MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE

Secrétariat général
Direction des ressources humaines

AGRÉGATION

DE

PHILOSOPHIE

CONCOURS INTERNE ET CAERPA

Rapport de Monsieur Vincent CARRAUD
Professeur à l'Université de Caen Basse-Normandie
Président du jury

2006

CENTRE NATIONAL DE DOCUMENTATION PEDAGOGIQUE

« LES RAPPORTS DES JURYS DE CONCOURS SONT
ÉTABLIS SOUS LA RESPONSABILITÉ DES PRÉSIDENTS DE JURY »

SOMMAIRE

Sommaire ..... page 3
COMPOSITION DU JURY ..... page 4
NOTE SUR LA NATURE DES EPREUVES ..... page 5
REMARQUE SUR LA NOTATION ..... page 6
Écrit ..... page 7
Première composition ..... page 8
Deuxième composition ..... page 21
Oral ..... page 29
Leçon ..... page 30
Explication ..... page 36
Conclusion ..... page 39
Annexes ..... page 40
Données statistiques ..... page 40
Agrégation Interne ..... page 40
CAERPA ..... page 44
Réglementation ..... page 48

COMPOSITION DU JURY

M. Vincent CARRAUD,
Professeur à l'Université de Caen Basse-Normandie, Président.

M. Jean-Louis POIRIER,
Inspecteur Général de l'Education Nationale, Vice-président.

Gilles OLIVO,
Maître de conférences à l'IUFM de Caen, Secrétaire administratif du jury.

M. André CHARRAK,
Maître de Conférences à l'Université de Paris I.

M. Francis FOREAUX,
Inspecteur d'académie - Inspecteur pédagogique régional de l'Académie d'Amiens.

Mme Sophie GANAULT,
Professeur de Lettres 1ème année au lycée Faidherbe de Lille.

Mme Claudie LAVAUD,
Professeur à l'Université de Bordeaux III.

Mme Sabine LODEON,
Professeur de Première supérieure au lycée Henri Martin de Saint-Quentin.

Mme Catherine MALABOU,
Maître de Conférences à l'Université de Paris X – Nanterre.

Mme Barbara de NEGRONI,
Professeur de Lettres 1ème année au lycée La Bruyère de Versailles.

M. Mathieu POTTE-BONNEVILLE,
Professeur de Première supérieure au Lycée Jean Jaurès de Montreuil.

NOTE SUR LA NATURE DES EPREUVES

De nouvelles modalités des épreuves de l'agrégation interne de philosophie ayant été appliquées pour la première fois lors de la session 2004 (voir le JO n° 297 du 21 décembre 2002), il ne nous paraît pas inutile de publier de nouveau ici la présentation générale que nous en faisions dans les rapports des concours 2004 et 2005.

Les épreuves d'admissibilité, c'est-à-dire l'écrit, comprennent deux compositions de philosophie. La première composition est une explication de texte. « Le candidat a le choix entre deux textes qui se rapportent à une même notion du programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales ». Cette disposition n'impose pas au jury de choisir les textes d'auteurs figurant au programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales, comme cela a été le cas en 2006 (textes d'Aristote et de Hume). A l'avenir, le jury ne se sentira pas tenu de choisir deux textes d'auteurs issus du programme de terminale, en particulier quand la notion retenue requiert une culture non philosophique, comme c'est le cas en 2007 avec la notion de démonstration.

La seconde composition est une dissertation. Explication dans le premier cas, dissertation dans le second : les exercices ainsi nommés ne surprendront aucun des candidats, qui les font faire eux-mêmes dans leurs classes. Ils allient la simplicité de l'exigence à la difficulté de sa réalisation : rendre raison d'un texte, répondre à une question ou traiter un sujet de façon argumentée.

Les deux épreuves d'admission, toutes deux orales, comprennent une leçon et une explication de texte (il n'y a plus d'explication de texte sur programme). La leçon est identique à ce qu'elle était dans les anciennes modalités du concours. Lors de la session 2006, le jury a proposé à la réflexion des candidats huit couples de sujets, soit quatre sujets différents chaque après-midi (voir le rapport de la leçon). Il a donc pu entendre plusieurs leçons sur un même sujet : l'évaluation s'en est trouvée d'autant plus nette et plus aisée. Les prochaines sessions de l'oral pourront cependant utiliser une autre méthode. L'explication porte sur « un texte français ou en français ou traduit en français tiré d'un auteur figurant au programme de philosophie en vigueur dans les classes terminales ». Elle dure trente minutes au plus, et elle est suivie d'un entretien avec le jury de vingt minutes. Les questions posées aux candidats par les membres du jury partent toutes ou du texte expliqué lui-même — elles visent alors à l'élucidation de tel ou tel passage par le candidat ou encore à la résolution de telle ou telle difficulté —, ou de ce que le candidat en a dit — elles visent alors à amener le candidat à corriger une faute, à lui faire préciser sa pensée, à lui demander de compléter ou d'approfondir son analyse. Aucune question extérieure au texte proposé et à ce que le candidat a cru bon de mobiliser pour en rendre compte n'est donc posée. Rappelons enfin que l'entretien doit aussi « permettre au candidat, en dégageant le sens et la portée du texte, de montrer en quoi et comment il pourrait contribuer à l'étude de notions inscrites au programme des classes terminales ». Lors de la session 2006, seize extraits au total ont été proposés à l'ensemble des candidats, chaque candidat ayant le choix entre deux de ces seize textes (voir le rapport de l'explication). Comme pour les leçons, l'évaluation en a été facilitée. Pour autant, le jury ne s'estime pas tenu de procéder ainsi chaque année.

La session 2006 a confirmé le bien fondé des nouvelles modalités des épreuves de l'agrégation interne dont nous nous étions félicités en 2004 et 2005 : pour les candidats, elles apportent aux exigences requises plus de clarté ; pour le jury, elles permettent une meilleure évaluation des candidats.

REMARQUE SUR LA NOTATION

L'agrégation de philosophie, interne ou externe, est un concours. Comme pour tous les concours, sa notation est strictement relative. C'est pourquoi le jury avait annoncé, dans le rapport de la session 2005, qu'il utiliserait, à compter de la session 2006, l'ensemble des notes comprises de 0 à 20, pour les épreuves orales comme pour les épreuves écrites. Il a donc été attribué, en 2006, la note de 20 à la meilleure explication de texte, à la meilleure dissertation, à la meilleure leçon et à la meilleure explication orale.

ÉCRIT

712 candidats se sont inscrits aux épreuves d'admissibilité communes à l'agrégation interne et au Caerpa, 593 au titre de l'agrégation, 119 à celui du Caerpa, ce qui représente une augmentation d'une trentaine de candidats par rapport à la session 2005 et de quatre-vingts candidats environ par rapport aux trois sessions antérieures. On ne pourrait que se réjouir de cette augmentation sensible et régulière du nombre des collègues du second degré qui s'inscrivent aux épreuves de l'agrégation interne si cette inscription était réellement suivie d'effets et ne demeurait pas à l'état de velléité. Ainsi le nombre de candidats qui ont effectivement participé au concours, c'est-à-dire qui ont rendu les deux copies (les copies blanches étant décomptées) reste stable : 441 inscrits (452 en 2005), soit 356 au titre de l'agrégation et 84 au titre du Caerpa. Autrement dit, pour la seule agrégation interne, 11 candidats réels de moins pour 30 candidats inscrits de plus ! Il ne nous appartient pas d'analyser ici en détail les motifs pour lesquels 2/5 des candidats environ ne parviennent pas à prendre effectivement part à un concours qu'ils ont cependant voulu passer quelques mois plus tôt. Nous ne laissons pas cependant de nous en inquiéter, ne fût-ce qu'à titre de symptôme des difficultés croissantes rencontrées par les professeurs de lycée dans l'exercice ordinaire de leur métier.

16 postes étaient offerts à l'agrégation interne (20 en 2005) et 4 au Caerpa (5 en 2005). 29 candidats ont été admissibles au titre de l'agrégation et 7 au titre du Caerpa. Tous les postes ouverts à l'agrégation et au Caerpa ont été pourvus.

La barre d'admissibilité s'est trouvée naturellement fixée à 12,5 / 20 pour l'agrégation et à 11,5 / 20 pour le Caerpa. L'augmentation de cette barre par rapport aux années précédentes s'explique en partie par une distribution des notes plus étalée puisqu'elle utilise en totalité l'échelle de la notation sur 20 (voir ci-dessus notre remarque sur la notation).

PREMIéRE COMPOSITION

SESSION DE 2006

concours interne
de recrutement de professeurs agrŽgŽs
et concours dÕaccˆs ˆ lÕŽchelle de rŽmunŽration

section : philosophie

composition de philosophie : explication de texte

DurŽe : 6 h 30

Le candidat a le choix entre les deux textes suivants :

La substance se prend, sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on admet, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet.

Le sujet est ce dont tout le reste est dit, et qui n'est plus lui-même dit d'autre chose. Aussi est-ce lui qu'il convient de déterminer tout d'abord, étant donné qu'il semble bien que ce soit le sujet premier d'une chose qui est au plus haut point substance. Or, ce sujet premier, en un sens on dit que c'est la matière, en un autre sens que c'est la figure, et, en un troisième sens, que c'est ce qui provient des deux. Par matière, j'entends par exemple l'airain, par figure, l'aspect qu'elle revêt, et le composé qui en résulte, c'est l'être complet, la statue. Par suite, si la forme est antérieure à la matière, et si elle est davantage étant, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé des deux.

Maintenant, nous avons exposé, dans les grandes lignes, ce que peut bien être la substance, à savoir qu'elle est ce qui n'est pas dit d'un sujet, mais que c'est d'elle, au contraire, que tout le reste est dit. Nous ne devons pas toutefois nous contenter de cette caractérisation, qui n'en dit pas assez. En effet, cette esquisse est elle-même obscure, sans compter qu'elle fait de la matière une substance. Si elle n'est pas substance, en effet, quelle autre chose le sera ? cela nous échappe, car, si l'on supprime tout ce qui n'est pas elle, plus rien de subsistant ne demeure, évidemment. D'une part, en effet, les autres choses ne sont qu'affections, productions et puissances des corps ; d'autre part, longueur, largeur et profondeur ne sont elles-mêmes que des quantités et non des substances, car la quantité n'est pas substance. Ce à quoi appartiennent premièrement ces choses, c'est bien plutôt cela qui est substance. Mais si nous supprimons longueur, largeur et profondeur, nous voyons qu'il ne subsiste rien, sinon ce qui est délimité par ces dimensions : la matière apparaît donc nécessairement, à ce point de vue, comme la seule substance. J'appelle matière ce qui n'est par soi, ni rien de déterminé, ni une quantité, ni rien de ce qu'on désigne lorsqu'on définit l'étant : car il y a quelque chose dont chacune de ces catégories est affirmée, et dont l'être est différent de celui de chacune de ces catégories. Mais toutes les autres catégories sont dites de la substance alors que la substance est elle-même dite de la matière. Le sujet ultime n'est donc, par soi, ni rien de déterminé, ni quantité, ni quoi que ce soit d'autre qui puisse être affirmé d'une chose ; et on ne le saisit pas davantage lorsque l'on nie ces choses de lui, car les négations sont encore dites de lui, quoique seulement par accident. — Si l'on envisageait la question sous cet aspect, il en résulterait que la matière serait substance.

