

Table des matières

Les métamorphoses du moi.....	1
Les expressions de la sensibilité.....	10
Histoire et violence.....	12
L'humain et ses limites.....	19
Hors programme ?.....	23

Classement des sujets HLP tombés au bac

2021-2023

Question d'interprétation philosophique

Les métamorphoses du moi

Année : 2021

Session : Amérique du Nord

Jour : 1

Question : Pourquoi, selon Jean Guéhenno, la vraie lecture commence quand on lit « pour se trouver » ?

Bien des gens ne lisent que pour éloigner l'ennui, comme ils écoutent la radio, regardent la « télé », les images, ou feuilletent les journaux. L'imprimé pullule et on pourrait dire, après tout, que les gens n'ont jamais tant lu. Mais il y a lire et lire. La vraie lecture commence quand on ne lit plus seulement pour se distraire et se fuir, mais pour se trouver. Il y a un jour où tout inconsciemment on passe de l'un à l'autre. Ce peut n'être pas volontaire, mais l'effet du plaisir même, d'une sorte d'envoûtement dont un livre, qu'on tient dans ses mains et qu'on ne peut plus quitter, est la cause. Ce n'est pas non plus encore lire que de lire pour apprendre, pour savoir, pour s'informer, et pour des raisons professionnelles. Joubert 1 disait que « notre sort est d'admirer et non pas de savoir ». La vraie lecture est la chose la plus intime et la plus désintéressée, encore qu'il ne s'y agisse que de nous-mêmes. C'est un temps qu'on se donne pour ne plus vivre par influence, par contagion, mais pour reconnaître, choisir son propre chemin et devenir soi-même. Un livre est un outil de liberté. Nous y découvrons la vie d'un autre, soit l'auteur, soit l'un des personnages qu'il a créés, et nous l'examinons avec une bien autre insistance et une bien autre loyauté que la nôtre propre, et ainsi devenons-nous un peu autres nous-mêmes sans y prendre garde. Un livre est un objet devant soi, quelque chose sur quoi on peut réfléchir, à quoi on peut revenir, qu'on peut corriger, contredire, discuter, quelque chose qu'on juge. Les images, les sons passent aussi vite que les moments successifs de la vie. Un écrit, un livre reste. Il faut devant lui dire oui ou non. Il fallait autrefois, pour former un homme, le tirer de son silence et lui faire entendre le chant du monde autour de lui. Il faut peut-être aujourd'hui le ramener à son silence, le sauver du bruit et le reconduire à la

solitude. Un livre est une conversation et tout ensemble cependant un exercice de solitude. Je veux ici écartier l'anecdote toute personnelle, mais je repense souvent à ces nuits de mon adolescence, durant lesquelles je me battais avec le destin et découvrais dans les livres ce que pouvait être une vie libre par opposition à celle que je subissais. Lit-on un grand roman ? On s'identifie à son héros. On y vit par procuration. Et cela devient plus conscient, et vient le moment où on ne lit plus pour aucun intérêt, pour aucun profit, rien que pour « admirer », en toute gratuité et dans une joie indéfinissable, au-delà de soi-même. Dès lors, on devient de plus en plus difficile. On ne supporte plus les fantômes d'auteurs, les fantômes d'ouvrages. Mais un vrai livre est devenu la chose la plus précieuse. Un homme vous parle et il vous semble qu'il dise précisément ce que vous attendiez, ce que vous vouliez dire mais n'auriez jamais su dire. C'est tout simple et merveilleusement étrange. Ces mots, qui sont aussi vos mots, comme par l'effet d'un charme, sont doués soudain d'un nouveau pouvoir, et vous êtes curieusement débarrassé de vous-même et devenu un autre, plus fin, plus délicat, plus profond que vous-même. Vous êtes dans le monde où vous aimeriez vivre, mais vous n'aviez jamais imaginé qu'il pût être si beau.

Jean Guéhenno, *Carnets du vieil écrivain*, 1971.

Année : 2021

Session : Centre étrangers

Jour : 2

Question : Selon ce texte, en quoi l'imagination poétique révèle-t-elle les richesses du moi ?

Notre caractère est l'effet d'un choix qui se renouvelle sans cesse. Il y a des points de bifurcation (au moins apparents) tout le long de notre route, et nous apercevons bien des directions possibles, quoique nous n'en puissions suivre qu'une seule. Revenir sur ses pas, suivre jusqu'au bout les directions entrevues, en cela paraît consister précisément l'imagination poétique. Je veux bien que Shakespeare n'ait été ni Macbeth, ni Hamlet, ni Othello ; mais il eût été ces personnages divers si les circonstances, d'une part, le consentement de sa volonté, de l'autre, avaient amené à l'état d'éruption violente ce qui ne fut chez lui que poussée intérieure. C'est se méprendre étrangement sur le rôle de l'imagination poétique que de croire qu'elle compose ses héros avec des morceaux empruntés à droite et à gauche autour d'elle, comme pour coudre un habit d'Arlequin. Rien de vivant ne sortirait de là. La vie ne se recompose pas. Elle se laisse regarder simplement. L'imagination poétique ne peut être qu'une vision plus complète de la réalité. Si les personnages que crée le poète nous donnent l'impression de la vie, c'est qu'ils sont le poète lui-même, le poète multiplié, le poète s'approfondissant lui-même dans un effort d'observation intérieure si puissant qu'il saisit le virtuel dans le réel et reprend, pour en faire une œuvre complète, ce que la nature laissa en lui à l'état d'ébauche ou de simple projet.

Bergson, *Le Rire* (1900).

Année : 2021

Session : Métropole

Jour : 2

Question : Dans ce texte, quelle réalité Nietzsche attribue-t-il au moi ?

Le Moi n'est pas l'affirmation d'Un être face à plusieurs (instincts, pensées, etc.), au contraire, l'ego est une pluralité de forces personnalisées dont tantôt l'une tantôt l'autre passe au premier plan en qualité d'ego et considère les autres de loin, comme un sujet considère le monde extérieur qui influe sur lui et le détermine. Le sujet est instable, nous ressentons probablement le degré d'intensité des forces et des instincts comme proximité ou éloignement, et nous interprétons pour nous-mêmes sous la forme d'un paysage, d'une plaine, ce qui est en réalité une multiplicité de degrés quantitatifs. L'élément le plus rapproché, nous l'appelons « moi » de préférence à ce qui est plus lointain, et accoutumés à la désignation imprécise « moi et tout le reste, tu », nous faisons instinctivement, de l'élément dominant momentanément, tout l'ego, nous repoussons l'ensemble des tendances plus faibles dans une perspective plus lointaine et nous en faisons le domaine entier d'un « Tu » ou « Ça ». Nous nous traitons comme une pluralité et transportons dans ces « rapports sociaux » toutes les habitudes sociales que nous avons envers les hommes, les animaux, les pays et les choses. Nous nous déguisons, nous nous faisons peur, formons des factions, représentons des procès, nous agressons nous-mêmes, nous torturons, nous glorifions, faisons de tel ou tel de nos traits de caractère notre dieu ou notre diable et nous montrons aussi déloyaux et aussi loyaux que nous avons coutume de l'être en société.

Nietzsche, *Fragment posthume 6* [70], Automne 1880, traduction de Julien Hervier (légèrement remaniée).

Année : 2021

Session : candidat libre

Sujet : 1

Question : En quoi l'expérience du rêve est-elle une expérience de soi ?

Le sujet du rêve ou la première personne onirique, c'est le rêve lui-même, c'est le rêve tout entier. Dans le rêve tout dit « je », même les objets et les bêtes, même l'espace vide, même les choses lointaines et étranges, qui en peuplent la fantasmagorie. Le rêve, c'est l'existence se creusant en espace désert, se brisant en chaos, éclatant en vacarme, se prenant, bête ne respirant plus qu'à peine, dans les filets de la mort. Le rêve, c'est le monde à l'aube de son premier éclatement quand il est encore l'existence elle-même et qu'il n'est pas déjà l'univers de l'objectivité. Rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire l'expérience de son monde, et si cette manière est à ce point radicale, c'est que l'existence ne s'y annonce pas comme tant le monde. Le rêve se situe à ce moment ultime où l'existence est encore son monde, aussitôt au-delà, dès l'aurore de l'éveil, déjà elle ne l'est plus. C'est pourquoi l'analyse du rêve est décisive pour mettre au jour les significations fondamentales de l'existence.

Michel Foucault, Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (1954).

Année : 2021

Session : candidat libre

Sujet : 2

Question : À quels obstacles se heurte, selon Tocqueville, l'exigence de sincérité ?

