu'elles : ce n'est pas certainement le plaisir que tu entends par là.

Dieu m'en garde ! répliquai-je ; mais continue à considérer l'image du bien comme je vais dire.

Comment ?

Tu reconnaîtras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse.

Il ne l'est pas en effet.

De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent par surcroît l'être et l'essence, quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance.

6 – Il y a des vérités qui nous sont si proches, et qui sont si évidentes à l'intelligence, qu'un homme n'a qu'à ouvrir les yeux pour les voir. Telle en est, me semble-t-il, celle-ci qui est importante, à savoir : tout le chœur du ciel et tout ce qui meuble la terre, en un mot, tous ces corps qui constituent l'imposant cadre du monde n'ont aucune subsistance hors d'une intelligence ; leur *esse* (être) consiste à être perçu ou connu ; et, par conséquent, aussi longtemps qu'ils ne sont pas réellement perçus par moi, ou qu'ils n'existent ni dans mon intelligence ni dans celle de quelque autre esprit créé, il faudra, ou bien qu'ils n'aient aucune existence du tout, ou bien qu'ils subsistent dans l'intelligence de quelque être éternel ; car il est parfaitement incompréhensible et cela implique toute l'absurdité de l'abstraction, que d'attribuer à la moindre partie d'entre eux une existence qui soit indépendante d'un esprit. Pour en être persuadé, le lecteur n'a qu'à réfléchir et essayer de séparer, dans sa pensée, l'être d'une chose sensible du fait qu'elle est perçue.

7 – De ce que nous avons dit, il suit qu'il n'existe aucune autre substance que l'esprit ou ce qui perçoit. Mais pour avoir une preuve plus complète de ce dernier point, considérons que les qualités sensibles sont la couleur, le mouvement, l'odeur, la saveur, etc., c'est-à-dire les idées perçues par les sens. Or, qu'une idée existe dans une chose non percevante, c'est contradiction manifeste : car c'est la même chose qu'avoir une idée et percevoir. Donc, ce en quoi existent la couleur, la figure et les qualités semblables, doit forcément les percevoir. D'où il est clair qu'il ne peut y avoir aucune substance, aucun *substratum* (substrat) non pensant de telles idées.

8 – Mais, dites-vous, quoique les idées elles-mêmes n'existent pas hors de l'intelligence, il peut cependant y avoir des choses qui leur soient semblables et dont elles seraient les copies ou les images ; lesquelles choses existent hors de l'intelligence, dans une substance non pensante. Ce à quoi je réponds qu'une idée ne peut ressembler qu'à une idée ; une couleur ou une figure ne peut être semblable qu'à une autre couleur ou figure. Si nous pénétrons un tant soit peu dans nos pensées, nous trouverons qu'il nous est impossible de concevoir une ressemblance autre qu'entre nos idées. En outre, je demande si ces prétendus originaux ou choses extérieures, dont nos idées seraient les peintures ou représentations, sont eux-mêmes perceptibles. S'ils le sont, alors ils sont des idées et nous aurons gagné notre cause ; si vous dites qu'ils ne le sont pas, je ferai appel à quiconque pour savoir s'il est sensé de dire qu'une couleur ressemble à quelque chose d'invisible, que le dur et le doux ressemblent à des choses intangibles, et ainsi de suite.

BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*,
traduction de Marilène PHILIPPS (modifiée).

Durée : 6 heures

(...) Par loi humaine j'entends une règle de vie servant seulement à la sécurité de la vie et de l'État ; par loi divine une règle ayant pour objet seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu. La raison pour laquelle j'appelle une telle loi divine, tient à la nature du souverain bien, que je vais ici même montrer en quelques mots aussi clairement que je pourrai.