Aristote, *Métaphysique*, Z, 3
(traduction nouvelle)

Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de *moi* et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait néant. Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de *lui-même*, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. Tout ce que je peux lui accorder, c'est qu'il peut être dans le vrai aussi bien que moi et que nous différons essentiellement sur ce point. Peut-être peut-il percevoir quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui* : et pourtant je suis sûr qu'il n'y a pas en moi de pareil principe.

Mais, si je laisse de côté quelques métaphysiciens de ce genre, je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus variable que notre vue ; tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement : il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui reste invariablement identique peut-être un seul moment. L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit ; nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes ou des matériaux dont il serait constitué.

David Hume, *Traité de la nature humaine*,
Livre I, quatrième partie, section VI (traduction André Leroy)

Première composition de philosophie :

Explication de texte

L'épreuve d'explication de texte du concours 2006 a donné au jury l'occasion de lire de bonnes, de très bonnes et d'excellentes copies. Elles se caractérisent par la rigueur de la lecture, la profondeur du commentaire, la fidélité à la lettre du texte et l'énergie qu'elles mettent à son service pour en comprendre et en faire vivre l'esprit. Dans son principe, l'explication de texte du concours de l'agrégation ne diffère pas de celle qu'ont à produire les élèves de terminale dont les candidats sont les professeurs. La raison en est simple : il n'y a pas mille manières de procéder à l'explication d'un texte philosophique, même si le niveau d'exigence est évidemment sans commune mesure dans les deux cas. Nous insisterons donc sur le fait qu'il n'est pas possible d'obtenir une bonne note en donnant simplement quelques aperçus sur le texte, en se servant du texte comme d'un prétexte à une libre réflexion sur la notion de *sujet* (le thème proposé au programme cette année), pas plus qu'en longeant le texte comme on longe un mur, sans prendre garde à son organicité, ni prendre de décision quant à son sens.

Le principe qui consiste à lier l'exercice de l'explication à une notion proposée au programme donne de très bons résultats. Outre qu'il offre un axe de recherche aux candidats durant leur année de préparation, il donne lieu à des copies plus fines, mieux informées des contextes problématiques et historiques ; il réduit l'arbitraire lié à l'effet de surprise des épreuves sans programme, et permet par conséquent un classement plus juste. Cependant, ce principe peut produire le contraire du but recherché en donnant lieu à des copies qui s'efforcent de restituer en tout point du texte une doctrine apprise, voire une doxographie. Le travail effectué pendant l'année ne devrait pas aboutir à l'asphyxie du texte sous des monceaux de références qui, pour l'extrait de Hume, n'ont trouvé leur limites qu'entre Héraclite et Paul Ricœur, sans excepter un seul grand nom possible sur ce thème. La préparation de l'année doit au contraire accroître la capacité à discerner la spécificité du texte proposé.

La majorité des candidats a choisi de travailler sur le texte de Hume. Toutefois, comment certifier que c'est bien Hume qui a été choisi et non pas Aristote qui a été fui ? Nul ne prétendra que le texte d'Aristote était facile. Mais il était imprudent de croire que celui de Hume l'était. Les candidats ne doivent pas perdre les compétences qui sont les leurs lorsqu'ils sont professeurs : ils apprennent certainement à leurs élèves à déconstruire la difficulté apparente d'un texte — qui est souvent un effet de l'inquiétude — et à se méfier de l'apparente facilité d'un autre — souvent liée au sentiment du bien connu et au besoin de se rassurer. C'est souvent pour avoir sous-estimé la force du texte de Hume et surestimé la technicité du texte d'Aristote que certains candidats se sont privés des moyens de réussir mieux qu'ils n'y sont parvenus. On peut se demander enfin si, au cours de leur préparation, les candidats n'ont pas réduit la notion de *sujet* à sa compréhension moderne en fonction d'un *a priori* dont il eût fallu se défier. Il n'y a pas de raison, en effet, d'accepter comme une évidence la séparation ontologique qui fait s'opposer le sujet et l'objet. La chose hors de moi peut être conçue comme un sujet et non pas seulement comme objet, comme le non-moi relatif à un moi qui serait seul à exister comme sujet. La tension et la continuité entre ces perspectives pouvaient être passionnantes à étudier cette année, et l'on peut dire qu'on en retrouve des marques dans la critique du sujet substantiel déployée par Hume. Les candidats qui ont su donner à la notion de sujet toute son extension ont nécessairement retrouvé Aristote

sur leur chemin. Mais ceux-là ont été fort peu nombreux. Les quelques indications qui suivent visent à aider ceux qui cherchent à mieux comprendre les exigences de ce concours difficile.

Le texte d'Aristote.

Parmi les copies qui se sont portées sur ce texte, trois défauts principaux sont apparus qui ont donné lieu aux notes les plus basses. Le premier, et sans doute le plus lourd de conséquences, concerne les candidats qui, connaissant manifestement bien l'œuvre d'Aristote, ont cherché à plaquer sur le texte ce dont ils avaient la maîtrise plutôt que d'entrer dans l'effort de restitution du sens propre et singulier de l'extrait proposé. Le second concerne ceux qui, ayant fourni cet effort, n'ont cependant pas fait preuve d'un discernement suffisant pour distinguer le principal du secondaire et se sont enlisés dans le texte, notamment dans ses deux premiers paragraphes. Enfin, le troisième défaut caractérise les candidats qui n'ont pas réussi à repérer que, d'après cet extrait, il était impossible d'accorder à la matière telle quelle le statut de substance et qui ont donc manqué sa thèse fondamentale et aporétique. A prêter attention à la lettre même du texte, ce point ne pouvait pourtant manquer d'apparaître.

Si on s'interroge sur ce qui fait la substantialité d'un être, ce qu'est dans cet être le cœur de sa réalité propre, plusieurs possibilités de réponses se présentent. S'impose d'abord celle qui considère que la substance de chaque être est ce qui, en lui, est sujet (hupokeimenon). Cette réponse a pour elle de paraître évidente. Le sujet est une catégorie logique et ontologique : il est ce à quoi l'on rapporte tout ce qu'on dit lorsqu'on parle d'une chose et il est ce dont on parle toujours lorsqu'on parle de cette chose : ce qui de cette chose demeure sous les changements qu'elle peut connaître. Il pourrait ainsi s'imposer comme le foyer évident de sa réalité, de sa substantialité. Toutefois, cette évidence est toute relative puisqu'elle débouche sur une nouvelle difficulté. Comment identifier ce qui dans une chose est sujet ? Si plusieurs possibilités s'offrent à nouveau, l'une d'elles semble prioritaire : le sujet d'une chose serait sa matière. L'idée n'est pas si difficile à admettre : c'est d'abord à la matérialité d'une chose qu'on pense lorsqu'on en parle et ce qui semble demeurer sous les changements qu'elle peut subir semble bien être la matière. Le texte montre que cette évidence ouvre en fait sur un abîme. En effet, d'un côté la matière est ce qui peut prétendre le plus légitimement au titre de sujet et donc à la substantialité parce qu'en s'efforçant de soustraire tous les attributs d'une chose pour la distinguer de ce qui n'est pas véritablement sa réalité, la matière est ce qui reste ultimement. Elle semble recueillir la réalité dernière et inamissible de la chose. Mais en même temps, cette caractéristique la révèle comme ce dont on ne peut plus rien dire faute de toute détermination intelligible. Elle est ce qui résiste à une procédure d'abstraction méthodique et radicale, elle est donc en même temps le plus abstrait. Elle est l'irréductible et le fuyant. Ce résultat impose qu'on ne puisse l'admettre comme substance et remet en question l'identification possible de la substance au sujet. Telle est la difficulté qu'entend établir notre texte. Reprenons à présent le détail de l'argumentation.

S'interroger sur la substance, c'est s'interroger sur ce qu'est l'être au plus haut point, sur ce qui est le plus pleinement réel, ce qui existe par soi et n'est pas dérivé d'autre chose. Si l'être vaut de tous les étants, tout étant n'est pas substance : être assis, être long de trois coudées, c'est être, mais ce n'est pas être substance. Ici c'est *ce qui* est assis ou long de trois coudées qui l'est, et qui *est* au sens le plus plein. Il est donc possible « d'être plus ou moins » pour Aristote : approche toute particulière qui refuse une opposition trop déterminée entre ce qui est et ce qui n'est pas. Il s'agit moins de chercher ce qui est proprement substance dans l'être en général que ce qui, dans un étant, est *sa* substance, le cœur de sa réalité la plus propre. Pour cela, il convient d'admettre comme point de départ quatre conceptions possibles, qui sont énumérées, pour n'en retenir qu'une. Ces quatre acceptions principales de la substance ne recoupent pas exactement les « multiples acceptions de l'être » par lesquelles

Aristote avance que l'être peut se dire selon le où, le combien, le quand, selon la substance ou l'accident, bref selon les catégories, sans perdre pour autant son unité. Ces quatre conceptions ne sont pas non plus un point de départ dialectique, si celui–ci doit renvoyer à la recension des opinions courantes et reçues sur une question. Ce sont, pour les trois premières du moins, des conceptions savantes de la substance, voire des conceptions proprement aristotéliciennes. Beaucoup de candidats, qui n'ont pas toujours eu le temps de finir posément leur explication, ont dépensé pour cette phrase une énergie méritoire mais peut-être excessive. Il faut prendre cette énumération pour ce qu'elle est : l'exposé de quatre possibilités, dont une seule sera conservée, celle qui fera l'objet du texte. Gardons le sens de l'essentiel : il n'est pas requis pour éclairer le texte de se lancer à corps perdu dans l'explication frontale et exhaustive de ce qu'est la quiddité chez Aristote, affaire qu'il serait bien difficile de mener à bien en un temps si limité. De quoi s'agit-il dans le contexte qui est le nôtre ? Si la substance d'un être est sa quiddité, alors c'est ce qui s'exprime dans sa définition, c'est « ce que c'est qu'être pour telle ou telle chose », mais en tant qu'objet d'intellection. Cependant on peut aussi concevoir que la substance d'un être soit « l'universel » auquel appartient la chose (le beau par exemple), ou encore le « genre » dont cette chose relève (le vivant par exemple). Il y a une différence entre l'universel et le genre que l'on peut noter rapidement, mais qui n'est pas fondamentale pour l'éclaircissement du texte. L'universel (le beau par exemple) est pour Aristote le résultat d'une abstraction propre au discours humain. Le genre est bien une sorte d'universel, mais il n'est pas seulement une réalité de discours, puisqu'il correspond à des différences réelles entre les individus, comme celles qui séparent le genre vivant et le genre non vivant. Mais ni le genre ni l'universel ne peuvent exister par soi, comme substances, et venir ainsi redoubler inutilement les réalités particulières tout en les rendant inintelligibles. C'est la thèse qu'Aristote attribue à Platon et à laquelle il s'oppose. Ni l'universel ni le genre ne pourraient par conséquent convenir pour déterminer ce qu'est la substance d'un être, d'autant qu'ils qualifient tous deux plusieurs sortes de choses : la substance d'un être ne peut se trouver hors de lui ou être autre chose que lui, pas plus qu'elle ne peut être celle d'autres êtres que lui. Restent donc la quiddité — dont la considération excède notre passage — et la caractérisation de la substance comme sujet — sur laquelle il portera prioritairement.