Je voudrais bien rechercher ici les raisons qui me déterminèrent alors, et, les ayant retrouvées, les exposer sans détour ; mais qu'il est difficile de bien parler de soi ! J'ai observé que la plupart de ceux qui ont laissé des Mémoires ne nous ont bien montré leurs mauvaises actions ou leurs penchants que quand, par hasard, ils les ont pris pour des prouesses ou de bons instincts, ce qui est arrivé quelquefois. C'est ainsi que le cardinal de Retz, pour atteindre à ce qu'il considère comme la gloire d'avoir été un bon conspirateur, nous avoue ses projets d'assassiner Richelieu, et nous raconte ses dévotions et ses charités hypocrites de peur de ne point passer pour un habile homme. Ce n'est pas alors l'amour du vrai qui fait parler, ce sont les travers de l'esprit qui trahissent involontairement les vices du cœur. Mais alors même qu'on veut être sincère, il est bien rare qu'on mène à bout une telle entreprise. La faute en est d'abord au public qui aime qu'on s'accuse, mais qui ne souffre pas qu'on se loue ; les amis, eux-mêmes, ont coutume d'appeler candeur aimable le mal qu'on dit de soi, et vanité incommode le bien qu'on en raconte ; de telle sorte que la sincérité devient, à ce compte, un métier fort ingrat, où l'on n'a que des pertes à faire et point de gain. Mais la difficulté est surtout dans le sujet-même ; on est trop proche de soi pour bien voir, on se perd aisément au milieu des vues, des intérêts, des idées, des goûts, et des instincts qui vous font agir. Cette multitude de petits sentiers mal connus de ceux même qui les fréquentent, empêche de bien discerner les grands chemins qu'a suivis la volonté pour arriver aux résolutions les plus importantes. Je veux cependant essayer de me retrouver dans ce labyrinthe, car il est juste de prendre enfin, vis à vis de moi-même les libertés que je me suis permises et que je me permettrai souvent envers tant d'autres.

Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, (1850-1851).

Année : 2021

Session : Polynésie

Question : En quel sens, d'après le texte, peut-on dire que le moi passionnel est un moi qui se trompe ?

Le passionné s'abuse, ne tient compte que d'une partie de lui-même, oublie la plupart de ses désirs. Il sent même confusément cette partialité qui l'aveugle, et que pourtant il se refuse à tirer au clair. Les discours qu'il se tient à lui-même ne vont jamais sans quelque dissimulation. La passion est moindre conscience. L'ivrogne préfère la vie à l'alcool qui le tue, et pourtant il boit. Et c'est le bonheur qu'au plus profond de lui-même recherche l'amoureux : cependant son amour l'attache à ses souffrances. Il est donc vrai de dire que, dans la passion, nous agissons contre notre raison [...] Elle nous aveugle sur notre nature réelle, elle est ignorance de nous-mêmes. Le problème de l'origine de la passion est donc celui de l'origine de l'erreur passionnelle. On explique souvent cette erreur en invoquant l'inconscient. Mais sans doute est-ce là formuler le problème plus que le résoudre : toute erreur est moindre conscience [...] Si donc on veut découvrir la source de l'erreur

passionnelle, il faut se demander d'abord en quoi elle consiste : nous comprendrons alors qu'elle émane du refus du temps. Le passionné, en effet, semble être celui qui préfère le présent au futur, le passé au présent. Le temps, coulant du passé au présent, du présent au futur, semble au contraire nier sans cesse ce qui fut, construire ce qui sera. La passion s'oppose donc bien au temps, elle veut le contraire de ce que fait le temps. Si donc quelque inconscient révèle ici sa présence, il n'apparaît pas comme une somme de désirs cachés, mais comme le fruit de ce qui, en nous, refuse de devenir. Si l'on s'en tient en effet à l'état présent de l'amoureux, il est clair que l'essentiel est pour lui de retrouver celle qu'il aime. Pour l'ivrogne, l'essentiel est de boire sur-le-champ, pour le joueur, l'essentiel est de courir au casino. Mais demain, voici l'amoureux au désespoir, l'ivrogne malade, le joueur ruiné. Et tous trois se plaignent avec amertume, accusant leur passion qui les a trompés.

Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, 1943.

Année : 2021

Session : Polynésie

Question : Pourquoi Schopenhauer accorde-t-il un privilège à la volonté comme fondement de l'identité personnelle ?

Sur quoi repose l'identité de la personne ? Non pas sur la matière du corps : celle-ci se renouvelle au bout de quelques années. Non plus sur la forme de ce corps : elle change dans son ensemble et dans ses diverses parties, sauf toutefois dans l'expression du regard ; c'est au regard qu'après un grand nombre d'années même on peut reconnaître une personne [...] On admet généralement que l'identité de la personne repose sur celle de la conscience. Si on entend uniquement par cette dernière le souvenir coordonné du cours de notre vie, elle ne suffit pas à expliquer l'autre. Sans doute nous savons un peu plus de notre vie passée que d'un roman lu autrefois ; mais ce que nous en savons est pourtant peu de chose. Les événements principaux, les scènes intéressantes se sont gravées dans la mémoire ; quant au reste, pour un événement retenu, mille autres sont tombés dans l'oubli. Plus nous vieillissons, et plus les faits de notre vie passent sans laisser de trace. Un âge très avancé, une maladie, une lésion du cerveau, la folie peuvent nous priver complètement de mémoire. Mais l'identité de la personne ne s'est pas perdue avec cet évanouissement progressif du souvenir. Elle repose sur la volonté identique¹, et sur le caractère immuable que celle-ci présente. C'est cette même volonté qui confère sa persistance à l'expression du regard. L'homme se trouve dans le cœur, non dans la tête. Sans doute, par suite de nos relations avec le dehors, nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable le sujet de la connaissance, le moi connaissant, qui s'alanguit le soir, s'évanouit dans le sommeil, pour briller le lendemain, d'un plus vif éclat. Mais ce moi-là est une simple fonction du cerveau et non notre moi véritable. Celui-ci, ce noyau de notre être, c'est ce qui est caché derrière l'autre, c'est ce qui ne connaît au fond que deux choses : vouloir ou ne pas vouloir, être ou ne pas être content, avec certaines nuances bien entendu de l'expression de ces actes et qu'on appelle sentiments, passions, émotions. C'est ce dernier moi qui produit l'autre, il ne dort pas avec cet autre, et quand celui-ci est anéanti par la mort, son compagnon n'est pas atteint.

Année : 2023

Session : Métropole

Jour : 2

Question : D'après ce texte pourquoi sommes-nous tous autre chose que ce que nous paraissions être ?

Ce qu'on appelle le « moi ». La langue et les préjugés sur lesquels elle est fondée sont souvent des obstacles pour sonder nos processus internes et nos pulsions, notamment parce qu'il n'existe véritablement de mot que pour les degrés superlatifs de ces processus et de ces pulsions. Or, là où les mots nous manquent, nous sommes accoutumés à ne plus faire d'observations précises parce qu'il nous est pénible alors de penser avec précision ; et même autrefois on décidait sans trop réfléchir que là où cesse le royaume des mots cesse également le royaume de l'être. La colère, la haine, l'amour, la pitié, le désir, la connaissance, la joie et la douleur, autant de noms pour des états extrêmes : les degrés intermédiaires et atténués, et même les degrés inférieurs toujours présents, nous échappent, et pourtant ce sont eux justement qui tissent la toile de notre caractère et de notre destin. Ces manifestations extrêmes – et même le moindre plaisir ou déplaisir dont nous sommes conscients, quand nous mangeons, quand nous entendons un son, est peut-être encore, tout bien pesé, une de ces manifestations extrêmes – déchirent fréquemment la toile et constituent alors des exceptions violentes, la plupart du temps sans doute à la suite d'une accumulation, et à quel point elles peuvent, comme telles, égarer l'observateur ! Guère moins qu'elles ne le font pour l'être agissant. Nous sommes tous autre chose que ce que nous paraissions du fait des états pour lesquels seuls nous disposons de conscience et de mots – et par conséquent d'éloge et de blâme. Nous nous méconnaissions à cause de ces manifestations grossières qui seules nous sont connues, nous tirons une conclusion d'un matériau dans lequel les exceptions l'emportent sur la règle, nous lisons de travers cet alphabet apparemment tout à fait lisible de notre moi. Or cette opinion sur nous-mêmes, que nous avons trouvée par cette mauvaise voie, ce qu'on appelle le « moi », ne laisse pas de participer de notre caractère et de notre destin.

Nietzsche, *Aurore* (1881), trad. Éric Blondel.

Année : 2023

Session : La réunion

Jour : 2

Question : Selon Lavelle, notre personnalité consiste-t-elle à jouer un rôle ?