L'entendement étant la meilleure partie de notre être, il est certain que si nous voulons vraiment chercher l'utile, nous devons par-dessus tout nous efforcer de parfaire notre entendement autant qu'il est possible, car dans sa perfection doit consister notre souverain bien. De plus toute notre connaissance et la certitude qui exclut réellement et complètement le doute, dépendent de la seule connaissance de Dieu, tant parce que sans Dieu rien ne peut être ni être conçu, que parce que nous pouvons douter de tout aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une idée claire et distincte. Il suit de là que notre souverain bien et notre perfection dépendent de la seule connaissance de Dieu, etc. En outre puisque rien ne peut être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tous les êtres de la nature enveloppent et expriment l'idée de Dieu à proportion de leur essence et de leur perfection ; par où l'on voit que plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons, autrement dit (puisque connaître l'effet par la cause n'est autre chose que connaître quelque propriété de la cause), plus nous connaissons de choses dans la nature, plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu (qui est cause de toutes choses) ; et ainsi toute notre connaissance, c'est-à-dire notre souverain bien, ne dépend pas seulement de la connaissance de Dieu, mais consiste du tout en elle. Cela suit encore de ce que l'homme est plus parfait à proportion de la nature et de la perfection de la chose qu'il aime par-dessus tout et inversement ; celui-là donc est nécessairement le plus parfait et participe le plus à la souveraine béatitude, qui aime par-dessus tout la connaissance intellectuelle de Dieu, c'est-à-dire de l'être tout parfait, et en tire le plus de délectation. C'est donc à cela, je veux dire à la connaissance et à l'amour de Dieu, que se ramène notre souverain bien et notre béatitude. Par suite les moyens que nécessite cette fin de toutes les actions humaines, à savoir Dieu lui-même en tant que son idée est en nous, peuvent être appelés commandements de Dieu, puisqu'ils nous sont prescrits en quelque sorte par Dieu même en tant qu'il existe dans notre âme ; et ainsi une règle de vie qui a cette fin pour objet est très bien dite loi divine. Quels sont maintenant ces moyens, quelle règle de vie cette fin nécessite-t-elle ? Comment rattacher à cette fin les principes du meilleur gouvernement et régler par sa considération les rapports des hommes entre eux ? Ces questions rentrent dans l'Éthique universelle. Je continuerai ici à parler de la loi divine seulement en général.

SPINOZA, *Traité théologico-politique*,
Chapitre IV : De la loi divine
(Traduction de Ch. APPUHN).

Je pose en principe, en premier lieu, que Dieu est cause absolument et réellement de toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui possèdent une essence. Si donc vous pouviez démontrer que le mal, l'erreur, les crimes, etc., sont des choses exprimant une essence, je vous accorderais sans réserve que Dieu est cause des crimes, du mal, de l'erreur, etc. Je crois avoir suffisamment montré que ce qui donne au mal, à l'erreur, au crime, leur caractère d'acte mauvais ou criminel et de jugement faux, ce qu'on peut appeler la forme du mal, de l'erreur, du crime, ne consiste en aucune chose qui exprime une essence ; qu'en conséquence on ne peut dire que Dieu en soit cause. Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence et, par suite, Dieu n'en est pas cause, bien qu'il le soit de l'acte et de l'intention de Néron.

Je voudrais montrer encore que nous ne devons pas, quand nous parlons en philosophes, user des phrases de la théologie : puisqu'en effet la théologie représente Dieu, fréquemment et sans inadvertance, comme un homme parfait, il y a lieu en théologie de dire que Dieu a des désirs, que les œuvres des méchants l'affligent et que celles des gens de bien lui donnent de la joie ; mais en philosophie, sitôt que nous avons perçu clairement qu'il est tout aussi inadmissible de conférer à Dieu les qualités pouvant rendre un homme parfait que d'attribuer à l'homme les caractères propres à un éléphant ou à un âne, ces manières de dire et toutes celles qui leur ressemblent, ne conviennent plus et nous ne pouvons les employer sans tomber dans la plus grande confusion. Donc, parlant en philosophes, nous ne dirons jamais que Dieu attend quelque chose de quelqu'un, ni qu'il est affligé ou éprouve de la joie au sujet de quelqu'un, car ce sont là manières d'être ne pouvant se trouver en Dieu.