Cette priorité dans l'ordre de l'examen est d'abord justifiée par la manière dont est défini l'être comme sujet : il est sujet logique et ontologique. Il est, dans nos discours, ce qui conditionne « tout le reste », dans la mesure où tout le reste en est dit. Il est ce qu'on qualifie quand on parle, jamais ce qui sert à qualifier autre chose ; il est ce à quoi tout discours est rapporté, ce que tous les prédicats déterminent. Cette prééminence lui permet de rassembler en lui toute la richesse des déterminations concevables dans nos discours. Le sujet est en outre sujet ontologique, c'est-à-dire qu'il est sujet d'une chose. À ce titre, il est l'invariant qui demeure sous les changements, ce qui rend le devenir de cette chose pensable, dans la mesure où il est devenir d'un quelque chose qui reste sous-jacent aux transformations, et non pas un devenir pur. Le passage de la compréhension prioritairement logique du concept de sujet à sa compréhension ontologique entre les lignes 4 et 6 pourrait surprendre. Cependant, du sujet logique au sujet ontologique, la conséquence est nécessaire. Pour que le discours soit sensé, il faut qu'il se réfère à un sujet qui s'offre comme référence. Parler, c'est parler de quelque chose, et en ce sens la définition du sujet logique implique celle du sujet ontologique. Réciproquement, on dira que le substrat ontologique a besoin que nos discours s'y réfèrent et le discernent pour qu'il devienne un objet déterminable. L'ordre du discours recueille l'ordre de l'être et s'il y a un sujet de la prédication, il se rapporte au sujet dans les choses. Le sujet premier des choses semble donc être « au plus haut point substance » (ligne 6) : de même que la substance dit l'être en son sens premier, de même le sujet d'une chose semblerait être la substance au sens le plus accompli. Aristote propose une structure emboîtée que la suite de l'extrait ne modifiera pas. Le sujet premier d'une chose est premier au sens où il est dans la

chose individuelle ce qui demeure sous ses changements et l'identifie au sens le plus plein ; le sujet ultime quant à lui n'identifiera et n'individualisera plus rien.

En tout état de cause, trois possibilités se présentent pour caractériser le sujet premier d'une chose. On peut penser le sujet premier de la statue d'airain en visant d'abord sa matière — l'airain — ou bien en visant sa figure — l'aspect de cette statue. Enfin, le sujet de la chose peut être le tout complet, le composé forme / matière. Cette tripartition n'est évidemment qu'une distinction de pensée qui ne relève pas de la perception quoique le questionnement soit manifestement orienté vers les choses sensibles : aucune de ces possibilités n'est une partie dans un tout, elles sont plutôt des modes de compréhension de la chose. Que le sujet premier d'une chose puisse être sa matière est assez évident puisque celle-ci convient parfaitement à la fonction de substrat : on imagine le sculpteur donnant une forme à une matière qui se tient en dessous d'elle et la supporte. Que la figure, l'aspect, la forme puissent être entendus comme sujet se comprend moins commodément. En droit, on pourrait penser que la forme est ce qui arrive à un sujet et non ce qui est ce sujet même. Cependant, l'exemple choisi peut là encore nous aider : la sculpture ne suppose-t-elle pas l'idée que vise le sculpteur ? Quant à la matière, ne vient-elle pas logiquement et ontologiquement après elle ? En perdant sa figure, la sculpture ne perd-elle pas tout ce qui fait sa réalité propre ? La définition implicite du composé permet de comprendre comment la forme peut être sujet : celui-ci est en effet « ce qui résulte de la figure et de la matière », « ce qui provient des deux » (ligne 8). La forme n'est pas une configuration extérieure ajoutée à la matière, mais plutôt un principe de façonnement interne qui aboutit à son aspect visible et lui donne son visage reconnaissable. Enfin, la dernière possibilité est que le sujet de la chose soit la chose elle-même, conçue comme un composé de forme et de matière. Cependant, dès lors que matière et forme sont distinguées, la chose ainsi pensée a perdu son évidence : pour que le composé puisse prétendre à être sujet, encore faudrait-il savoir comment matière et forme ont résolu leur rivalité potentielle au titre de sujet. Aristote signale, par une phrase qui anticipe une hypothèse à étudier, que si la forme s'avérait ontologiquement première par rapport à la matière, alors le composé aussi serait second par rapport à la forme : étant un composé de matière et de forme, la forme le précèderait comme le principe précède le résultat. Dans la mesure où cette phrase est l'anticipation d'une hypothèse que n'étudie pas l'extrait, le candidat aurait pu préférer qu'elle intervînt plus tard. Mais il peut aussi s'en saisir pour deviner qu'une fois qu'Aristote aura traité de la matière, c'est de la forme qu'il sera question, posée comme principe ontologiquement premier. Il peut donc s'en servir pour comprendre à quoi peuvent conduire les difficultés qu'entraîne la considération de la matière comme sujet. Quoi qu'il en soit, nous voici parvenus à un résultat partiel : on peut penser la substantialité de la chose comme sujet, et à son tour, cette subjectivité de trois façons.

On ne peut pourtant se contenter de cette caractérisation dans « les grandes lignes » de la substance (ligne 12) : d'une part, elle reste obscure ; d'autre part, elle entraîne une conséquence problématique : la matière (un des trois prétendants à la subjectivité) pourrait être substance. Où se trouve l'obscurité ? Identifier le sujet comme ce qui dans une chose est sa réalité propre paraît aisé, mais renvoie pourtant à des possibilités fort différentes. Ce qui est clair pour nous — le fait qu'il s'agisse d'une statue — ne l'est pas du tout par nature. La question est de savoir en effet ce qui, dans la statue, est proprement statue et le texte a montré que trois candidats sérieux se présentent au titre de sujet. En outre, il semble que le problème central soit que cette caractérisation permette d'envisager que la matière puisse être sujet, et par conséquent substance. Qu'y aurait-il de problématique à envisager que la matière fût substance? Premier élément de réponse : faire de la matière une substance, c'est rejoindre le camp des matérialistes. Avancer que la substance d'une statue est l'airain revient à faire de tous les autres étants (des formes notamment) des réalités dérivées, accidentelles, voire des réalités conventionnelles — dans la lignée de Démocrite ou d'Antiphon qu'évoque Aristote dans le début célèbre de la Physique II, auquel quelques candidats ont su se référer

pertinemment. C'est un problème déjà considérable, mais ce n'est pas le seul : car une fois admise la compréhension de la substance comme sujet, la matière devrait être substance par excellence, au point que si elle ne l'était pas, rien d'autre ne pourrait prétendre à ce titre. En effet, lorsqu'on retire par la pensée tous les attributs qui déterminent une chose, seule la matière demeure et résiste en elle. Cette opération de pensée, qui consiste à mettre en quelque sorte la chose ˆ nu, n'est rien d'autre que la mise en œuvre, sur un plan ontologique, de la définition logique du sujet. Le sujet est, en effet, ce à quoi tous les prédicats se rapportent et qui n'est lui-même prédiqué de rien d'autre. Ontologiquement, il est donc ce qui devrait pouvoir demeurer lorsque, par la pensée, on retire d'une chose tous ses attributs. Or la matière résiste éminemment à cette abstraction. Des corps auxquels on retire « affections, productions et puissances » (lignes 18-19), que reste-t-il en effet ? Un corps est sujet au froid ou chaud, il est lourd ou léger ; pourtant ces qualités peuvent disparaître sans le faire disparaître. Il peut être altéré sans que les modifications reçues ne se mêlent à lui au point d'•tre lui : l'eau peut être chauffée, mais elle n'est pas changée en chaleur. Enfin, ce que produisent les corps ou ce qu'ils modifient peut leur être ôté sans qu'ils ne disparaissent puisqu'en eux leur matière demeure.

Toutefois il faut rester vigilant : si on retire au feu sa puissance de chauffer — son attribut essentiel — peut-on dire qu'on ne lui a rien retiré de substantiel ? Ce n'est pas sûr et cette objection permet de comprendre à quel niveau se situe l'analyse : il s'agit de montrer que seule la matière pourrait assumer le critère d'une indépendance radicale par rapport aux attributs. Ce critère est celui auquel devrait en droit pouvoir satisfaire la substance comme sujet. Or si la matière passe ce test sans difficulté, on devine cependant qu'il n'est plus question d'une matière définie — tel l'airain ou le feu — constituée d'éléments déterminés, mais d'une mati•re sans qualitŽs aucunes, ultime résidu de toute chose. Il se trouve qu'en passant cette épreuve, la matière se révèle aussi pouvoir être une mati•re sans quantitŽ. Une fois qualités et puissances retirées à la statue, il eût pu en effet lui rester, à titre substantiel, un volume ou ce qu'en termes modernes nous appellerions une quantité d'espace occupé ou encore une grandeur géométrique. Le raisonnement est le même que précédemment, mais la thèse est plus fortement appuyée : « la quantité n'est pas substance » (ligne 20). Remarquons au passage que si Aristote y insiste autant, on peut deviner que certains ont défendu cette thèse à laquelle il faut s'opposer : les Pythagoriciens, ou Platon lui-même, par exemple. Or la grandeur ne s'entend qu'attribuée à quelque chose, la figure étant une « délimitation » de la matière, et c'est par sa relation à la substance que la quantité peut être dite réelle : •tre long de trois coudŽes ne peut être par soi, pas plus qu'aucune quantité qui ne peut exister indépendamment du reste. A ce niveau de l'analyse se trouvent potentiellement engagés le statut des mathématiques ainsi que leur (non)rapport avec la physique. Sans entrer dans le détail de la question — il était envisageable de le faire sans imposer au texte une digression — on peut souligner qu'Aristote, en mettant ici le « corps à nu », parvient à un résultat contraire à celui auquel parviendra Descartes lorsqu'il entreprendra lui aussi de considŽrer la cire toute nue pour y découvrir une étendue quantifiable. À quel résultat sommes-nous parvenus par cette soustraction ? Si la substance d'une chose est ce qui en elle est sujet, la matière peut revendiquer d'être la substantialité de cette chose. Mais en imposant plus radicalement au sujet ontologique les réquisits du sujet logique, c'est-à-dire en cherchant un sujet réel qui puisse continuer d'être lui-même alors qu'on lui ôterait tout attribut, il apparaît que la matière serait non seulement substance, mais « la seule substance » possible (lignes 23-24).