Le mot personne vient du mot *persona* qui veut dire masque. Or il semble qu'il existe une contradiction entre cette sincérité authentique qui caractérise pour nous la personne véritable et la figure d'emprunt que le mot masque désigne. Pourtant on conçoit comment cette transformation de

sens a pu se produire. Le masque tragique était la marque du rôle joué par l'acteur dont il abolissait les traits individuels afin de fixer l'attention du public sur l'être invisible dont la destinée allait lui être représentée. Dans l'optique du théâtre il ne dissimulait que l'accidentel, c'est-à-dire l'interprète, pour témoigner de l'essentiel, c'est-à-dire de la réalité même du personnage dramatique. Or nous sentons bien que, pour nous encore aujourd'hui, le mot personnalité, dans son acception la plus populaire, tend à effacer aussi les caractères apparents de l'individu au profit d'un rôle public qu'il est appelé à tenir, qui lui confère des obligations et qui doit être constamment soutenu par sa volonté. Dans une acception plus profonde, je deviens moi-même une personne lorsque je commence à reconnaître le rôle que j'ai à remplir dans l'univers. L'acteur garde toujours la responsabilité du rôle qu'il a accepté. Mais le rôle le plus sérieux et le plus grave que je puisse concevoir est celui qui consiste à réaliser mon être même, c'est-à-dire à abolir en moi toute distinction entre l'individu et le personnage.

LAVELLE, *Les Puissances du moi* (1948)

1 Le mot latin *persona* désigne le masque de l'acteur. Dans le théâtre antique, les acteurs ne jouaient pas à visage découvert, mais portaient un masque qui indiquait les principaux traits de leur personnage (bonté, méchanceté, ruse, etc.).

Année : 2023

Session : Centres étrangers

Jour : 2

Question : Comment le texte confirme-t-il l'idée que le moi est une illusion ?

Qu'on compare, dans la vie commune, la part laissée à l'égoïsme pur et celle que prend «l'altruisme», on verra combien la première est relativement petite ; même les plaisirs les plus égoïstes parce qu'ils sont tout physiques, comme le plaisir de boire ou de manger, n'acquièrent tout leur charme que quand nous les partageons avec autrui. Cette part prédominante des sentiments sociables doit se retrouver dans toutes nos jouissances et dans toutes nos peines. Aussi l'égoïsme pur ne serait-il pas seulement, comme nous l'avons montré, une sorte de mutilation de soi ; il serait une impossibilité. Ni mes douleurs, ni mon plaisir ne sont absolument miens. Les feuilles épineuses de l'agave, avant de se développer et s'étaler en bandes énormes restent longtemps appliquées l'une sur l'autre et formant comme un seul cœur ; à ce moment, les épines de chaque feuille s'impriment sur sa voisine. Plus tard, toutes ces feuilles ont beau grandir et s'écarter, cette marque leur reste et grandit même avec elles : c'est un sceau de douleur fixé sur elles pour la vie. La même chose se passe dans notre cœur, où viennent s'imprimer, dès le sein maternel, toutes les joies et toutes les douleurs du genre humain : sur chacun de nous, quoiqu'il fasse, ce sceau doit rester. De même que le moi, en somme, est pour la psychologie contemporaine une illusion, qu'il n'y a pas de personnalité séparée, que nous sommes composés d'une infinité d'êtres et de petites consciences ou états de conscience, ainsi le plaisir égoïste, pourrait-on dire, est une illusion : mon plaisir à moi n'existe pas sans le plaisir des autres, je sens que toute la société doit y collaborer plus ou moins, depuis la petite société qui m'entoure, ma famille, jusqu'à la grande société où je vis.

Année : 2022

Session : Polynésie

Jour : 2

Question : Qu'est-ce qui explique selon Freud les fluctuations du moi ?

La pathologie nous fait connaître un grand nombre d'états dans lesquels la démarcation du moi d'avec le monde qui l'entoure devient incertaine, ou dans lesquels les frontières sont tracées de manière vraiment incorrecte ; des cas où des parties de notre propre corps, et même des pans de vie de notre âme, perceptions, pensées, sentiments, apparaissent comme étrangers et n'appartenant pas au moi, d'autres où l'on impute au monde extérieur ce qui est manifestement né dans le moi et devrait être reconnu par lui. Ainsi, le sentiment du moi est soumis lui aussi à des perturbations, et les frontières du moi ne sont pas constantes.

Une autre réflexion consiste à dire : ce sentiment du moi de l'adulte ne peut avoir été tel dès le début. Il doit avoir suivi un développement qu'on ne peut évidemment pas démontrer, mais qu'on peut reconstruire avec une certaine vraisemblance. Le nourrisson n'isole pas encore son moi d'un monde extérieur qui est la source des sensations affluant sur lui. Il apprend à le faire peu à peu par diverses excitations. Cela doit lui faire la plus forte impression, que certaines sources d'excitations, dans lesquelles il reconnaîtra plus tard ses organes corporels, puissent à tout moment lui faire parvenir des sensations, tandis que d'autres se dérobent à lui par moments — parmi elles, celle qu'il désire le plus : le sein maternel —, qu'il ne peut rappeler qu'en les réclamant par des cris. Par là, un « objet » s'oppose d'abord au moi, comme quelque chose qui se trouve « à l'extérieur », et qui ne peut apparaître que sous la contrainte d'une action particulière. Une autre impulsion au détachement du moi d'avec la masse des sensations, donc à la reconnaissance d'un « dehors », d'un monde extérieur, est donnée par les fréquentes, diverses et inévitables sensations de douleur et de déplaisir que le tout-puissant principe de plaisir¹ commande de suspendre et d'éviter. Une tendance se crée à isoler du moi ce qui peut devenir source d'un tel déplaisir, à le rejeter à l'extérieur, à former un pur moi hédonique², auquel s'oppose un dehors étranger et menaçant.

Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture* (1929) ; trad. Dorian Astor.

1 Le principe de plaisir désigne la tendance des pulsions inconscientes à rechercher le plaisir, quitte à s'écarter de la réalité

2 Hédonique : qui renvoie au principe de plaisir.

Année : 2022

Session : Métropole

Jour : 1

Question : Dans quelle mesure pouvons-nous redevenir nous-mêmes ?

Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne. L'une est aussi solide que l'autre, le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement, il mourrait de langueur si l'on laissait la toile tranquille, et si d'un doigt on la déchire il achève de s'épuiser plutôt que de ne la pas refaire à l'instant. Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous, par circonscrire notre âme des mêmes bornes que la nature a données à notre être, commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes, afin qu'en cherchant à nous connaître tout ce qui nous compose vienne à la fois se présenter à nous. Pour moi, je pense que celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse et que comme le premier trait d'un dessin se forme des lignes qui le terminent, la première idée de l'homme est de le séparer de tout ce qui n'est pas lui.

Mais comment se fait cette séparation ? Cet art n'est pas si difficile qu'on pourrait croire, ou du moins la difficulté n'est pas où on la croit, il dépend plus de la volonté que des lumières, il ne faut point un appareil d'études et de recherches pour y parvenir. Le jour nous éclaire, et le miroir est devant nous ; mais pour le voir il faut jeter les yeux et le moyen de les y fixer est d'écarter les objets qui nous en détournent. Recueillez-vous, cherchez la solitude, voilà d'abord tout le secret et par celui-là seul on découvre bientôt les vôtres. Pensez-vous en effet que la philosophie nous apprenne à rentrer en nous-mêmes ? Ah combien l'orgueil sous son nom nous en écarte ! C'est tout le contraire ma charmante amie, il faut commencer par rentrer en soi pour apprendre à philosopher.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettres morales*, VI (1758)

Les expressions de la sensibilité

Année : 2021

Session : Asie

Jour : 2

Question : Comment Thoreau montre-t-il que l'attention aux choses sensibles suffit à remplir l'existence ?

David Thoreau, écrivain et philosophe américain, a développé une critique de la civilisation urbaine et industrielle. Il a aussi choisi, à un certain moment de sa vie, de se retirer au fond des bois.

Chacun doit trouver en lui-même son propre rythme, et c'est la vérité. Le jour naturel est très calme et il ne reprochera jamais à quiconque son indolence.