J'aurais voulu noter enfin que, si les œuvres des gens de bien (c'est-à-dire ceux qui ont de Dieu une idée claire et règlent sur elle toutes leurs actions et toutes leurs pensées), celles des méchants (c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas l'idée de Dieu mais seulement les idées des choses terrestres et règlent sur elles leurs actes et leurs pensées) et enfin les œuvres de tous les êtres existants découlent nécessairement des lois éternelles et des décrets de Dieu et sont suspendues à lui, toutefois elles diffèrent les unes des autres non seulement en degré, mais par leur essence. Bien qu'en effet un rat aussi bien qu'un ange, la tristesse comme la joie, dépendent de Dieu, un rat ne peut cependant pas être une espèce d'ange non plus que la tristesse une espèce de joie. Je pense avoir ainsi répondu à vos objections.

SPINOZA, *Lettre à Guillaume de Blyenbergh*,
13 mai 1665 (traduction Ch. Appuhn).

Maintenant que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, aucun raisonnement et aucune comparaison tirée des autres choses ne l'établit, mais une expérience très certaine et très évidente nous le montre chaque jour. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres. Toutefois pour ne rien oublier de ce que je puis pour votre satisfaction, je me servirai ici d'une comparaison. La plupart des philosophes qui croient que la pesanteur d'une pierre est une qualité réelle, distincte de la pierre, croient entendre assez bien de quelle façon cette qualité peut mouvoir une pierre vers le centre de la Terre, parce qu'ils croient en avoir une expérience manifeste : pour moi qui me persuade qu'il n'y a point de telle qualité dans la nature, et par conséquent qu'il ne peut y avoir d'elle aucune vraie idée dans l'entendement humain, j'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont en eux-mêmes de la substance incorporelle pour se représenter cette pesanteur ; en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'âme meut le corps, qu'à eux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance ; car en effet ils la conçoivent comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle, et que par quelque puissance, à savoir par la puissance divine, elle peut exister sans la pierre. Il n'importe pas aussi qu'ils disent qu'elle est corporelle : car si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'âme peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps ; mais si par corporel nous entendons ce qui participe de la nature du corps, cette pesanteur n'est pas plus corporelle que notre âme même.

DESCARTES, *Lettre à Arnauld*, du 29 juillet 1648 ;
traduction Clerselier, revue et corrigée par F. Alquié.