Il faut désormais déduire la « définition » de cette matière révélée comme sujet ultime : tel est l'objet des dernières lignes du texte. La matière conçue sous la condition d'un sujet ultime est ce qui par soi n'est rien qu'on puisse déterminer par de quelconques prédicats. Si parler c'est parler de quelque chose et attribuer quelque chose à quelque chose, ce qui est dit est par principe différent de ce dont on parle. Les catégories qui permettraient de définir la

matière en feraient donc une matière définie, déterminée, et au moment même où elles la définiraient, elles perdraient de vue l'indétermination qu'elles prétendaient restituer. Toutes les catégories en général sont des manières de dire l'être selon une certaine détermination. « Toutes les autres catégories sont donc dites de la substance » (ligne 27). Mais pourquoi Aristote ajoute-t-il que « la substance est elle-même dite de la matière » (lignes 27-28) ? Peu de candidats se sont arrêtés sur ce passage. On ne leur en a pas tenu rigueur. Il faut reconnaître qu'il y a là une véritable difficulté qu'il fallait au moins mentionner : si la substance est la matière, comment pourrait-elle être dite de la matière ? Il faut faire une hypothèse et garder le cap sur l'essentiel dans le texte : il est possible qu'Aristote utilise l'expression « se dire de » pour désigner une relation très large, de même qu'il est possible qu'il n'utilise pas le mot substance dans le sens où il l'a utilisé dans les lignes précédentes. Par exemple, on peut admettre que c'est la substance au sens de la substance première, l'individu concret qu'évoquent les Catégories, à laquelle il est fait allusion ici. Le coffret par exemple peut se dire de la matière, au sens où il est fait de matière : la substance (première, c'est-à-dire ici le coffret) se dit bien de la matière qui conserve pourtant ici son statut prééminent de substrat ontologique. En tout état de cause, un triple retournement s'est opéré qui est le point principal à mettre en valeur : la matière pouvait prétendre caractériser au plus haut point la substantialité d'une chose ; elle est désormais découverte comme le substrat indéfini de toute chose possible. En tant que sujet ultime, elle pouvait prétendre persister invinciblement dans l'être et demeurer ce qu'elle est lorsque tout lui était ôté ; elle est désormais l'absolue indétermination, l'amorphe, l'insaisissable. Le sujet, posé au début du texte comme foyer de tous les discours, apparaît désormais comme ce dont on ne peut plus rien dire, inconnaissable, à peine pensable. On ne peut même pas procéder par négations successives comme dans les théologies négatives : nier est encore qualifier, à moins de faire de la matière un non-être « par soi » et non « par accident ». Mais faire de la matière un non-être par soi, c'est-à-dire une privation, serait une tout autre perspective que celle suivie par Aristote.

La dernière phrase de l'extrait nous guidera vers la conclusion. Quelle était la question posée ? Selon quel enjeu était-elle envisagée ? Que résulterait-il si une telle matière était substance ? Aristote cherchait à savoir ce qu'est la substance d'un être ; et dans ce contexte, si la subjectivité pouvait prétendre caractériser au mieux cette substantialité. La réponse à cette double question est désormais tranchée. Si le sujet pouvait assumer les traits fondamentaux de la substantialité, la matière serait la seule substance possible dès lors qu'on la pense comme matière ultime : ce qui demeure irréductiblement soi, quand toutes les déterminations sont ôtées. Mais en même temps, ce sujet ultime, cette matière indéterminée, inconnaissable, ne peut plus caractériser la substantialité d'une chose déterminée comme ce qui la constitue comme ce qu'elle est. Il en résulte que la matière, du moins pensée ainsi, ne peut être substance et pas plus qu'elle ne peut être la substance d'une chose. Pour finir, selon quel enjeu la question était-elle envisagée ? Deux hypothèses, au moins :

— soit la substance considérée comme sujet est la perspective principale du texte et dans la mesure où celle-ci implique la substantialité de la matière, il faudrait renoncer à cette caractérisation de la substance, chercher la substance d'une chose en abandonnant le critère de l'être comme sujet. La « caractérisation » évoquée ligne 14 serait ainsi à repousser et non à compléter. La matière emporterait avec elle le sujet ;

— soit la perspective principale est celle de la substance entendue comme sujet et comme substrat matériel. Dans ces conditions, le point de mire serait le sujet comme matière et la matière comme sujet en un sens exclusif : rien n'interdirait alors de repousser cette pensée de la matière, sans pour autant abandonner le concept de sujet pour caractériser la substantialité, mais il faudrait alors réinterpréter autrement le sujet. Et à ce propos, comme dirait Aristote, plusieurs choses peuvent se dire.

Le texte de Hume.

La plupart des copies qui n'ont pas obtenu de bonnes notes dans l'explication de ce texte sont celles qui ont été surprises par l'apparence de facilité que suggérait l'aisance de sa rédaction. Dès lors, de nombreuses explications n'ont su que paraphraser le texte sans savoir y entrer ni pouvoir se battre avec ses enjeux. Certaines copies ont aussi pâti du préjugé d'avoir considéré Hume comme un auteur mineur, sceptique au point de s'auto-réfuter dans ce passage, d'autoriser chacun à penser à son gré malgré ce qu'il avance ou encore ne valant que pour sa capacité à faire advenir Kant à lui-même. C'est pourtant une erreur préjudicielle de méthode que de minorer un texte que l'on n'a pas encore expliqué.

Le texte de Hume répond à la question de savoir à quoi réfère ce que nous appelons « moi ». Quel est le statut de réalité de ce que nous désignons sous ce terme ? En quoi consiste-t-il ? Si la question n'est pas neuve, elle doit selon Hume être posée à nouveaux frais. Pour une science de la nature humaine qui veut s'en tenir strictement aux données de l'expérience, c'est-à-dire aux perceptions, le moi conçu comme sujet d'inhérence, indivisible, identique à lui-même et auquel devrait être rapportée la diversité des perceptions ne peut pas ne pas faire problème. Il semble même ne pouvoir être qu'un mystère incompréhensible. Notre extrait va établir que si l'on s'en tient strictement à l'observance de la règle empiriste, on est contraint d'admettre une tout autre représentation du moi. Celui-ci n'est qu'une collection de perceptions sans rien en deçà d'elle, collection dont la succession est prise en charge par une tendance à imaginer qui parvient à produire la fiction d'une identité. Loin que le moi soit un sujet existant par soi, pouvant même se saisir comme substance, le moi est l'effet d'une transformation par laquelle une discontinuité réelle de perceptions devient une continuité imaginée d'existence. C'est donc d'une déconstruction du concept de sujet ou de moi substantiel qu'il s'agit et non pas d'une démonstration de l'inexistence absolue du moi : cette continuité imaginée ne renvoie pas à un vide, puisque la fin du texte donne les moyens de comprendre comment le moi peut se prendre légitimement pour ce qu'on appelle moi, ou encore comment un homme peut se prendre pour ce qu'il appelle lui. A condition de ne pas éluder l'objection du métaphysicien, on pouvait considérer dans le texte deux grandes étapes, marquées par la distinction des deux paragraphes et le passage du je au nous Dans le premier, il s'agit de réduire progressivement le moi (supposé substantiel) à la collection de perceptions qu'il est. Dans le deuxième paragraphe, il s'agit de proposer une théorie générale de l'esprit humain à partir de la réduction précédente, en montrant comment un moi d'une autre sorte doit en émerger. On pouvait aussi considérer que le texte a trois moments, en faisant de l'objection du métaphysicien (lignes 8-15) le deuxième d'entre eux, dans la mesure où elle pose le problème de l'induction, ou du passage de l'expérience particulière à une théorie de la nature humaine. Ces deux découpages du texte ont été reçus équivalemment par le jury.

A l'origine du texte, un fait comme tel irrécusable : le mouvement de pensée d'un homme auto-désigné comme Je, qui entreprend de saisir en lui ce quelque chose qu'il nomme moi, comme le lui permet le langage courant. Il y a en effet, pour chacun, une présence immédiate de ce moi, comme dans l'énigmatique « c'est moi ! » des conversations téléphoniques familières et ce moi n'est assurément pas rien. Sa réalité affleure avec suffisamment de force pour que le langage me permettre de la nommer et que je puisse me tourner vers elle dans la suite immédiate d'une décision. Mais toute la question est de savoir de quelle réalité il est question dans « ce que j'appelle moi » (ligne 1) et quelle est la nature de ce que j'appréhende lorsque je m'y réfère. Or dans cette entreprise, « je ne peux rien observer que de la perception » (ligne 4). C'est la rigueur de la voie empiriste qui est ainsi posée, l'exigence de s'en tenir à l'expérience, laquelle se réduit à un donné originairement délié. Si

je m'en tiens scrupuleusement à ce qui est effectivement donné, ma tendance naturelle à imaginer un moi unifié, sans division et indivisible, identique à lui-même dans le temps, est déçue et récusée par ce qui est ainsi donné. La stricte observance de la règle empiriste ne donne en effet aucune perception d'un tel moi, mais toujours et seulement une multiplicité de perceptions particulières de ceci et de cela. L'énumération de ces perceptions telle qu'elle est proposée par Hume méritait que l'on s'y arrête : de nombreuses copies ont omis de réfléchir à ce passage. Quelle est la signification de cette énumération qui permet à la perception de chaud, de froid, de lumière, d'ombre, d'amour, de haine, de douleur et de plaisir de se présenter sous une forme d'identité qui efface leur évidente différence ? Celle-ci ne se comprend que si toutes les perceptions, malgré leur différence irréductible, sont ramenées à un plan d'expérience où elles ne sont pas autre chose que la manière dont elles apparaissent à l'esprit. Elles sont toutes différentes car toute perception est particulière, mais elles sont toutes, en tant que perceptions, identiques : simples consciences d'être ressenties. C'est parce que Hume se tient à ce plan d'immanence que l'on peut comprendre, d'une part, que lumière et amour soient au même titre des données de l'expérience ; mais aussi, d'autre part, que ni amour ni plaisir ne renvoient à un moi identique. Il n'y a sur ce plan ni sujet ni objet : les perceptions visuelles ou tactiles ne sont elles-mêmes que des perceptions lumineuses ou thermiques. Ce plan auquel l'esprit se tient est d'abord celui d'une indistinction originaire de toutes perceptions en tant qu'apparitions conscientes. C'est pourquoi les perceptions particulières ne se présentent pas en lieu et place d'un moi qui leur resterait sous-jacent, pas plus qu'elles ne se présentent comme attribuées à un sujet qu'elles détermineraient. Un tel moi ne m'est en fait jamais donné : « je ne peux me saisir, moi, en aucun moment sans une perception » (lignes 3-4) ; je ne me saisis que comme « perception d'amour », « perception de froid », etc.