Mon mode de vie me fournissait du moins cet avantage sur ceux qui étaient contraints d'aller chercher ailleurs leurs distractions, dans la société et au théâtre, car ma vie elle-même était devenue ma distraction et elle ne cessait jamais de se renouveler. C'était un drame aux nombreuses scènes, et sans fin. Si vraiment nous trouvions toujours de quoi vivre et réglions sans cesse notre existence selon la dernière et meilleure façon que nous avons apprise, jamais nous ne connaîtrions l'ennui. Suivez votre génie d'assez près, il ne manquera pas de vous montrer à chaque heure une perspective inédite. Les tâches domestiques étaient un agréable passe-temps. Quand mon sol était sale, je me levais de bonne heure, j'installais tout mon mobilier dehors sur l'herbe, le lit et la literie en vrac, je jetais de l'eau sur mon plancher, j'y répandais du sable blanc venant du lac, puis je le frottais avec un balai pour le rendre propre et immaculé ; et à l'heure où les villageois prenaient leur petit-déjeuner, le soleil du matin avait suffisamment séché ma maison pour me permettre d'y réemménager, et c'est à peine si mes méditations s'en trouvaient interrompues. J'avais plaisir à voir tous mes meubles et mes objets dehors dans l'herbe, faisant un petit tas comme le ballot d'un bohémien, et ma table à trois pieds d'où je n'ôtai pas les livres, la plume et l'encrier, dressée parmi les pins et les hickories¹. Ils semblaient heureux de prendre l'air, et presque réticents à l'idée de réintégrer leur décor initial. Parfois, j'avais envie d'installer un auvent au-dessus d'eux et de m'asseoir dessous. Cela valait vraiment la peine de voir le soleil briller sur toutes ces choses et d'entendre le vent souffler librement sur elles ; nos objets les plus familiers semblent tellement plus intéressants quand ils sont dehors que dans la maison. Un oiseau est perché sur la branche toute proche, l'immortelle pousse sur la table et les ronces s'enroulent autour de ses pieds ; les pommes de pin, les bogues de châtaignes et les feuilles de fraisier jonchent l'herbe. On dirait que c'est la manière dont ces formes ont été métamorphosées en meubles, tables, chaises et lits – parce qu'ils ont été un jour parmi elles.

Henry David Thoreau, *Walden ou la Vie dans les bois*, 1854 - traduction de Brice Matthieussent

¹ « hickories » : arbres d'Amérique du Nord

Année : 2022

Session : Asie

Jour : 1

Question : Selon ce texte, comment la représentation artistique de nos passions permet-elle de nous en libérer ?

Un désir est d'autant plus sauvage qu'il s'empare à lui seul de l'homme tout entier et que l'homme n'a pas encore appris à se différencier, en tant que généralité, par rapport à cette détermination. Quand je dis : ma passion est plus forte que moi, je fais bien une différence entre mon moi abstrait et la passion ; mais c'est là une distinction purement formelle qui signifie que je ne suis rien en comparaison de la passion. La sauvagerie de la passion résulte donc de l'unité qui existe entre mon moi général et la limitation à laquelle il est soumis, de sorte que je ne connais pas d'autre volonté que cette volonté limitée. On appelle un homme entier¹ un homme qui concentre toute sa volonté sur une fin particulière.

C'est là la sauvagerie, force et puissance de l'homme dominé par les passions. Elle peut être adoucie par l'art, dans la mesure où celui-ci représente à l'homme les passions elles-mêmes, les instincts et, en général, l'homme tel qu'il est. Et en se bornant à dérouler le tableau des passions, l'art, alors même qu'il les flatte, le fait pour montrer à l'homme ce qu'il est, pour l'en rendre conscient. C'est déjà en cela que consiste son action adoucissante, car il met ainsi l'homme en présence de ses instincts, comme s'ils étaient en dehors de lui, et lui confère de ce fait une certaine liberté à leur égard. Sous ce rapport, on peut dire de l'art qu'il est un libérateur. Les passions perdent leur force, du fait même qu'elles sont devenues objets de représentations, objets tout court. L'objectivation² des sentiments a justement pour effet de leur enlever leur intensité et de nous les rendre extérieurs, plus ou moins étrangers. Par son passage dans la représentation, le sentiment sort de l'état de concentration dans lequel il se trouvait en nous et s'offre à notre libre jugement. Il en est des passions comme de la douleur : le premier moyen que la nature met à notre disposition pour obtenir un soulagement d'une douleur qui nous accable, sont les larmes ; pleurer, c'est déjà être consolé. Le soulagement s'accroît ensuite au cours de conversations avec des amis, et le besoin d'être soulagé et consolé peut nous pousser jusqu'à composer des poésies. C'est ainsi que dès qu'un homme qui se trouve plongé dans la douleur et absorbé par elle est à même d'extérioriser cette douleur, il s'en sent soulagé, et ce qui soulage encore davantage, c'est son expression en paroles, en chants, en sons et en figures. Ce dernier moyen est encore plus efficace.

Hegel, *Esthétique*, (1818-1829), traduction S. Jankélévitch

1 « un homme entier » : en français dans le texte.

2 « objectivation » : passage d'un vécu intérieur à une réalité extérieure.

Année : 2022

Session : Métropole remplacement

question : D'après Levinas, en quoi la haine est-elle insatiable ?

L'épreuve suprême de la liberté – n'est pas la mort mais la souffrance. La haine le sait fort bien qui cherche à saisir l'insaisissable, à humilier, de très haut, à travers la souffrance où autrui existe comme pure passivité ; mais la haine veut cette passivité dans l'être éminemment actif qui doit en témoigner. La haine ne désire pas toujours la mort d'autrui ou, du moins, elle ne désire la mort d'autrui qu'en infligeant cette mort comme une suprême souffrance. Le haineux cherche à être

cause d'une souffrance dont l'être haï doit être témoin. Faire souffrir, ce n'est pas réduire autrui au rang d'objet, mais au contraire le maintenir superbement dans sa subjectivité. Il faut que dans la souffrance le sujet sache sa réification¹, mais pour cela il faut précisément que le sujet demeure sujet. Le haineux veut les deux. D'où le caractère insatiable de la haine ; elle est satisfaite précisément lorsqu'elle ne l'est pas, puisqu'autrui ne la satisfait qu'en devenant objet, mais il ne saurait devenir jamais assez objet puisqu'on exige, en même temps que sa déchéance, sa lucidité et son témoignage. Là réside l'absurdité logique de la haine.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (1974)

1 « réification » : le fait de traiter quelqu'un comme une chose.

Histoire et violence

Année : 2021

Session : Centre étrangers

Jour : 1

Question : D'après ce texte, pourquoi la violence de la guerre nous déshumanise-t-elle ?

Que des hommes aient pour avenir la mort, cela est contre nature. Dès que la pratique de la guerre a rendu sensible la possibilité de mort qu'enferme chaque minute, la pensée devient incapable de passer d'un jour à son lendemain sans traverser l'image de la mort. L'esprit est alors tendu comme il ne peut souffrir de l'être que peu de temps ; mais chaque aube nouvelle amène la même nécessité ; les jours ajoutés aux jours font des années. L'âme souffre violence tous les jours. Chaque matin l'âme se mutile de toute aspiration, parce que la pensée ne peut pas voyager dans le temps sans passer par la mort. Ainsi la guerre efface toute idée de but, même l'idée des buts de la guerre. Elle efface la pensée même de mettre fin à la guerre. La possibilité d'une situation si violente est inconcevable tant qu'on n'y est pas ; la fin en est inconcevable quand on y est. Ainsi l'on ne fait rien pour amener cette fin. Les bras ne peuvent pas cesser de tenir et de manier les armes en présence d'un ennemi armé ; l'esprit devrait combiner pour trouver une issue ; il a perdu toute capacité de rien combiner à cet effet. Il est occupé tout entier à se faire violence. Toujours parmi les hommes, qu'il s'agisse de servitude ou de guerre, les malheurs intolérables durent par leur propre poids et semblent ainsi du dehors faciles à porter ; ils durent parce qu'ils ôtent les ressources nécessaires pour en sortir. Néanmoins l'âme soumise à la guerre crie vers la délivrance ; mais la délivrance même lui apparaît sous une forme tragique, extrême, sous la forme de la destruction. Une fin modérée, raisonnable, laisserait à nu pour la pensée un malheur si violent qu'il ne peut être soutenu même comme souvenir. La terreur, la douleur, l'épuisement, les massacres, les compagnons détruits, on ne croit pas que toutes ces choses puissent cesser de mordre l'âme si l'ivresse de la force n'est venue les noyer.

Simone Weil, *L'Illiade ou le poème de la force* (1941).

Année : 2021

Session : Métropole remplacement

Question : À quelles conditions peut-on, selon Hannah Arendt, prendre le risque de la guerre ?

Hannah Arendt a tenu toute sa vie un Journal de pensée dans lequel elle a rédigé des notes diverses qui ont préparé ses livres philosophiques. En 1953, elle réfléchit notamment à la question de la guerre.

À propos de la question de la guerre : c'est seulement parce que nous savons que nous devons mourir, par conséquent en mettant les choses au pis, parce qu'on se dessaisit de quelque chose qui nous sera de toute façon enlevé, qu'on peut risquer sa vie pour quelque chose. Si nous étions

immortels (non pas comme les dieux qui sont condamnés à l'être et pour lesquels il n'existe pour cette raison pas de liberté en général) de telle sorte que nous puissions mourir, mais sans y être obligés, aucun enjeu au nom duquel on pourrait risquer sa vie ne serait pensable : la vie deviendrait simplement un absolu en dehors duquel il n'y aurait tout bonnement rien. On ne peut sacrifier sa vie qu'à la liberté parce qu'en dehors de sa propre vie il n'existe pas de vie du genre humain qui la dépasse. Au cas où l'immortalité de notre propre vie serait possible, la vie en tant que telle deviendrait quelque chose d'absolu, au sens où tout ce qu'on appelle les « valeurs » ne pourraient se mouvoir qu'au sein de cette vie.