Socrate: Est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux? —*Euthyphron*: Je ne vois pas ce que tu veux dire, Socrate. —*S.*: J'essaierai en ce cas de m'expliquer plus clairement. Nous disons d'une chose qu'elle est portée et d'une autre qu'elle porte, d'une chose qu'elle est conduite et d'une autre qu'elle conduit, d'une chose qu'elle est vue et d'une autre qu'elle voit. Comprends-tu que toutes les expressions de ce genre diffèrent entre elles et en quoi elles diffèrent? —*E.*: J'ai en tout cas l'impression de le comprendre. —*S.*: Eh bien, comprends-tu aussi qu'il y a ce qui est aimé et, distinct de lui, ce qui aime? —*E.*: Comment ne pas le comprendre? —*S.*: Dis-moi alors, est-ce que la chose portée est portée parce qu'on la porte, ou est-ce pour une autre raison? —*E.*: Non, mais bien pour cette raison. —*S.*: Et la chose conduite alors, c'est parce qu'on la conduit? Et la chose vue, parce qu'on la voit? —*E.*: Tout à fait. —*S.*: Ce n'est donc pas parce qu'une chose est vue qu'on la voit, mais le contraire: c'est parce qu'on la voit qu'elle est vue. Ce n'est pas non plus parce qu'une chose est conduite qu'on la conduit, mais c'est parce qu'on la conduit qu'elle est conduite. Ce n'est pas non plus parce qu'une chose est portée qu'on la porte, mais c'est parce qu'on la porte qu'elle est portée. N'est-ce pas transparent, Euthyphron, ce que je cherche à exprimer? Voici ce que je veux dire: si une chose devient ou si une chose subit, ce n'est pas parce qu'elle est en train de devenir qu'elle devient, mais c'est parce qu'elle devient qu'elle est en train de devenir. Et ce n'est pas non plus parce qu'elle est en train de subir qu'elle subit, mais c'est parce qu'elle subit qu'elle est en train de subir. N'es-tu pas d'accord qu'il en est ainsi? —*E.*: Si, je le suis. —*S.*: Eh bien, ce qui est aimé n'est-il pas une chose ou bien en train de se produire, ou bien en train de subir quelque chose sous l'effet d'une autre? —*E.*: Tout à fait. —*S.*: Il en va donc pour cet exemple comme pour les précédents: ce n'est pas parce qu'il y a une chose aimée qu'elle est aimée par ceux qui l'aiment, mais c'est parce qu'on l'aime qu'elle est une chose aimée. —*E.*: C'est obligé. —*S.*: Qu'affirmons-nous dans ce cas, Euthyphron, au sujet du pieux? N'est-il pas aimé par tous les dieux, d'après ce que tu dis? —*E.*: Si. —*S.*: Est-ce pour cette raison, parce qu'il est pieux, ou est-ce pour une autre raison? —*E.*: Non, mais bien pour cette raison. —*S.*: C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé, et non pas parce qu'il est aimé qu'il est pieux? —*E.*: Il semblerait. —*S.*: Mais, par ailleurs, l'aimé-des-dieux est aimé et aimé-des-dieux parce que les dieux l'aiment. —*E.*: Comment le contester en effet? —*S.*: Ce qui est aimé-des-dieux n'est donc pas pieux, Euthyphron, et le pieux n'est pas non plus aimé-des-dieux, comme tu le prétends, mais l'un est différent de l'autre. —*E.*: Comment cela, Socrate? —*S.*: Parce que nous convenons que le pieux est aimé pour cette raison, qu'il est pieux, mais non qu'il est pieux parce qu'il est aimé. N'est-ce pas? —*E.*: Si. —*S.*: Tandis que dans le cas de ce qui est aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux, c'est par le fait d'être aimé, c'est pour cela même qu'il est aimé-des-dieux, mais ce n'est pas parce qu'il est aimé-des-dieux qu'il est aimé. —*E.*: Tu dis vrai. —*S.*: Supposons au contraire, mon cher Euthyphron, que l'aimé-des-dieux et le pieux soient identiques. Si le pieux est aimé parce qu'il est pieux, alors l'aimé-des-dieux aussi serait aimé parce qu'il est aimé-des-dieux; mais si l'aimé-des-dieux est aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux, alors le pieux aussi serait pieux parce qu'il est aimé. Mais, en fait, tu vois qu'ils sont opposés, pour la bonne raison qu'ils sont tout à fait différents l'un de l'autre. L'un, en effet, c'est parce qu'il est aimé qu'il est aimable, tandis que l'autre, c'est parce qu'il est aimable, c'est pour cette raison qu'il est aimé. Alors que tu étais interrogé sur la nature du pieux, Euthyphron, il se peut bien que tu n'aies pas voulu m'en révéler l'essence, et que tu ne m'en aies indiqué qu'un accident, à savoir qu'il arrive à ceci, le pieux, d'être aimé par tous les dieux. Mais ce qu'il est, tu ne me l'as pas encore dit.

62. Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal*. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique; car toute monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre : autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre portion de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi, il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

G.W. LEIBNIZ, [*Principes de la philosophie*] ou [*Monadologie*], §§ 62-69.

édition Robinet, PUF, 1954, 4e éd. 2001, pp.108-113 (orthographe et ponctuation modernisées).