Conséquence : dans les cas où ces perceptions sont, par la nature, rendues temporairement impossibles, « comme par un sommeil tranquille » (ligne 5), il s'ensuit que la conscience de soi est moins endormie qu'abolie. Il n'est donc pas vrai, comme l'écrit Descartes dans les Réponses aux Cinquièmes Objections, que « l'âme pense toujours ». Certains candidats ont justement fait référence à ce passage et à sa discussion par Locke au livre II de l'Essai sur l'entendement humain. Mais ce qui est à admettre est autrement plus radical : le sommeil fait perdre les perceptions, cette perte fait perdre la conscience du moi qui en dérive, perte qui entraîne elle-même pour ainsi dire ma perte temporaire. Avec la disparition des perceptions, je perds mon existence : moi bien fragile, qui loin de se maintenir face à la suspension du monde, disparaît avec la dernière des perceptions du jour. Il va de soi qu'il faut que ce sommeil soit « tranquille », sans les interruptions qui me feraient réapparaître alors. Et il faut sans doute que ce sommeil soit sans rêve, car les images ou idées du rêve pourraient donner lieu à des perceptions qui pourraient me faire quasiment exister à nouveau. Le statut complexe de ce rêve a parfois retenu un peu trop longuement les candidats, surtout lorsqu'ils ont tenté d'y greffer une discussion avec Freud, même s'il était judicieux d'y penser. Il faut donc s'en tenir à la seule perception donnée et s'y tenir comme à ce qui est. Si je ne puis me saisir sans mes perceptions, ce n'est pas parce que celles-ci feraient barrage, mais c'est que je ne suis rien qu'elles. Le principe n'est pas exactement qu'être soit être-perçu, mais que perception et être forment une totalité qui émerge et disparaît en même temps. La preuve en est que dans l'hypothèse de la suppression définitive des perceptions — la mort et non plus le sommeil —, je ne suis plus seulement un sujet intermittent, mais tout simplement un néant (ligne 9). Frappante est cette impossibilité de penser, de sentir et d'aimer qui est la mort même, quand la dissolution du corps est seulement ce qui y conduit ou du moins peut y conduire, pour respecter la neutralité théologique de la phrase.

Dès lors, quelle est la valeur de généralité d'une inférence qui dérive de la seule démarche régressive d'un seul en son moi ? Je me découvre comme une collection de perceptions par lesquelles j'existe et disparais : mais ce résultat peut-il valoir au-delà de moi ?

La question est celle des conditions de possibilité d'un discours sur la nature humaine à partir de soi. On peut d'ordinaire statuer sur celle-ci à partir des observations concordantes des conduites humaines ramenées à leurs principes les plus simples. Mais puis-je statuer sur ce que l'autre appelle moi ? D'une certaine façon non, et la confrontation avec le métaphysicien est à prendre au sérieux — ce qu'une part importante des candidats n'a pas su faire, en interprétant ce passage comme le simple aveu d'un relativisme nonchalant : Hume y admettrait qu'on peut ne pas penser comme lui. Mais d'une autre façon oui : je peux statuer pour tous malgré les objections, et l'écriture ironique de ce passage est ce qui le soutient. Il se peut, certes, que les observations d'un autre homme, sur le point qui nous intéresse, soient différentes des miennes. Et s'agissant de lui-même, je ne peux m'en remettre qu'à ce qu'il sait de lui : la seule condition est que son observation soit « sérieuse et impartiale » (ligne 10) et son témoignage fiable. Si ses observations sont discordantes d'avec les miennes, la fidélité au perçu exige la limitation de la valeur générale de la description précédente. Il n'a pas plus que moi à céder sur son enquête si vraiment la perception qu'il a de lui-même est celle d'un moi continu et indivisible. Sans doute n'est-il pas à exclure dans l'absolu qu'une différence aussi essentielle existe. Il faut alors reconnaître qu'elle rendrait tout dialogue impossible puisque celui-ci exige au moins un sentir commun, une communauté de nature. Mais qui peut être cet homme, s'il existe ? Il est du genre « des métaphysiciens » (ligne 15), un genre dont on devine qu'il est incertain dans ses conclusions, surtout si l'on en juge par son sens de l'observation. L'esprit expérimental qui exige des sources fiables n'est donc pas trahi lorsque j'étends aux hommes plus ordinaires les acquis de mon observation, et que j'évoque désormais ce que nous sommes, laissant de côté ces quelques métaphysiciens à leurs perceptions et nature singulières, sans pouvoir toutefois les réfuter, par fidélité à mes principes mêmes.

Le texte ayant réduit « ce que j'appelle moi » aux perceptions particulières qui le constituent, il s'agit désormais de considérer de près cette collection comme esprit et de donner à comprendre comment il est possible de remonter à ce que les hommes appellent, de manière légitime, moi. Pour comprendre l'argumentation de Hume sur ce point, il fallait faire droit, d'une part à la masse diversifiée des perceptions qui se succèdent ; d'autre part à l'extrême rapidité de cette succession, laquelle fait qu'insensiblement, selon Hume, la collection devient un flux pour cette conscience diffractée. La vitesse du passage est sans doute un point décisif. C'est parce qu'elle est prodigieuse que la différence des perceptions peut se présenter finalement à nous comme son opposé : l'existence d'un sujet identique à lui-même. Le jury a toujours valorisé les copies qui ont été attentives à ce passage du discontinu au continu.

Mais revenons d'abord à la diversité des perceptions. Nulle faculté ne peut s'y opposer, pour la raison centrale que nos facultés elles-mêmes sont instables. Elles adjoignent à la diversitŽ des perceptions leur puissance de variation. Ce point n'est pas facile à élucider, qui se joue autour de l'évocation de la vision, à propos de laquelle beaucoup de candidats n'ont pas eu le loisir de réfléchir : on parvient en effet à ce niveau du texte au moment où, manifestement, de nombreux candidats ont été pris par le temps. — Rappelons en cette occasion qu'il faut proportionner le temps disponible à la longueur et surtout à la densité du propos et prévoir que la fatigue peut intervenir en fin d'épreuve et ralentir la pensée. La vision — y compris la plus simple en apparence — est un composé d'impressions très diverses, non seulement par suite de la diversité des perceptions qui se succèdent, mais aussi parce que — comme on peut le constater sur les yeux des autres — le regard lui-même, le plus distrait comme le plus concentré, est toujours affecté par d'imperceptibles mouvements qui apportent une variation dans la collection et la succession des perceptions. L'importance de cette remarque est la suivante : elle fait apparaître le principe qui va faire voler en éclats les derniers bastions de l'identité à soi que pourraient constituer les « facultés » (ligne 20) et les « pouvoirs de l'âme » (ligne 21), au sommet desquels se trouve la faculté de penser. Ce qui

apparaît en effet nettement, c'est que ce ne sont pas seulement nos perceptions qui changent sans cesse, mais que ce sont aussi ce que nous appelons nos « facultés » elles-mêmes (les sens, la mémoire, l'imagination) qui sont affectées d'une variation continuelle. Ce point est décisif : il signifie que les « facultés » ne sont pas des pouvoirs que nous aurions à notre disposition et qui pourraient être conçus comme stables et identiques à eux-mêmes dans le temps. Dans la perspective empiriste qui est celle de Hume, ces « pouvoirs » ne sont rien d'autre que la manière dont les hommes se représentent l'origine d'une suite d'effets, d'une suite de perceptions collectées et activées selon un certain nombre de principes d'association. Elles ne désignent en réalité rien d'autre que des mouvements dynamiques se déroulant dans l' « esprit » (ligne 21) ou qui affectent l'esprit, mais qui ne renvoient à aucun « pouvoir de l'âme » (ligne 21).

Dans ces conditions, qu'est-ce que l'esprit ? Dans le sillage de lÕEssai sur lÕentendement humain de Locke — que beaucoup de candidats connaissaient, mais dont il n'était pas pertinent de faire l'adversaire principal de cet extrait —, il faut d'abord entendre dans ce terme la neutralisation métaphysique qu'il impose à l'‰me pensante. Locke avait en effet nommé « esprit » la faculté de penser en tant que séparée de sa relation à une substance pensante, sans être pour autant réductible au corps. Mais cette faculté, pour Locke, reste un pouvoir par lequel tout homme a la conscience d'être le même et se possède. L'esprit ne peut en effet penser sans savoir qu'il pense. Pour Hume au contraire, qui produit ici une comparaison aussi célèbre qu'énigmatique, l'esprit n'est pas autre chose qu'une sorte de théâtre où se donne la succession du divers des perceptions. Un théâtre, au sens où il ne possède ni ne produit ce qui se passe en lui : il est seulement ce qui contient la succession des perceptions diverses. Mais un théâtre dont le lecteur doit soigneusement retirer les murs au moment même où il les pose dans son imagination : car ce théâtre est un lieu sans distance ni différence d'avec ce qui s'y passe, un lieu qui n'est rien que la succession qui a lieu : ni pouvoir, ni espace distinct de ce qui s'y passe, mais succession pure d'une diversité. La question est alors : comment une sorte de sujet peut-elle émerger de cette sorte de théâtre ? Comment un moi peut-il apparaître dans ces conditions ? La réponse tient tout entière à la manière dont les perceptions se succèdent. Les perceptions, on l'a vu, se succèdent selon leur diversité indéfinie. Mais elles ne passent pas n'importe comment : elles Çpassent, repassent et glissent sans arrêt et se mêlent » (lignes 22-23) et ceci avec une rapidité « inconcevable » (ligne 17). Cette rapidité fait que la séparation des perceptions se perd, que les écarts se réduisent, qu'ils ne font plus impression. La rapidité de la succession est « inconcevable » non seulement parce qu'elle est prodigieuse mais aussi parce qu'elle est insensible : c'est de cette sorte d'absence à soi, d'où naît le sentiment de la continuité, que la tendance naturelle à imaginer se saisira pour produire la fiction d'un moi simple et identique. Cette tendance naturelle ne renvoie pas, ainsi qu'on l'a vu, au pouvoir d'une faculté d'imaginer. Elle est un principe de la nature qui associe, relie et rassemble les perceptions quoiqu'elles soient originairement distinctes, et qui fait apparaître ces relations comme une véritable identité, quoiqu'il n'y ait aucune identité réelle qui leur corresponde.

Au terme de cet examen, que puis-je donc appeler moi ? Quel est le statut de réalité de ce que je désigne sous ce terme ? « Ce que j'appelle moi », c'est une collection de perceptions distinctes, se succédant à un tempo tel que la succession devient une continuité d'où émerge l'imagination d'elle-même comme entité simple et identique. C'est une croyance d'unité, tout à fait suffisante pour s'intéresser à soi, jouer au tric trac ou commencer la section VI du TraitŽ de la nature humaine. Mais ce moi n'est qu'un effet, et nullement un sujet, au sens d'une identité distincte de ses états, qui se maintiendrait sous la différence de ceux-ci.

Rapport rŽdigŽ par Mme Sabine LodŽon ˆ partir des observations des correcteurs

DEUXIéME COMPOSITION

SESSION DE 2006

concours interne
de recrutement de professeurs agrŽgŽs
et concours dÕaccs• s ˆ lÕŒchelle de rŽmunŽration

section : philosophie

composition de philosophie : dissertation

DurŽe : 7 heures

Quelle différence y a-t-il entre un corps vivant et un corps mort ?