C'est précisément à cette immortalité possible mais non assurée qu'est en premier lieu confronté chaque peuple, et en définitive le genre humain. C'est pourquoi les politiciens nationaux peuvent bien mettre en jeu la puissance politique et même la liberté politique de leur peuple, mais jamais toutefois son existence physique elle-même, puisque de celle-ci dépend précisément le fait qu'il puisse y avoir en général quelque chose comme une politique. Compte tenu de son immortalité potentielle, un peuple ne peut jamais être mis en jeu au nom de quelque chose d'autre. Les limites de toute politique consistent en ce qu'elles doivent respecter cette possibilité, la protéger, la garantir. Tout cela est à plus forte raison valable pour l'humanité. Aucune guerre ne devrait avoir le droit de mettre en jeu l'existence de l'humanité. Or c'est précisément cela qui est devenu une possibilité, un risque possible et redouté. La liberté, la justice, etc., seraient des mots vides s'il s'agissait de la pérennité² physique de l'humanité ou de la pérennité terrestre de son habitat, la terre. À l'heure où une destruction de toute vie sur terre ou la destruction de la terre elle-même n'est pensable que comme une sorte de « surprise de la technique », on ne peut plus attendre d'aucun peuple qu'il prenne le risque de la guerre.

Hannah Arendt, *Journal de pensée*, (1953) – traduction Sylvie Courtine-Denamy.

1 « au pis » : au pire

2 « pérennité » : permanence

Année : 2021

Session : Métropole remplacement

Jour : 2

Question : D'après ce texte, comment la civilisation peut-elle répondre à l'agressivité ?

L'existence de cette agressivité que nous pouvons éprouver en nous-mêmes et supposons à bon droit chez autrui, tel est l'élément qui perturbe nos rapports avec notre prochain et contraint la civilisation à tout ce qu'elle met en œuvre. Du fait de cette hostilité primaire des êtres humains les uns envers les autres, la société civilisée est constamment menacée de se désagréger. L'intérêt de la communauté de travail ne la maintiendrait pas soudée, les passions instinctives sont plus fortes que les intérêts raisonnables. La civilisation doit tout mettre en œuvre pour dresser des barrières devant les instincts agressifs des hommes, pour en réduire les manifestations par des dispositifs psychiques qui réagissent contre. D'où le recours, donc, à des méthodes visant à inciter les êtres humains à des identifications et à des relations d'amour n'aboutissant pas, d'où la restriction imposée à la vie sexuelle et d'où, également, le commandement idéal d'aimer son prochain comme soi-même, qui se

justifie en réalité par le fait que rien n'est plus contraire à la nature originelle de l'homme. Quelques peines qu'il ait coûtées, cet effort de la civilisation n'a pas, jusqu'ici, remporté grand succès. Les plus grossiers débordements de force brutale, la civilisation espère y faire obstacle en s'arrogeant le droit d'exercer elle-même la violence contre les criminels ; mais les manifestations plus prudentes et plus subtiles de l'agressivité humaine, la loi n'a pas prise sur elles. Chacun de nous en vient à laisser tomber comme autant d'illusions les attentes que, dans sa jeunesse, il rattachait à ses semblables, et chacun peut constater combien la vie lui est rendue difficile et douloureuse par leur malignité¹. Pour autant, il serait injuste de reprocher à la civilisation de vouloir exclure des actions humaines concurrences et conflits. Ceux-ci sont sûrement indispensables, mais l'antagonisme n'est pas nécessairement de l'hostilité, il n'est qu'abusivement pris pour prétexte de celle-ci.

Sigmund FREUD, *Le Malaise dans la civilisation* (1930), traduit de l'allemand par Bernard Lotholary.(2010).

1 « malignité » : méchanceté.

Année : 2022

Session : Asie

Jour : 2

Question : Comment Habermas montre-t-il que la paix n'est pas une simple absence de guerre ?

Pour comprendre les causes complexes de la guerre, il faut concevoir la paix elle-même comme un processus se déroulant sans intervention de la force, et qui ne vise pas seulement à empêcher l'emploi de celle-ci, mais à instaurer les conditions réelles d'une coexistence sans tensions entre les groupes et entre les peuples. Les réglementations mises en place ne doivent léser ni l'existence ni la dignité des intéressés, et ne doivent pas non plus porter atteinte aux intérêts vitaux et aux sentiments de justice, au point que les parties en conflit, après avoir épuisé les possibilités qu'offrent les procédures judiciaires, finissent néanmoins par recourir à la force. Les programmes politiques qui sont fondés sur un tel concept de paix auront recours, avant tout emploi de la force militaire, à tous les moyens disponibles, y compris l'intervention humanitaire, afin d'agir sur la situation intérieure d'États formellement souverains pour y favoriser à la fois l'autosuffisance économique et des conditions sociales supportables, la participation démocratique, l'établissement de l'État de droit et la tolérance culturelle. De telles stratégies d'intervention non violente en faveur de processus de démocratisation tablent sur le fait que, en raison des interdépendances planétaires, tous les États dépendent aujourd'hui de leur environnement et sont sensibles au pouvoir des influences indirectes, exercées « en douceur », qui peuvent aller jusqu'à des sanctions économiques explicites.

HABERMAS, *L'intégration républicaine*, « Les droits de l'homme. À l'échelle mondiale et au niveau de l'État » (1996).

Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (revue)

Année : 2022

Session : Afrique

Jour : 1

Question : Pourquoi Simone Weil en vient-elle à affirmer que « tout se résume dans la question du pouvoir » ?

Le véritable sujet de l'Iliade, c'est l'emprise de la guerre sur les guerriers, et, par leur intermédiaire, sur tous les humains ; nul ne sait pourquoi chacun se sacrifie, et sacrifie tous les siens, à une guerre meurtrière et sans objet, et c'est pourquoi, tout au long du poème, c'est aux dieux qu'est attribuée l'influence mystérieuse qui fait échec aux pourparlers de paix, rallume sans cesse les hostilités, ramène les combattants qu'un éclair de raison pousse à abandonner la lutte. Ainsi dans cet antique et merveilleux poème apparaît déjà le mal essentiel de l'humanité, la substitution des moyens aux fins. Tantôt la guerre apparaît au premier plan, tantôt la recherche de la richesse, tantôt la production ; mais le mal reste le même. Les moralistes vulgaires se plaignent que l'homme soit mené par son intérêt personnel ; plutôt au ciel qu'il en fût ainsi ! L'intérêt est un principe d'action égoïste, mais borné, raisonnable, qui ne peut engendrer des maux illimités. La loi de toutes les activités qui dominent l'existence sociale, c'est au contraire, exception faite pour les sociétés primitives, que chacun y sacrifie la vie humaine, en soi et en autrui, à des choses qui ne constituent que des moyens de mieux vivre. Ce sacrifice revêt des formes diverses, mais tout se résume dans la question du pouvoir. Le pouvoir, par définition, ne constitue qu'un moyen ; ou pour mieux dire posséder un pouvoir, cela consiste simplement à posséder des moyens d'action qui dépassent la force si restreinte dont un individu dispose par lui-même. Mais la recherche du pouvoir, du fait même qu'elle est essentiellement impuissante à se saisir de son objet, exclut toute considération de fin, et en arrive, par un renversement inévitable, à tenir lieu de toutes les fins. C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au long de l'histoire. L'histoire humaine n'est que l'histoire de l'asservissement qui fait des hommes, aussi bien oppresseurs qu'opprimés, le simple jouet des instruments de domination qu'ils ont fabriqués eux-mêmes, et ravale ainsi l'humanité vivante à être la chose de choses inertes.

Simone WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934)

Année : 2022

Session : Centres étrangers

Jour : 2

Question : Quels sont les effets de la violence de l'État sur les individus ?

L'État en guerre se permet toutes les injustices, toutes les violences, dont la moindre déshonorerait l'individu. Il a recours, à l'égard de l'ennemi, non seulement à la ruse permise, mais aussi au mensonge conscient et voulu, et cela dans une mesure qui dépasse tout ce qui s'était vu dans des guerres antérieures. L'État impose aux citoyens le maximum d'obéissance et de sacrifices, mais les traite en mineurs, en leur cachant la vérité et en soumettant toutes les communications et toutes les expressions d'opinions à une censure qui rend les gens, déjà déprimés intellectuellement, incapables

de résister à une situation défavorable ou à une sinistre nouvelle. Il se dégage de tous les traités et de toutes les conventions qui le liaient à d'autres États, avoue sans crainte sa rapacité et sa soif de puissance que l'individu doit approuver et sanctionner par patriotisme.

