

SESSION 2003

**Concours externe
de recrutement de professeurs agrégés**

Section : PHILOSOPHIE

**Deuxième épreuve: composition de philosophie
(se rapportant à la notion au programme)**

Durée: 7 h

[L'usage de tout ouvrage de référence, de tout dictionnaire et de tout matériel électronique est rigoureusement interdit.]

Comment la volonté peut-elle être indéterminée ?

Deuxième épreuve

COMPOSITION DE PHILOSOPHIE

Nature de l'épreuve : une composition de philosophie se rapportant à un programme établi pour l'année (durée: sept heures ; coefficient 2).

Commission : Mmes Isabelle Pariente-Butterlin, Sylvie Robin, Agnès Serf-Balduzzi, Mireille Thisse-André, MM. Christian Berner, Stéphane Chauvier (président et rapporteur), Jean-Maurice Monnoyer, Roger Pouivet, Alain Séguy-Duclot, Jean-François Suratteau.

Répartition des notes :

Notes sur 20	Nombre de notes	Notes sur 20	Nombre de notes
20		10	21
19		9	42
18		8	70
17		7	114
16		6	116
15		5	150
14	4	4	131
13	5	3	100
12	10	2	73
11	13	1	46

Nombre d'inscrits : 1436

Absents : 537

Copies blanches : 4

Nombre de candidats ayant composé : 895

Nombre de candidats ayant obtenu une note supérieure ou égale à 10 : 53

Nombre de candidats ayant obtenu une note égale ou inférieure à 5 : 500

Moyenne de l'épreuve : 5,35/20

Moyenne des admissibles : 8,38/20

Rapport établi par M. Stéphane Chauvier à partir des observations des correcteurs.

La seconde composition de philosophie de l'agrégation externe est une épreuve « sur programme ». Cela signifie que les candidats doivent se préparer à cette épreuve

en se familiarisant tout au long de l'année avec les problèmes philosophiques dans lesquels la notion au programme est impliquée ainsi qu'avec les solutions doctrinales qui leur ont été apportées. Mais il va de soi qu'on ne leur demande pas, le jour de l'épreuve, de faire une manière de compte rendu de leurs lectures. Le jury évalue les candidats en fonction de leur capacité à traiter de manière réfléchie et instruite un problème philosophique déterminé. Il est en quête de judiciaires bien aiguisées, d'esprits capables de se prononcer sur un problème donné en s'étant exercés au contact des meilleurs juges.

Le grand nombre de mauvaises notes obtenues cette année par les candidats à cette épreuve s'explique entièrement par le grand nombre de copies qui ont moins cherché à formuler un jugement éclairé sur l'essence de la volonté qu'à composer une manière de puzzle dont les pièces étaient constituées de fragments détachés des diverses lectures effectuées dans l'année. Il est vrai que beaucoup de candidats semblent avoir cru que le sujet qu'on leur demandait de traiter était un sujet classique, presque académique, de sorte qu'ils ont été tentés de faire une sorte d'exposé scolaire de l'histoire de la question. Mais si ces candidats ne se sont pas trompés en considérant que le sujet mettait en jeu un problème classique, ils se sont en revanche le plus souvent mépris sur la manière dont ils étaient invités à l'aborder.

La structure singulière de la question qui leur était posée aurait pourtant dû arrêter les candidats. On ne demandait pas si la volonté était indéterminée. Se demander si quelque chose est P ou s'il est non-P, suppose que l'on se donne l'existence et, jusqu'à un certain point, l'essence de la chose et que l'on s'interroge sur l'une de ses caractéristiques. Mais la question était formulée différemment. Quand on demande : « Comment quelque chose peut-il être P ? », on peut laisser entendre que ce quelque chose *est* P, mais qu'il est étonnant, intrigant qu'il le soit. Ainsi demande-t-on, à propos de quelqu'un : « Comment peut-on être si méchant ? ». Mais une question de cette forme peut aussi s'entendre de manière un peu différente. Quand on demande, par exemple : « Comment l'univers peut-il avoir commencé d'être ? », cela n'implique pas nécessairement qu'il a commencé d'être et que l'on juge ce fait intrigant. Cela peut également et même plus vraisemblablement signifier : « Comment peut-on *penser* ou *croire* que l'univers a commencé d'être, alors que cela semble impossible ? ». Dans ce cas l'interrogation porte moins sur un fait intrigant que sur une opinion unanime ou répandue, mais dont on juge qu'elle affirme quelque chose qui semble impossible.