Si par la « nature » d'une chose, nous entendons la totalité des vérités à son sujet, il est clair que nous ne pouvons connaître la « nature » d'une chose avant de connaître toutes les relations qu'elle entretient avec toutes les entités de l'univers. Mais alors, le mot « nature » étant pris en ce sens, il faut dire que la chose peut être connue sans que sa « nature » le soit, ou du moins sans que cette connaissance soit exhaustive. Il y a dans cet usage du mot « nature » une confusion entre la connaissance des choses et la connaissance des vérités. Il se peut que nous connaissions quelque chose par expérience directe (*by acquaintance*), alors même que nous ne connaissons que très peu de propositions à son sujet – théoriquement, nous n'avons même pas besoin d'en connaître une seule. L'expérience directe d'une chose ne contient donc pas la connaissance de sa « nature » au sens défini plus haut. Et bien qu'une expérience directe de la chose soit présumée dans toute connaissance d'une proposition à son sujet, la connaissance de sa « nature », au sens défini plus haut, ne l'est d'aucune façon. Par conséquent : 1 : l'expérience directe d'une chose ne présuppose pas logiquement la connaissance de ses relations ; et 2 : la connaissance de certaines relations où elle se trouve ne présuppose pas la connaissance de toutes ses relations, ni la connaissance de sa « nature », toujours au même sens. J'ai par exemple l'expérience directe de mon mal de dents, connaissance aussi complète que peut l'être une connaissance par expérience ; et pourtant je ne sais pas tout ce que le dentiste (qui, lui, n'a pas cette expérience directe) pourra m'apprendre sur sa cause. Je ne connais donc pas la « nature », au sens ci-dessus, de mon mal de dents. Le fait qu'une chose ait des relations ne prouve donc pas que ces relations soient logiquement nécessaires. Autrement dit, on ne peut déduire du seul fait qu'elle est ce qu'elle est les diverses relations qui sont les siennes. La conséquence ne *paraît* bonne que parce que nous connaissons déjà ce qu'il en est.

Bertrand RUSSELL, *Problèmes de philosophie*, traduction François Rivenc, Paris, Payot, 1989, p. 168-169.

Troisième épreuve

Vivre se définit, dans le cas des animaux par la puissance de la sensation, et chez les hommes par celles de la sensation ou de la pensée ; or la puissance fait remonter à l'acte, et ce qu'est principalement une chose réside dans l'acte. Il semble donc bien que vivre soit principalement sentir ou penser. Mais vivre fait partie des choses bonnes et agréables en elles-mêmes, puisque c'est quelque chose de défini, et que le défini relève de la nature du bien ; or ce qui est bon par nature l'est aussi pour l'homme de bien, et par suite apparaît agréable à tous les hommes. Certes il ne faut pas considérer une vie dépravée et corrompue, ni une vie qui s'écoule dans la peine, car une telle vie est indéfinie, comme les attributs qui y sont attachés — dans les pages qui suivent, cette question de la peine sera clarifiée davantage — .

Si vivre est en soi une chose bonne et agréable (comme c'est bien ce qui semble, à en juger par le fait que tous les hommes le désirent, et plus encore les hommes de bien et ceux qui sont heureux, car pour ces derniers l'existence est préférable, au plus haut degré, et la vie qu'ils mènent est la plus parfaitement heureuse), et si celui qui voit sent qu'il voit, celui qui entend, qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche, et si dans les autres cas il y a pareillement quelque chose qui sent que nous sommes actifs, de sorte que nous sentions que nous sentons, et que nous pensions que nous pensons, et si sentir que nous sentons ou pensons est sentir que nous sommes (puisque être, avons-nous dit, c'est sentir ou penser), et si sentir qu'on vit est au nombre des plaisirs agréables par eux-mêmes (car la vie est quelque chose de bon par nature, et sentir que nous possédons le bon en nous-mêmes est chose agréable) et si vivre est préférable, et cela surtout pour les bons, parce que être est pour eux une chose bonne et agréable (car le sentiment commun de ce qui est bon par soi leur est une joie), l'homme vertueux est à l'égard de son ami comme il est à l'égard de lui-même (son ami étant un autre lui-même) ; dans ces conditions, de même que pour chacun son propre être est préférable, de même, ou à peu de chose près, l'être de son ami.

Or nous avons dit qu'être est préférable en raison du sentiment qu'on a de sa propre bonté, et qu'un tel sentiment est agréable par lui-même. L'homme de bien a besoin, par conséquent, de sentir que son ami est, en commun avec lui, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant en commun, et en mettant en commun discussions et réflexions : car c'est en ce sens-là, semblera-t-il, qu'on doit parler de vie en commun quand il s'agit des hommes, et il n'en est pas pour eux comme pour les bestiaux où elle consiste seulement à paître dans le même pré.