Qu'on ne vienne pas nous dire que l'État ne peut pas renoncer à avoir recours à l'injustice, car s'il y renonçait, il se mettrait en état d'infériorité. Se conformer aux normes morales, renoncer à l'activité brutale et violente est pour l'individu aussi peu avantageux que pour l'État, et celui-ci se montre rarement disposé à dédommager le citoyen des sacrifices qu'il exige de lui. Il ne faut pas, en outre, s'étonner de constater que le relâchement des rapports moraux entre les grands individus de l'humanité ait eu ses répercussions sur la morale privée, car notre conscience, loin d'être le juge implacable dont parlent les moralistes, est, par ses origines, de l'« angoisse sociale », et rien de plus. Là où le blâme de la part de la collectivité vient à manquer, la compression des mauvais instincts cesse, et les hommes se livrent à des actes de cruauté, de perfidie, de trahison et de brutalité, qu'on aurait crus impossibles, à en juger uniquement par leur niveau de culture.

Freud *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* (1915)

Année : 2023

Session : Polynésie

Question : Selon Russell, en quoi la guerre est-elle une folie ?

Les événements humains naissent des passions, qui engendrent les systèmes de mythes qui les accompagnent. Les psychanalystes ont étudié les manifestations individuelles de ce processus chez les fous, reconnus ou non reconnus comme tels. Un homme qui a souffert quelque humiliation invente une théorie selon laquelle il est roi d'Angleterre et il trouve toutes sortes d'explications ingénieuses pour justifier le fait qu'il n'est pas traité avec tous les égards dus à sa haute situation. Dans ce cas particulier, son illusion ne provoque pas de sympathie de la part de ses voisins, et c'est pourquoi ils l'enferment. Mais si, au lieu d'affirmer sa propre grandeur, il affirme la grandeur de sa nation ou de sa classe ou de sa foi, il gagne des armées d'adhérents et devient un chef politique ou religieux, même si, pour un observateur impartial, son opinion semble aussi absurde que celles qu'on trouve dans les asiles de fous. Ainsi naissent des folies collectives qui suivent des lois très analogues à celles de la folie individuelle. Tout le monde sait qu'il est dangereux de discuter avec un fou qui se croit roi de l'Angleterre ; mais comme il est isolé, on peut avoir raison de lui. Quand une nation tout entière participe à une erreur, sa colère est du genre de celle d'un individu fou quand on discute ses prétentions ; mais il ne faut pas moins d'une guerre pour la forcer à se soumettre à la raison.

Bertrand Russell, « Introduction : de la valeur du scepticisme », dans *Essais sceptiques*, 1928.

Année : 2022

Session : Métropole

Question : D'après l'auteur, qu'est-ce qui explique la permanence de la violence dans l'histoire ?

Que la violence soit de toujours et de partout, il n'est que de regarder comment s'édifient et s'écroulent les empires, s'installent les prestiges personnels, s'entre-déchirent les religions, se perpétuent et se déplacent les privilèges de la propriété et du pouvoir, comment même se consolide l'autorité des maîtres à penser, comment se juchent¹ les jouissances culturelles des élites sur le tas des travaux et des douleurs des déshérités.

On ne voit jamais assez grand quand on prospecte l'empire de la violence ; c'est pourquoi une anatomie de la guerre qui se flatterait d'avoir découvert trois ou quatre grosses ficelles qu'il suffirait de couper pour que les marionnettes militaires retombent inertes sur les tréteaux condamnerait le pacifisme à rester superficiel et puéril. Une anatomie de la guerre requiert la tâche plus vaste d'une physiologie de la violence.

Il faudrait aller chercher très bas et très haut les complicités d'une affectivité humaine accordée au terrible dans l'histoire. La psychologie sommaire de l'empirisme qui gravite autour du plaisir et de la douleur, du bien-être et du bonheur, omet l'irascible², le goût de l'obstacle, la volonté d'expansion, de combat et de domination, les instincts de mort et surtout cette capacité de destruction, cet appétit de catastrophe qui est la contrepartie de toutes les disciplines qui font de l'édifice psychique de l'homme un équilibre instable et toujours menacé. Que l'émeute explose dans la rue, que la patrie soit proclamée en danger, quelque chose en moi est rejoint et délié, à quoi ni le métier, ni le foyer, ni les quotidiennes tâches civiques ne donnaient issue ; quelque chose de sauvage, quelque chose de sain et de malsain, de jeune et d'informe, un sens de l'insolite, de l'aventure, de la disponibilité, un goût pour la rude fraternité et pour l'action expéditive, sans médiation juridique et administrative. L'admirable est que ces dessous de la conscience resurgissent au niveau des plus hautes couches de la conscience : ce sens du terrible est aussi le sens idéologique; soudain la justice, le droit, la vérité prennent des majuscules en prenant les armes et en s'auréolant de sombres passions.

Paul RICOEUR, *Histoire et vérité* (1955).

1 « se juchent » : se hissent

2 « irascible » : qui se met facilement en colère

Année : 2022

Session : Métropole Remplacement

Question : Pourquoi Hannah Arendt distingue-t-elle le criminel de celui qui fait acte de désobéissance civile ?

La désobéissance civile ne saurait être assimilée à la délinquance de droit commun¹. Il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-

même porteur d'un autre droit. Cette distinction nécessaire entre une violation ouverte et publique de la loi et une violation clandestine a un tel caractère d'évidence que le refus d'en tenir compte ne saurait provenir que d'un préjugé allié à de la mauvaise volonté. Reconnue désormais par tous les auteurs sérieux qui abordent ce sujet, cette distinction est naturellement invoquée comme un argument primordial par tous ceux qui s'efforcent de faire reconnaître que la désobéissance civile n'est pas incompatible avec les lois et les institutions publiques des États-Unis. Le délinquant de droit commun, par contre, même s'il appartient à une organisation criminelle, agit uniquement dans son propre intérêt ; il refuse de s'incliner devant la volonté du groupe, et ne cédera qu'à la violence des services chargés d'imposer le respect de la loi. Celui qui fait acte de désobéissance civile, tout en étant généralement en désaccord avec une majorité, agit au nom et en faveur d'un groupe particulier. Il lance un défi aux lois et à l'autorité établie à partir d'un désaccord fondamental, et non parce qu'il entend personnellement bénéficier d'un passe-droit.

Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence* (1972) – traduit de l'anglais par Guy Durand.

1 Le délinquant de droit commun est celui qui commet un délit ou un crime, au regard des règles établies du droit.

Année : 2022

Session : Amérique

Jour : 2

Question : En quoi, selon Walter Benjamin, l'expérience a-t-elle perdu sa valeur à la suite de la première guerre mondiale ?

Dans nos manuels de lecture figurait la fable du vieil homme qui sur son lit de mort fait croire à ses enfants qu'un trésor est caché dans sa vigne. Ils n'ont qu'à chercher. Les enfants creusent, mais nulle trace de trésor. Quand vient l'automne, cependant, la vigne donne comme aucune autre dans tout le pays. Ils comprennent alors que leur père a voulu leur léguer le fruit de son expérience : la vraie richesse n'est pas dans l'or, mais dans le travail. Ce sont des expériences de ce type qu'on nous a opposées, en guise de menace ou d'apaisement, tout au long de notre adolescence : « C'est encore morveux et ça veut donner son avis. » « Tu en as encore beaucoup à apprendre. » L'expérience, on savait exactement ce que c'était : toujours les anciens l'avaient apportée aux plus jeunes. Brièvement, avec l'autorité de l'âge, sous forme de proverbes ; longuement, avec sa faconde, sous forme d'histoires ; parfois dans des récits de pays lointains, au coin du feu, devant les enfants et les petits-enfants. – Où tout cela est-il passé ? Trouve-t-on encore des gens capables de raconter une histoire ? Où les mourants prononcent-ils encore des paroles impérissables, qui se transmettent de génération en génération comme un anneau ancestral ? Qui, aujourd'hui, sait dénicher le proverbe qui va le tirer d'embarras ? Qui chercherait à clouer le bec à la jeunesse en invoquant son expérience passée ?

Non, une chose est claire : le cours de l'expérience a chuté, et ce dans une génération qui fit en 1914-1918 l'une des expériences les plus effroyables de l'histoire universelle. Le fait, pourtant, n'est peut-être pas aussi étonnant qu'il y paraît. N'a-t-on pas alors constaté que les gens revenaient

muets du champ de bataille ? Non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable. Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience se transmet de bouche à oreille. Non, cette dévalorisation n'avait rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par l'épreuve de la faim, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants. Une génération qui était encore allée à l'école en tramway hippomobile se retrouvait à découvert dans un paysage où plus rien n'était reconnaissable, hormis les nuages et au milieu, dans un champ de forces traversé de tensions et d'explosions destructrices, le minuscule et fragile corps humain.