Seconde composition de philosophie :

dissertation

En demandant quelle différence il y a entre un corps vivant et un corps mort, le jury ne pensait certes pas diriger l'attention des candidats vers la mort, tant il est vrai qu'une réponse obvie, mais non inepte, à la question posée ne peut que renvoyer à *la vie* : l'affaire du sujet étant précisément de savoir ce qu'il convient de mettre sous ce terme. Le jury avoue donc avoir été déconcerté par l'avalanche des références à la mort, *plurima mortis imago*, et par une certaine complaisance accordée au pathos, *sine nomine corpus*, pour citer encore Virgile. Si le sujet recelait un paradoxe, propre à nourrir une problématique, c'est bien en ceci que, au-delà de la réponse évidente et massive appelée par la question (quoi de plus Žvidemment différent qu'un corps mort et un corps vivant ?), toute désignation précise de cette différence semble se dérober au seul examen physique des corps, ou conduit à des problématisations qu'on sera vite tenté de dire aporétiques. Choses à la fois claires et obscures observait, d'emblée, Aristote, en opposant à la facilité de ce qui s'offre à l'évidence du premier regard (« pour nous ») la difficulté de la connaissance scientifique (*De l'âme*, 413 a 10). Pour le dire schématiquement, les différences possibles entre le corps vivant et le corps mort semblent être de deux ordres qui se répondent inversement. Si l'on admet, selon ce qui pourrait être une problématique mécaniste, qu'il n'y a pas de différence entre le corps vivant et le corps mort, on veut dire par là qu'ils sont tous deux, au fond, de même nature. Il convient alors plus que jamais de rechercher des différences relevant de la nature corporelle elle-même, renvoyant matériellement aux manifestations classiques de la vie (chaleur, mouvement, sensation, etc.), sans exclure d'aller jusqu'à une âme corporelle. En revanche, si l'on admet, selon ce qui pourrait être une problématique vitaliste, qu'il y a une différence de nature radicale entre le corps vivant et le corps mort, on sera conduit à vérifier que les différences matérielles qu'ils peuvent bien présenter sont inessentielles et ne rendent compte ni de la vie ni de la mort.

La difficulté du sujet est qu'il interroge sur la différence entre *les corps* vivant et mort, et qu'il interroge donc en fait, dans tous les sens qu'on voudra — pour en refuser la notion ou pour la requérir —, sur l'âme, si l'on entend faire allusion par là à la tentation de sortir de l'étendue pour répondre à la question. On peut trouver ainsi dans cette question tout autant une provocation anti-aristotélicienne, ayant pour objet de rendre possible l'économie de l'âme pour expliquer les performances du corps vivant (ce qu'est, en un premier temps — mais en un premier temps seulement —, la formulation cartésienne de la question telle qu'on la trouve dans le *TraitŽ des Passions de l'âme*, I, 6-7), que la question aristotélicienne elle-même à l'égard des physiciens antiques dits matérialistes. L'une et l'autre voies pouvaient assurément recueillir l'éclairage de toutes sortes de savoirs, y compris les plus contemporains et positifs.

L'énoncé du sujet interdisait toute précipitation et supposait même que l'on adoptât quelques précautions de lecture préalables qui engageaient la suite de la réflexion et sa conduite correcte. Ainsi fallait-il d'abord prendre garde à quelques distinctions fondamentales, et d'abord (répétons-le) à bien identifier le sujet qui portait sur la différence entre deux états du corps vivant — si l'on peut dire, car le corps mort est celui d'un vivant — et non (en tout cas non exclusivement) sur la définition clinique de la mort ou sur la différence entre les corps vivants et les corps inertes. Il convenait ensuite de préciser les rapports de diverses notions proches, voire substituables : mort, inerte, inorganique ou inorganisé ; vivant, animé, organique ou organisé. Il fallait aussi, surtout, élaborer le plus finement possible la notion de corps, dans la mesure où c'est, semble-t-il, dans la complexité de cette notion que

l'on pouvait trouver les ressources de rigueur requises pour travailler le problème. Nous voulons dire par là, par exemple, que la notion de corps vivant n'appelait pas, dans ce contexte, d'inutiles considérations sur le corps propre, ou d'ornementales envolées sur le vécu de la mort, mais plutôt l'élucidation et la problématisation de la notion d'organisation, serait-ce d'ailleurs dans le champ de la biologie la plus sophistiquée. La question posée était claire, directe et ouverte : elle n'autorisait donc pas à dériver hors du sujet que ce soit vers des considérations générales sur la mort ou le vécu de celle-ci, ou que ce soit vers des considérations générales sur le vivant, la vie ou même la mort de celui-ci. Certes, en interrogeant de manière directe, le sujet ne devait pas conduire à s'enfermer dans on ne sait quel positivisme, puisque même si rien n'autorisait à exclure une réponse en termes de faits, celle-ci ne pouvait aller sans soulever, d'emblée, de multiples problèmes. Il reste toutefois que le sujet n'avait en vue aucune catégorie phénoménologique ou existentielle : il interrogeait simplement, dans cet écart entre le corps vivant et le corps mort, le phénomène même de la vie, et donc au sens large la biologie.

Si c'est à une âme (comprise comme autre que le corps) qu'il faut imputer le fait qu'un corps vivant soit vivant, alors il est clair — pourrait-on dire — qu'il n'y a aucune différence entre un corps vivant et un corps mort, puisque cette différence ne résulte pas du corps. Le corps, dans tous les cas, est incapable de vie, par lui-même. C'est le même corps que l'âme anime et fait vivre quand elle est présente, et que son absence consacre à la mort. Mais cette logique « vitaliste » est trop simple. Précisément cette philosophie, qui veut que la vie du corps fasse appel à une force qui excède le corps, s'emploie à inscrire cette force dans la forme même du corps. Il en résulte tout à la fois que le corps vivant est beaucoup plus que le corps mort, dont il diffère irréductiblement, par l'âme, mais qu'il s'y égalise d'autant plus que ce qui distingue le corps vivant et le corps mort se réalise ou se termine dans une vie parfaitement corporelle. En d'autres termes, le fait d'imputer à l'âme les performances du corps vivant n'entraîne pas que celles-ci soient étrangères au corps vivant. Mieux : l'imputation des phénomènes de la vie à une âme non corporelle n'empêche pas que le corps vivant se distingue, par lui-même, et de façon bien caractéristique, du corps mort. Cette complexité est approfondie et mise en lumière par la psychologie d'Aristote.

Ainsi, même si la disposition des organes distingue le corps vivant du corps mort, la vie du corps vivant ne s'y réduit pas : il faut prendre en vue le fonctionnement ou l'activité des organes. Un corps mort, sans vie, aussi organisé soit-il, n'est pas vivant, et si les deux ont même organisation, c'est pure homonymie. Une main de pierre est sans doute une main, mais ce n'est pas une vraie main, vivante. Comme le corps vivant est seul un vrai corps. Aristote met en œuvre ici le couple conceptuel de l'être en acte et de l'être en puissance. La recherche (*De l'âme*, 412 a et suiv.) consiste donc à dégager ce qui distingue les corps naturels « ayant la vie » des autres corps naturels : ces corps se nourrissent, croissent et dépérissent *par eux-mêmes*. C'est ce dernier point qui importe : l'opposition animé / inanimé est construite sur le même modèle que l'opposition naturel / non-naturel, le vivant prolonge la nature. Le vivant est nécessairement un corps composé d'une matière et d'une forme, mais tout composé de matière et de forme n'est pas vivant. Le cadavre, la statue sont bien des substances composées d'une matière et d'une forme, mais ils n'ont pas la vie. L'argument est fondamental : cet exemple (et à l'horizon, la question même qui est posée) atteste que le composé de matière et de forme n'est pas nécessairement vivant et que la forme peut bien s'ajouter à la matière sans produire pour autant la vie. Autrement dit, le corps composé est du côté du substrat et de la matière, du côté de l'être en puissance, la vie étant du côté de la forme et de l'acte. L'âme n'est donc pas substrat : ce n'est pas l'âme qui a un corps, c'est le corps qui est vivant, et cette forme qu'est l'âme se pense par rapport à son substrat comme l'acte d'une puissance. Certains corps ont potentiellement la vie, d'autres non, et lorsqu'ils actualisent cette puissance, l'âme, ou la vie, est l'entéléchie ou la réalisation de ce corps. Aristote précise encore que cette réalisation doit s'entendre au sens de la science possédée, mais non nécessairement en

exercice : le vivant qui n'exerce aucune de ses facultés, le vivant qui dort, est déjà un vivant. D'où la définition de l'âme : « entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance » (412 a-b). Premi•re, parce que la vie est déjà un acte même quand elle ne s'actualise pas : il y a une différence entre un organe au repos et un organe mort, une main immobile vivante et une main de pierre. Naturel, parce que les vivants sont des êtres naturels (ils ont à ce titre encore leur principe en eux-mêmes) dont la vie est la réalisation propre. Un corps artificiel, une statue, ne saurait s'animer ou se réveiller. Car un « corps qui a la vie en puissance », précise Aristote, c'est un corps « pourvu d'organes ». Cela fait voir ce que veut dire avoir la vie en puissance. Il n'y a pas à chercher outre mesure du côté de l'organisation : les fonctions de la vie ont été mentionnées, avoir la puissance de vivre, c'est être capable de les accomplir, donc avoir les outils nécessaires pour « se nourrir, croître et dépérir, par soi-même ». L'accomplissement du vivant est une réalisation vitale déterminée par l'équipement organique du composé. Voilà en quel sens on peut se diriger pour répondre à la question de la différence entre un corps mort et un corps vivant, en examinant l'hypothèse aristotélicienne qui définit l'âme comme la forme du corps. On voit surtout comment dans la vie se prolonge le mouvement de la nature : ce n'est pas l'âme qui vient animer de l'extérieur un corps inerte, c'est un corps naturel pourvu d'organes qui se réalise dans la forme de la vie.

On s'attardera sur deux exemples retenus par Aristote. En métaphorisant le naturel dans l'artificiel, on fait apparaître ce que la nature ne distingue pas. Ainsi la hache n'est proprement une hache que par sa fonction, et, éventuellement, l'exercice de cette fonction. Sinon, elle n'est hache que de nom (par homonymie). C'est un corps artificiel capable de trancher. Mais cette réalisation ne lui vient que de l'usage qu'en font le charpentier ou le bûcheron, elle lui vient de l'extérieur : ce n'est pas un outil vivant[1]. La différence entre un corps vivant et un corps mort apparaît ici : elle n'est pas dans l'activité accomplissante des organes, mais l'effectuation de cette activité par un principe interne. Et c'est bien cela, pour cette tradition, la vie ; l'animation apportée par une âme qui viendrait de l'extérieur renvoie à un modèle mécaniste de la vie, qui n'est pas la vie. Le corps vivant est vivant par lui-même, ou il n'est pas vivant. L'exemple de l'œil permet d'aller plus loin : celui de la hache échouait à aller de l'outil à l'outil vivant en examinant ce qui a lieu quand on met la hache dans la main du bûcheron ; celui de l'œil, en sens inverse, part de l'œil vivant pour aller, en défaisant la nature et en introduisant la séparation et la mort, à l'œil séparé ou à l'œil de pierre, qui a perdu la vue. « Si l'œil était un animal, la vue serait son âme » (413 b 18). L'acte relève ici de la sensation.