Cet effroyable déploiement de la technique plongeait les hommes dans une pauvreté tout à fait nouvelle.

Walter Benjamin, *Expérience et pauvreté* (1933), trad. C. C. Skalli.

L'humain et ses limites

Année : 2022

Session : Amérique du Nord

Jour : 1

Question : Quelle vision de la nature, selon l'auteur, est à l'origine de ce qu'il désigne comme

Par ailleurs, nous savons aujourd'hui que beaucoup d'animaux souffrent comme nous, qu'ils ont une « conscience » (au sens le plus fort de ce mot) comme nous, qu'ils ont peur comme nous. Nous le savons et nous les décimons pourtant comme jamais ils ne l'ont été dans l'histoire. Faut-il d'ailleurs absolument qu'ils nous ressemblent pour que nous les aimions et les respections ? Le « crime contre la vie » perpétré chaque jour par une humanité plus prédatrice – et de très loin – qu'aucune espèce ne le fut jamais dans l'histoire de la Terre peut-il perdurer indéfiniment ? Allons-nous continuer à l'assumer ? N'est-il pas temps de cesser de faire comme si les vivants non humains étaient des objets alors que nous savons qu'ils ne le sont pas ?

Nous traitons rigoureusement les animaux comme des choses. Unilatéralement, nous avons décidé que la Terre serait l'enfer pour nombre des vivants qui la peuplent. Nous tuons vraisemblablement chaque mois plus d'animaux qu'il n'a existé d'êtres humains dans toute l'Histoire.

La « nature » est, elle aussi, souvent pensée sous le seul prisme de ce qu'elle « rapporte », de ce qu'elle nous « dispense » (comme le furent les peuples colonisés). Peut-être serait-ce l'occasion de la penser pour elle-même. Faut-il continuer à voir les lieux que nous investissons comme étant « à disposition » ? Tout un écosystème subtil y préexiste. Il n'est pas une simple ressource. Il ne doit plus être ainsi perçu. Il vaut pour ce qu'il est et non pas pour ce qu'il nous donne. Le problème de la mort massive des animaux et des végétaux est presque toujours présenté du point de vue de ses effets négatifs (souvent réels) sur la vie humaine. Mais n'est-il pas en lui-même catastrophique ? Le monde existe indépendamment de son rôle pour notre confort. La « loi du plus fort » n'est pas seulement éthiquement indéfendable, elle se retourne presque toujours contre celui qui en abuse.

Certains pays commencent à donner des droits à des rivières ou à des forêts. D'un point de vue juridique, elles peuvent être représentées de différentes manières (par exemple, par un individu désigné ou par toute personne décidant de porter plainte en cas d'atteinte). C'est une piste intéressante qui mérite d'être explorée. À condition qu'elle ne soit pas une simple poudre aux yeux et que les États aient encore un véritable pouvoir face aux entités supraétatiques qui aujourd'hui gagnent en puissance.

Les parcs nationaux, aussi utiles soient-ils pour sauver quelques bribes de diversité, je l'évoquais précédemment, constituent également l'archétype d'une aberration conceptuelle. Ils soulignent à quel point les humains ont artificiellement décidé que la « nature » ne faisait plus partie de leur monde. Elle n'aurait plus droit d'être qu'au sein de sortes de super « parcs d'attractions » sous leur contrôle. C'est toute cette logique aberrante qu'il s'agit de renverser. Le défi que nous avons à relever concerne donc aussi une mutation de nos valeurs. L'obligation dans laquelle les pays riches se trouvent de réapprendre un certain « ascétisme tendanciel » au niveau matériel n'est pas forcément une mauvaise nouvelle.

Année : 2022

Session : Mayotte

Jour : 2

Question : Pourquoi, selon Hans Jonas, la précaution vaut-elle mieux que l'espérance ?

L'expérience a prouvé que les développements déclenchés à chaque fois par l'agir technologique afin de réaliser des buts à court terme ont tendance à se rendre autonomes, c'est-à-dire à acquérir leur propre dynamique contraignante, une inertie autonome, en vertu de laquelle ils ne sont pas seulement irréversibles, comme on l'a déjà dit, mais qu'ils poussent également en avant et qu'ils débordent le vouloir et la planification de ceux qui agissent. Ce qui a été commencé nous ôte l'initiative de l'agir et les faits accomplis que le commencement a créés s'accumulent pour devenir la loi de sa continuation. Même s'il se peut que « nous prenions en main notre propre développement », celui-ci échappera à nos mains simplement du fait qu'il s'est incorporé son impulsion et plus que partout ailleurs vaut ici la loi qu'alors que le premier pas relève de notre liberté, nous sommes esclaves du second et de tous ceux qui suivent. Ainsi au constat que l'accélération du développement alimenté technologiquement ne laisse plus le temps pour des corrections automatiques s'ajoute le constat ultérieur que pendant le temps que malgré tout nous avons encore à notre disposition, la correction devient de plus en plus difficile et la liberté pour la faire diminue continuellement. Cela renforce l'obligation de veiller aux commencements, accordant la priorité aux possibilités de malheur fondées de manière suffisamment sérieuse (et distinctes des simples fantasmes de la peur) par rapport aux espérances – même si celles-ci ne sont pas moins bien fondées.

Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, (1979) trad. J. Greisch.

Année : 2023

Session : Amérique du Nord

Question : Pensez-vous que Popper démontre ici que la société contemporaine est déshumanisante ?

Imaginons, au prix d'une certaine exagération, une société où les hommes ne se rencontrent jamais face à face, où les affaires sont traitées par des individus isolés communiquant entre eux par lettres ou par télégrammes, se déplaçant en voiture fermée et se reproduisant par insémination artificielle : pareille société serait totalement abstraite et dépersonnalisée. Or la société moderne lui ressemble déjà sur bien des points. Dans une ville, les piétons se croisent mais s'ignorent, les membres d'un syndicat portent une carte et paient une cotisation mais peuvent ne jamais se connaître. Beaucoup d'individus ont peu ou pas de contacts humains et vivent dans l'anonymat et l'isolement. Ils y sont malheureux, car, si la société tend à devenir abstraite, le tissu biologique de l'homme n'a guère changé, et il a des besoins sociaux que celle-ci est incapable de satisfaire.

Certes, il n'y aura jamais de société complètement abstraite, pas plus, d'ailleurs qu'on n'en connaîtra d'entièrement ou d'essentiellement rationnelle. Les hommes continuent à former des groupes concrets et à maintenir entre eux divers rapports sociaux. Mais, à l'exception de ce qui se passe dans certaines cellules familiales, la plupart de ces groupes ne s'ouvrent sur aucune vie commune et beaucoup ne jouent aucun rôle sur le plan social.

Il faut cependant être juste. L'évolution de la société présente aussi des aspects positifs. Les rapports personnels, n'étant plus déterminés par le hasard de la naissance, peuvent s'épanouir librement en une nouvelle forme d'individualisme. De même, les liens spirituels peuvent jouer un rôle d'autant plus important que les liens physiques ou biologiques sont affaiblis.

POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis* (1962) (traduction J. Bernard et P. Monod)

Année : 2022

Session : Polynésie

Jour : 1

Question : Selon Hannah Arendt, est-il souhaitable pour l'être humain d'échapper à sa condition ?

L'artifice humain du monde sépare l'existence humaine de tout milieu purement animal, mais la vie elle-même est en dehors de ce monde artificiel, et par la vie l'homme demeure lié à tous les autres organismes vivants. Depuis quelques temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie « artificielle » elle aussi, et de couper le dernier lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. C'est le même désir d'échapper à l'emprisonnement terrestre qui se manifeste dans les essais de création en éprouvette, dans le vœu de combiner « au microscope le plasma germinal provenant de personnes aux qualités garanties, afin de produire des êtres supérieurs » et « de modifier (leurs) tailles, formes et fonctions » ; et je soupçonne que l'envie d'échapper à la condition humaine expliquerait aussi l'espoir de prolonger la durée de l'existence fort au-delà de cent ans, limite jusqu'ici admise.

Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains. Il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables de faire cet échange, de même qu'il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables à présent de détruire toute vie organique sur terre. La seule question est de savoir si nous souhaitons employer dans ce sens nos nouvelles connaissances scientifiques et techniques, et l'on ne saurait en décider par des méthodes scientifiques. C'est une question politique primordiale que l'on ne peut guère, par conséquent, abandonner aux professionnels de la science ni à ceux de la politique.

Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier

Année : 2022

Session : Nouvelle Calédonie

Jour : 2

Question : Quelle est selon Jaspers la contradiction à laquelle aboutit la technique ?

L'éternel cheminement de la technique, sans lequel le chemin parcouru par l'homme est impensable, est parvenu aujourd'hui en un point où la question se pose à nouveau pour l'homme de savoir ce qu'il veut faire de cette technique. De tout temps, la technique a servi à donner une forme constructive au monde qui nous entoure, de tout temps aussi elle a servi à détruire. Aujourd'hui les possibilités qu'elle offre ont fait le saut qui mène des destructions de détail à la destruction totale de toute vie à la surface de la terre.

La peur de ce danger a conduit à penser qu'il vaudrait mieux n'avoir jamais trouvé la libération de l'énergie atomique, par conséquent n'avoir jamais non plus construit la bombe atomique. Si nous pouvions choisir, il nous faudrait renoncer à l'énergie atomique, accepter plutôt toutes les difficultés qui résultent de la limitation de l'énergie dont nous disposons par ailleurs, que nous exposer à ce péril. Penser ainsi, c'est conclure nécessairement : il eût mieux valu renoncer au développement technique en général. Car ce développement, une fois mis en marche, ne se laisse pas stopper à un endroit donné ou même ramener en arrière, si ce n'est en détruisant la vie, destruction qui, en mettant fin à la vie du porteur de la technique, mettrait aussi un terme à celle-ci. Le refus d'admettre le dernier pas de la technique a pour conséquence le refus du commencement de la technique.

Karl JASPERS, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme* (1963), trad. E. Saget

Année : 2021

Session : Amérique du Nord

Jour : 2

Question : Pourquoi, d'après Hans Jonas, l'homme est-il devenu un danger pour lui-même ?

Le danger qui nous menace actuellement vient-il encore du dehors ? Provient-il de l'élément sauvage que nous devons maîtriser grâce aux formations artificielles de la culture ? C'est encore parfois le cas, mais un flot nouveau et plus dangereux se déchaîne maintenant de l'intérieur même et se précipite, détruisant tout sur son passage, y compris la force débordante de nos actions qui relèvent de la culture. C'est désormais à partir de nous que s'ouvrent les trouées et les brèches à travers lesquelles notre poison se répand sur le globe terrestre, transformant la nature tout entière en un cloaque pour l'homme. Ainsi les fronts se sont-ils inversés. Nous devons davantage protéger l'océan contre nos actions que nous protéger de l'océan. Nous sommes devenus un plus grand danger pour la nature que celle-ci ne l'était autrefois pour nous. Nous sommes devenus extrêmement dangereux pour nous-mêmes et ce, grâce aux réalisations les plus dignes d'admiration que nous avons accomplies pour assurer la domination de l'homme sur les choses. C'est nous qui constituons le danger dont nous sommes actuellement cernés et contre lequel nous devons

désormais lutter. Il s'agit là de quelque chose de radicalement nouveau : aucune des obligations que nous connaissons n'est jamais née d'une impulsion salvatrice commune.

Hans Jonas, « Technique, liberté, obligation » 1987 paru dans *Une éthique de la nature*, trad. Courtine-Denamy, Paris, Arthaud.

Année : 2021

Sesion : Métropole

Jour : 1

Question : Qu'est-ce que le monstre permet de comprendre et pourquoi le permet-il ?

Le cours au collège de France prononcé par Michel Foucault de janvier à mars 1975 poursuit les analyses des années précédentes consacrées à la question du lien entre savoir et pouvoir. Foucault traite ici du problème des individus dits « anormaux » dont la figure du « monstre » est représentative.

On peut dire que ce qui fait la force et la capacité d'inquiétude du monstre, c'est que, tout en violant la loi, il la laisse sans voix. Il piège la loi qu'il est en train d'enfreindre. Au fond, ce que suscite le monstre, au moment même où par son existence il viole la loi, ce n'est pas la réponse de la loi elle-même, mais c'est tout autre chose. Ce sera la violence, ce sera la volonté de suppression pure et simple, ou encore ce seront les soins médicaux, ou encore ce sera la pitié. Mais ce n'est pas la loi elle-même, qui répond à cette attaque que représente pourtant contre elle l'existence du monstre. Le monstre est une infraction qui se met automatiquement hors la loi, et c'est là l'une des premières équivoques. La seconde est que le monstre est, en quelque sorte, la forme spontanée, la forme brutale, mais, par conséquent, la forme naturelle de la contre-nature. C'est le modèle grossissant, la forme déployée par les jeux de la nature elle-même de toutes les petites irrégularités possibles. Et, en ce sens, on peut dire que le monstre est le grand modèle de tous les petits écarts. C'est le principe d'intelligibilité de toutes les formes – circulant sous forme de menue monnaie – de l'anomalie. Chercher quel est le fond de monstruosité qu'il y a derrière les petites anomalies, les petites déviances, les petites irrégularités : c'est ce problème qui va se retrouver tout au long du XIXe siècle. C'est la question, par exemple, que Lombroso posera lorsqu'il aura affaire à des délinquants. Quel est le grand monstre naturel qui se profile derrière le petit voleur ? Le monstre est paradoxalement – malgré la position limite qu'il occupe, bien qu'il soit à la fois l'impossible et l'interdit – un principe d'intelligibilité.

Michel Foucault, *Les anormaux*, Cours au Collège de France (1974-1975).

Hors programme ?

Année : 2022

Session : Mayotte

Question : Selon Lévi-Strauss, voyager, est-ce découvrir de nouveaux mondes ou est-ce les exploiter ?

Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité. Je comprends alors la passion, la folie, la duperie des récits de voyage. Ils apportent l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore, pour que nous échappions à l'accablante évidence que vingt mille ans d'histoire sont joués. Il n'y a plus rien à faire : la civilisation n'est plus cette fleur fragile qu'on préservait, qu'on développait, à grand peine, dans quelques coins abrités, un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute par leur vivacité, mais qui permettaient aussi de varier et de revigorer les semis. L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. On risquait jadis sa vie dans les Indes ou les Amériques pour rapporter des biens qui nous paraissent aujourd'hui dérisoires : bois de braise (d'où Brésil) : teinture rouge, ou poivre dont, au temps d'Henri IV, on avait à ce point la folie que la Cour en mettait dans des bonbonnières des grains à croquer. Ces secousses visuelles ou olfactives, cette joyeuse chaleur pour les yeux, cette brûlure exquise pour la langue ajoutaient un nouveau registre au clavier sensoriel d'une civilisation qui ne s'était pas doutée de sa fadeur. Disons-nous alors que par un double renversement, nos modernes Marco Polo rapportent de ces mêmes terres, cette fois sous forme de photographies, de livres et de récits, les épices morales dont notre société éprouve un besoin plus aigu en se sentant sombrer dans l'ennui ?

Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, « La fin des voyages » (1955)

Année : 2023

Session : Liban

Jour : 2

Question : « Je ne désirais pas vivre ce qui n'était pas une vie » : d'après Thoreau, qu'est-ce donc que vivre sa vie ?

Le texte suivant est extrait d'un récit autobiographique qui relate le séjour que l'auteur a passé dans une cabane, pendant plus de deux ans, au milieu d'une forêt des États-Unis d'Amérique.

À chaque homme incombe la tâche de rendre sa vie, jusqu'au moindre détail, digne d'être contemplée à son heure la plus élevée et la plus critique. Si nous refusions, ou plutôt épuisions, les informations dérisoires que nous pouvons obtenir, les oracles (1) nous indiqueraient clairement la marche à suivre.

Je suis parti dans les bois parce que je désirais vivre de manière réfléchie, affronter seulement les faits essentiels de la vie, voir si je ne pouvais pas apprendre ce qu'elle avait à m'enseigner, et non pas découvrir à l'heure de ma mort que je n'avais pas vécu. Je ne désirais pas vivre ce qui n'était pas une vie, car la vie est très précieuse ; je ne désirais pas davantage cultiver la résignation, à moins que ce ne fût absolument nécessaire. Je désirais vivre à fond, sucer toute la moelle de la vie, vivre avec tant de résolution spartiate(2) que tout ce qui n'était pas la vie serait mis en déroute, couper un large andain(3) et tondre ras, acculer(4) la vie dans un coin et la réduire à ses composants les plus élémentaires, et si jamais elle devait se montrer mesquine, eh bien alors en tirer toute l'authentique mesquinerie, et avertir le monde entier de cette mesquinerie ; ou si elle devait se révéler sublime, la connaître par l'expérience et réussir à en établir un rapport fidèle lors de mon excursion suivante.

THOREAU, *Walden ou La Vie dans les bois* (1854) (traduction B. Matthieussent)

1 : Oracles : réponses qu'une divinité donne à la personne qui la consulte.

2 : Spartiate : ce qui rappelle les mœurs rudes et austères des habitants de Sparte, dans la Grèce antique.

3 : Andain : rangée d'herbes fauchées.

4 : Acculer : pousser dans un endroit où tout recul est impossible.