Toute cette analyse témoigne que l'âme « n'est pas séparable du corps » (413 a 4). Par là, si c'est l'âme qui distingue le corps vivant du corps mort, cette différence concerne bien l'animal et relève non des caractéristiques matérielles du composé, mais de sa capacité à réaliser lui-même son activité. C'est dans l'analyse et la description de ces capacités, en puissance comme en acte, que l'on pourra dessiner, mettre en relief, reconnaître, ce qui fait la vie du vivant, bref, ce qui distingue un corps vivant d'un corps mort, du silence de l'activité nutritive jusqu'aux respirations heureuses de l'intellect en acte.

Ainsi, la poursuite de l'infinie description des fonctions du vivant, de leur diversité et de leur activité ne cesse de faire voir, selon cette problématique, ce qui distingue un corps vivant et un corps mort. Pour ne pas dériver et ne pas faire de cette vie du vivant une abstraction sans intérêt, il convient de rappeler sans cesse qu'elle est inscrite dans le corps même du vivant. L'âme qui en est la forme en est inséparable, au risque de la mort du vivant. C'est pourquoi paradoxalement, ce sont les expériences de séparation qui sont instructives, que ce soit par abstraction comme pour la hache et l'œil, ou que ce soit concrètement :

[1] On pourrait risquer un approfondissement en évoquant le cas de l'esclave « instrument vivant » dont parle Aristote dans la Politique. C'est un instrument vivant, certes, mais il a perdu son humanité puisque ce qu'il fait passer à l'acte, c'est son instrumentalité, non sa capacité à mener une vie humaine. Rousseau (Contrat social, I. chap. 4) dira, de façon très aristotélicienne, qu'il a été « tué utilement ». Corps vivant, mais homme mort.

Aristote ne cesse d'analyser l'unité de ces fonctions, fonctions de la vie en ce qu'elles sont indivisibles, comme la croissance des végétaux, ce caractère du vivant de s'accroître en *poussant*. Cette question de l'unité de l'âme et du corps se rend visible dans la question de l'unité de l'âme, unité qui s'éprouve et s'interroge dans toutes ces expériences qui portent par excellence sur le vivant et qui le découpent ou le divisent en d'absurdes parties, — la question théorique de la co-extensivité de la vie et de la matière vivante dans les paradoxes du vivant qui apparaissent lorsqu'on le divise et le découpe. Tous ces problèmes qui s'attachent à la réalité de la vie dans son extension matérielle, qu'on observe en découpant le vivant et qui excitent la curiosité, administrent la preuve de la non-séparabilité de la matière et de la forme, dans l'être vivant. Peut-être au fond est-ce cela qui distingue le corps vivant du corps mort ? la singulière façon qu'a le corps vivant, étrangement indivisible, de se prêter au découpage et d'y répondre selon les cas par la mort ou par la multiplication.

La présence d'une différence maximale entre le corps vivant et le corps mort, tout en s'accommodant de l'homonymie, se fonde sur le fait que la présence de l'âme au corps le transforme absolument, le fait être vivant : un œil de pierre et un œil qui y voit n'ont rien de commun, et pas davantage un œil inerte et mort. Nous sommes en présence des capacités mêmes de la matière vivante.

***

Entre autres difficultés se pose évidemment le problème du statut épistémique de la vie et de l'explication des performances du corps vivant, doté, dans les traditions vitalistes, d'un remarquable privilège qui exempterait la matière vivante de la soumission aux lois de l'étendue. C'est sans doute dans ce contexte qu'il faut relire la réponse cartésienne à la question (*Traité des Passions de l'âme*, I, art. 6-7). Il n'y a pas de différence de nature entre le corps mort et le corps vivant, quelles que soient les performances de ce dernier. Il faudra simplement pouvoir en rendre compte « par figure et mouvement ».

Descartes écrit « le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » Le vocabulaire et jusqu'à la problématique semblent aristotéliciens, puisqu'il est question de *principes*, et d'*avoir en soi* ou *non* le principe de son mouvement, partage qui est un opérateur aristotélicien fondamental. Mais en fait, c'est la notion même de corps vivant, l'opposition en ces termes du vivant et du mort, qui est récusée par Descartes. Selon la matière ou le corps, bref, en termes d'étendue, l'opposition du vivant et du mort est dépourvue de pertinence et se trouve inassignable. Ce qui est assignable, et rend compte de cette opposition, c'est la disposition réciproque des parties, le régime de la transmission du mouvement parmi les corps. Avoir en soi le principe de son mouvement ne définit plus le vivant, mais la machine ou l'automate, et ce qui fait la machine « rompue », ce n'est ni la mort ni la perte de ce principe, lui-même identifiable comme un corps, mais la discontinuité mécanique qui en rend les effets in-agissants, son mouvement ne se transmettant plus. D'où un remarquable déplacement : la grande division des êtres n'oppose plus les êtres naturels et les êtres artificiels, et parmi les êtres naturels, les êtres vivants et les êtres inanimés, mais (selon le même critère d'inhérence du principe de mouvement), les automates (parmi lesquels les animaux et les machines) et les autres êtres qui reçoivent leur mouvement de l'extérieur. Ainsi s'efface le vieux partage aristotélicien : toutes les choses qui sont artificielles sont « avec cela » naturelles (*Principes* IV, 203), tous les animaux sont aussi des machines. Ainsi s'égalisent le mort et le vivant : « la montre qui marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite » et l'arbre qui produit ses fruits (*Principes* IV, 203). Il est donc possible de

rendre compte mécaniquement, par figure et mouvement, autrement dit par des configurations matérielles d'organes, des fonctions traditionnelles du vivant, et de rendre compte aussi de l'effondrement de ces fonctions, et cela, à partir du moment où le mouvement et la matière coexistent, sans que l'hypothèse d'une âme soit requise. Ce qui anime ou rend vivant un corps, c'est la disposition et le mouvement de ses parties, c'est cela qui explique sa vie ou sa mort, ce n'est pas le devenir en acte de ses capacités, qui n'est pas un problème, car chaque partie reçoit son mouvement de l'extérieur, comme le montre la médecine que rappelle Descartes (*TraitŽ des passions de lÕ‰ome*, I. art. 7). Dans cet article, il évoque en effet les trois moments de la vie selon l'âme aristotélicienne : il rappelle la circulation du sang qui assure, mécaniquement, par l'action de parties de matière sur d'autres parties, la nutrition du corps dit vivant, l'extension et la contraction des muscles desquels dépendent les mouvements du corps, et le réseau des filets et tuyaux nerveux qui assurent la sensation et règlent les actions musculaires, par le mouvement des esprits animaux. Cette description rend compte des phénomènes de la vie sans jamais rencontrer ou faire intervenir d'âme immatérielle, rien en elle ne distingue radicalement le corps vivant du corps mort : ils sont réglés par la même mécanique et soumis aux lois de l'étendue. La chaleur qui réside dans le cœur est « le principe corporel de tous les mouvements de nos membres » (art. 8). La mécanique peut rendre compte de la vie, ce qu'on désigne comme corps mort renvoie à des ruptures dans la configuration mécanique de leur organisation, non pas à d'autres lois ou à un autre ordre que celui de la mécanique. C'est l'effectuation des mêmes lois qui fait le corps vivant ou le corps mort. La dissection anatomique est de bonne méthode pour connaître le vivant.

***

Qu'il y ait une vérité fondamentale du mécanisme ne peut sans doute être nié. Mais il serait hâtif de croire résolue la question posée, qui ne tarde pas à reparaître. Non seulement parce que si — comme on pourrait le dire — tout corps vivant est avec cela corps mort, la frontière devient incertaine, mais aussi parce que la notion d'organisation ne va pas de soi et que l'on n'est pas quitte pour autant de la notion d'âme. On connaît les critiques du mécanisme cartésien, et les difficultés d'une réduction sans reste du vivant à l'étendue. La question posée enveloppe donc encore, en fait, celle de l'essence des corps. Passage obligé pour tout questionnement de la différence possible entre corps vivant et corps mort. En outre, si seul peut être dit mort le corps qui a été celui d'un vivant, alors la pertinence du concept aristotélicien d'homonymie est totale : car il n'y a pas de corps mort, si ce n'est le cadavre, par référence à une unité organique qui n'est plus, et donc qui n'est plus que de nom et n'est plus qu'un nom.

La réduction cartésienne du corps à l'étendue — si on peut parler ainsi — procure donc une problématique et un univers de réponse à notre problème qui recèle aussi quelques points aveugles ou flous. De ces points ressurgit un questionnement qui recueille les autres aspects du sujet, si on considère celui-ci comme une question posée au mécanisme. On peut en compter trois, on les évoquera rapidement.

La question de l'art et de la nature, d'abord. On l'a effleurée en examinant comment la problématique cartésienne, où s'égalisent dans l'étendue toutes les productions de la nature, retravaillait le partage aristotélicien de l'art et de la nature, puis du vivant et de l'inanimé. L'opérateur tenant à la présence en soi ou non du principe de mouvement perd d'autant plus de sa pertinence que la nature, création de Dieu, relève elle-même de l'art. La frontière du vif et du mort s'efface. Il s'agit donc en fait de distinguer l'art humain et l'art divin et Leibniz portera ce thème à sa complétude en déployant cette différence selon le paradigme de l'infini. Il ne s'agit plus seulement, comme dans les descriptions cartésiennes, d'une différence d'habileté, l'art divin surpassant en précision et en finesse les limites de l'art humain. Leibniz opère un passage à l'infini et ce qui distingue l'animal de la machine, ce n'est pas que ses

parties sont plus nombreuses et plus fines, mais que leur division va actuellement à l'infini : c'est qu'il est « machine dans chacune de ses parties » (Monadobgie). Ainsi, alors que la réponse cartésienne à la question était qu'au fond, quant à leur substance corporelle (arrangement excepté des parties), le corps vivant n'était pas moins mort que le corps mort, la réponse leibnizienne est qu'il n'y a rien de mort « à la rigueur », pas de « mort entière prise à la rigueur métaphysique ». On le sait : il y a toujours des étangs dans lesquels il y a des poissons, les formes animales s'emboîtent à l'infini, et mourir, c'est passer sur « un autre théâtre ». Le seul élément qui semble ici atteint, ou plutôt que détruit, étourdi, ce n'est pas le corps, toujours vivant, c'est le moi ou la conscience, la distinction des perceptions monadiques « relevées », capable de tous les degrés en occupant telle ou telle scène, donnant ainsi une étonnante continuité à cet échange continuel de la vie et de la mort, comme l'attestent les expériences de « ressuscitations » de mouches noyées. Le corps mort n'est donc pas moins vivant que le corps vivant : ce qui est atteint c'est l'individu, dans la clarté de ses perceptions et dans sa mémoire ; pour le reste, ce ne sont qu'organes « pliés différemment et plus ou moins développés » (Syst•me nouveauÉ), « enveloppements et diminutions » (Monadobgie).

La question de la divisibilité du corps et de la fonction de l'âme, ensuite. Pourquoi les plus instructives des expériences sur le vivant sont-elles ou relèvent-elles de la vivisection ? parce qu'elles témoignent de la nature du corps vivant et du singulier rapport qu'il faut admettre avec une âme. La question se pose de savoir si ce que l'on découpe est bien une étendue inerte ? La différence entre la dissection et la vivisection plaide pour la différence entre le corps mort et le corps vivant, même si Auguste Comte condamnera l'une et l'autre en raison de leur inutilité pour la connaissance. La matière est, dit-on, divisible à l'infini, mais les expériences sur le vivant montrent avec insistance une matière rebelle à la division, indéfiniment différenciée et surtout constamment capable de mouvement, de sensation, d'excitation à tous les niveaux et dans toutes ses parties. Classiquement, et depuis Aristote, ces figures de la divisibilité relèvent de l'union d'une âme avec ce corps découpé, dans sa totalité et dans chacune de ses parties. Et l'on sait que Descartes admet aussi, pour l'homme, une telle union du corps et de l'âme, d'où il résulte bien une certaine unité du corps humain vivant, c'est-à-dire uni à une âme pensante.

Cela conduit bien, en effet, à la question de l'essence des corps et de la force vitale, enfin. Le corps renvoie en fait à une réalité complexe qui engage la nature de la matière. L'essence des corps ne peut être réduite à l'étendue parce que, celle-ci étant divisible à l'infini, un corps étendu ne sera jamais un corps, ou un être. La substantialité requiert de sortir de l'étendue et d'identifier dans le corps la force qui le fait être. Et si l'on parle de vie, cette vie envahissante permet-elle encore de faire une différence ? Quelles que soient les approches, éventuellement plus contemporaines, les suites du mécanisme classique et de l'expérimentation bernardienne, ou les interrogations vitalistes, on en revient au même point : ou bien la question perd son sens faute d'une opposition bien définie du corps mort et du corps vivant, exténuation aussi bien du mécanisme (tout est mort) que du vitalisme (tout est vivant), ou bien elle trouve un contenu à travers une redéfinition du corps mort qui en fait la dépouille du vivant mort et ne se peut penser que dans les termes de l'homonymie.

***

Dans leur grande majorité, les candidats ont sérieusement préparé l'épreuve. Sans doute faut-il voir là, pour la deuxième année consécutive, l'effet heureux de l'introduction, dès les épreuves d'admissibilité, d'un programme de notions. Il est manifeste que beaucoup de candidats ont lu ou relu quelques-uns des grands auteurs de la tradition philosophique en relation avec la notion du programme. De même, beaucoup se sont donné les moyens de

maîtriser une culture scientifique portant sur le vivant, en puisant aux œuvres significatives d'auteurs scientifiques très divers qu'ils ont su souvent utiliser avec profit.

Quelques remarques de bon sens, et de forme, doivent enfin être formulées. Certains candidats ont cru satisfaire à l'exercice qui leur était demandé en multipliant les références doctrinales, qu'elles soient philosophiques ou scientifiques, confondant ainsi la dissertation avec un exercice d'accumulation de connaissances non maîtrisées, exercice qu'ils ne pouvaient d'ailleurs réaliser qu'en demeurant allusifs dans leurs nombreuses références. Des copies renvoyant à quinze auteurs, voire plus, ne sauraient faire une dissertation. La commission a aussi regretté de voir défiler sous la plume de certains candidats, d'une manière mécanique et dans un ordre chronologique pris comme allant de soi, diverses séquences stéréotypées comme celle qui met en scène l'« animisme » d'Aristote, le « mécanisme » de Descartes et enfin le « criticisme » kantien, ce dernier rapidement présenté comme une conciliation des positions précédemment exposées et offrant à bon compte une solution au problème posé. Que l'on comprenne bien que ce ne sont pas ces références qui sont reprochées à ces candidats mais leur manière de les exposer, insuffisante en termes de précision et de validité théoriques. Les bonnes copies ont généralement été, au contraire, celles qui ont su tirer parti, pour nourrir leurs analyses, des œuvres de quelques auteurs bien choisis. Meilleures encore ont été celles qui ont su exploiter des passages précis de ces œuvres, attestant par là que leurs rédacteurs avaient une pratique directe de la lecture des textes. Enfin, quelques candidats ont traité le sujet comme s'il relevait d'un savoir exclusivement positif. Ce faisant, ils montraient certes qu'ils étaient au fait des résultats de la recherche scientifique sur le statut du corps vivant et de sa mort, mais ils oubliaient aussi que la question posée qui n'était pas celle de la définition clinique de la mort, portait sur une différence dont l'assignation n'allait pas de soi et engageait une problématisation de type bel et bien métaphysique, dont nous avons essayé de rappeler les grands axes, sinon les limites. Cela, même si une approche strictement positiviste du problème n'était en rien exclue.

Le jury a eu le plaisir de lire de bonnes dissertations, et même d'excellentes. Les notes égales ou inférieures à 5 ont été assez peu nombreuses et n'ont sans doute créé aucune surprise pour des candidats ayant insuffisamment préparé le concours. Les copies qui ont obtenu des notes médiocres n'étaient pas nécessairement sans qualités intrinsèques mais ne répondaient pas, ou répondaient insuffisamment et maladroitement, aux exigences précédemment énoncées. Pour terminer, nous rappellerons que la rédaction d'une dissertation est aussi un exercice d'écriture, que son rédacteur doit savoir gagner et soutenir l'attention de son lecteur, éveiller son intérêt, soigner le style, proscrire barbarismes et fautes d'orthographe, respecter enfin les quelques conventions, qu'il importe de connaître afin de signaler correctement les titres des œuvres référencées et les citations qui en sont extraites.

Rapport rÃdigÃ par M. Jean-Louis Poirier,
dÃapr•s les observations recueillies par M. Francis Foreaux

ORAL

Les épreuves orales de la session 2006 se sont déroulées du 25 au 28 mai au lycée Louis-le-Grand. Le changement de dates inauguré en 2005 (qui consiste à ne plus organiser l'oral lors des vacances de printemps) a été souhaité par le jury, afin de permettre aux candidats admissibles, qui sont dans leur très grande majorité des collègues enseignant en lycée, de passer l'oral à la fin de l'année scolaire, avant que ne commencent les corrections du baccalauréat : ainsi ils sont non seulement soumis à moins de contraintes mais bénéficient de plus de temps pour leur préparation, en particulier de la totalité des vacances de printemps.

29 candidats ont été admissibles au titre de l'agrégation et 7 au titre du Caerpa : 17 hommes et 12 femmes pour l'agrégation, 6 hommes et une femme pour le Caerpa. 20 candidats ont été reçus, 10 hommes et 10 femmes (7 hommes et 9 femmes pour l'agrégation, 3 hommes et une femme pour le Caerpa). Le rajeunissement des candidats admissibles constaté en 2005 s'est confirmé lors de la session 2006 (moyenne d'âge de 36 ans). Parmi les 36 candidats admissibles, 15 étaient déjà des professeurs certifiés de philosophie, et 20 étaient titulaires d'une maîtrise ou d'un DEA. On signalera cette année le résultat remarquable de l'Académie de Lyon.

Leçon

Modalités de l'épreuve.

Le temps de préparation est de cinq heures, le temps de passage de quarante minutes au maximum. Le candidat tire au sort un billet comportant deux sujets relevant du programme de philosophie de la terminale littéraire. Il dispose d'un quart d'heure pour indiquer le sujet qu'il traitera. Pour la préparation de sa leçon, il dispose en libre accès des ouvrages de la bibliothèque du concours, laquelle comprend les grands textes philosophiques classiques et contemporains, certains essais et des dictionnaires de langue. Sont toutefois exclus les encyclopédies, les anthologies thématiques et les ouvrages de vulgarisation. Le candidat peut également demander, au cours de la première heure, l'emprunt de quelques ouvrages de la bibliothèque de la Sorbonne qui ne se trouveraient pas dans la bibliothèque propre au concours.

Les exigences de l'exercice.

Les candidats au concours de l'agrégation interne connaissent bien, pour s'y affronter dans leurs classes, les limites de toute recommandation méthodologique : à tâcher ici d'indiquer pour elles-mêmes les exigences dont relève la leçon de philosophie, on s'expose à rappeler des principes à la fois très connus et peu maniables, puisque leur mise en œuvre singulière excède par définition les capacités d'un discours forcément général. Si l'exercice seul permet de combler ce fossé, la réflexion sur les leçons effectivement présentées cette année peut y aider, en revenant sur la manière dont ces réquisits ont été affrontés par les candidats, en examinant les difficultés qu'ils ont pu rencontrer sur le parcours qui va de la règle au cas, et en tâchant de comparer les solutions plus ou moins heureuses qu'ils ont adoptées. Aussi les remarques qui suivent voudraient-elles, à la fois, éclairer les notes obtenues cette année et permettre aux candidats des prochaines sessions de cerner au plus juste l'épreuve qui les attend.

Le premier écueil de la leçon tient, précisément, à son statut d'exercice, face à un auditoire certes très différent de celui auquel les professeurs candidats sont accoutumés, mais dans un contexte où prévaut encore l'exigence de toute communication orale : celle se faire entendre, en tous les sens du mot. Le souci d'être *audible*, celui d'être *écouté*, celui d'être *compris* sont à ce titre essentiels, mais parfois malmenés par des candidats intimidés ou soucieux de se conformer à ce qu'ils pensent être les attentes spéculatives du jury : un débit précipité, un ton d'avance découragé et peu convaincu de l'intérêt des questions soulevées, un propos inutilement surchargé par un vocabulaire technique mobilisé sans discernement sont autant d'obstacles qui entravent l'accès au sens et qui desservent la leçon. Il convient de privilégier, autant que possible, la clarté de l'exposition, afin de faire partager à ses auditeurs l'intérêt que l'on porte aux questions que l'on se pose. Une telle clarté, certes, ne s'improvise pas et il y aurait un paradoxe à exiger des candidats qu'ils soient spontanément « naturels » dans le cadre d'un face-à-face qui l'est fort peu, devant un auditoire silencieux : seule une préparation approfondie à cet exercice leur permettra de faire valoir, dans ces circonstances, les compétences didactiques qu'ils mettent habituellement en œuvre dans leurs cours. Dans cette remarque, on ne lira pas une invitation à « théâtraliser » indûment le propos, en adoptant par exemple (comme ce fut parfois le cas cette année) une lenteur excessive et affectée : l'essentiel, ici, est de mettre l'énonciation au service du cheminement interrogatif, qui doit

seul prescrire la forme et l'ampleur de l'exposé. Sur ce point, rappelons que le souci de se conformer aux exigences de l'épreuve ne doit pas conduire à en sacraliser la durée. Si la leçon ne peut excéder quarante minutes, il s'agit là d'un maximum que rien n'oblige à atteindre lorsque le propos ne l'exige pas : les candidats (pourtant conscients dans leur métier de professeurs que le poids d'une copie ne préjuge pas de sa qualité) sont parfois pris de panique à l'idée de « **faire trop court », tâchent d'aller à toute force jusqu'au bout du temps qui leur est imparti et s'engagent dans une inutile répétition de leurs thèses, ou dans une récapitulation improvisée de leur parcours, au risque d'affaiblir la portée de leur développement antérieur. Il faut donc souligner que, cette année encore, la (relative) briè**