La difficulté de la question : « Comment la volonté peut-elle être indéterminée ? » venait de ce que le concept d'indétermination pouvait autoriser les deux lectures de la question, *mais pas au même sens*. On pouvait en premier lieu considérer comme un fait que la volonté soit indéterminée et montrer en quoi ce fait était intrigant, en quoi sa simple possibilité faisait question. Mais il fallait alors prendre le mot « indéterminé » dans son sens courant qui veut dire « imprécis, flou, mal délimité ». On devait alors subsumer sous cette expression de « volonté indéterminée » des expériences communes laissant clairement apparaître une imprécision, un flottement dans la volonté. On pouvait songer à des expériences

comme celle de l'hésitation, de l'indécision, du flottement entre divers projets. Mais il était manifeste que le sujet ne pouvait seulement inviter à réfléchir sur la possibilité de tels états qu'il était en effet aisé de considérer comme intrigants si on les référait à la norme d'une volonté ferme et arrêtée. Leur préparation ne pouvait pas en effet ne pas avoir mis les candidats en présence d'un autre sens du mot « indétermination », un sens plus propre aux livres philosophiques, mais en même temps régulièrement associé, fût-ce pour le rejeter, au concept de volonté. « Indéterminée » caractérisait cette fois la volonté, non pas en raison de son contenu, qui serait vague ou pluriel, mais en raison de la manière dont elle se porte à son contenu. Lorsque je veux sortir, et que je le veux même avec fermeté, d'où vient que j'aie voulu sortir ? D'où vient que ma volonté se soit portée sur ce contenu ? A-t-elle été déterminée *par* quelque chose à se porter sur ce contenu ? Ce n'était donc plus de l'absence de détermination à quelque chose dont il était question, mais de l'absence de détermination *par* quelque chose. Plus exactement, car le mot « détermination » unit en lui le processus et son résultat, il s'agissait de savoir, non plus si la volonté pouvait ne pas être déterminée à quelque chose, mais si, quand elle finit par être déterminée à quelque chose, elle y était déterminée *par* quelque chose. Or, en prenant le mot « indéterminée » en ce second sens, la question posée ne pouvait s'interpréter comme précédemment. Que la volonté soit indéterminée, au sens de non déterminée *par* quelque chose à ses déterminations, ne pouvait clairement être interprété comme un fait bien connu et bien établi qui s'avèrerait intrigant. Le simple fait que les philosophes aient pu en débattre suggérait que nous n'étions pas dans l'ordre du fait, mais dans celui de la croyance. Il s'agissait d'une caractérisation de la volonté, d'une thèse sur la volonté, dont la *vérité* était censée ne pas aller de soi. Ce qu'on demandait était donc : « Comment pourrait-il se faire que la volonté soit indéterminée ? », « Comment pourrait-il être vrai qu'elle le soit ? »

La difficulté était alors, sur la base d'une telle analyse du sens du sujet, de comprendre ce qu'il mettait en jeu. Une composition de philosophie n'est pas un jeu télévisé : on ne saurait répondre à la question posée sans avoir à reconstituer le problème qu'elle résume. Mais quel pouvait bien être ici ce problème ? Beaucoup de candidats ont cru que la question posée mettait en jeu la liberté de la volonté. Mais, sans être inexacte, cette compréhension du sujet restait encore à la surface des choses. On ne demandait pas *si* la volonté était indéterminée et, à supposer que l'indétermination fût une condition nécessaire de la liberté de la volonté, *si* la volonté était libre, mais on demandait *comment* la volonté pouvait être indéterminée. On admettait donc, non pas tant qu'elle le fût, mais que l'on était porté à croire qu'elle l'était et c'est cette croyance dont on demandait d'interroger la vérité en se penchant sur la possibilité du fait qu'elle assertait. Il y avait donc une étape nécessaire dans le traitement du sujet : expliciter le lien unissant le concept de volonté et celui d'indétermination, faire apparaître la raison pour laquelle la volonté était tenue pour indéterminée. Si quelque chose comme la volonté existe, celle-ci ne doit-elle pas être *essentiellement* indéterminée ? Son indétermination n'est-elle pas une condition de sa réalité, de sorte que poser la question de la possibilité de son indétermination

reviendrait à poser la question de la possibilité de la volonté elle-même ? Peu de candidats, en dépit de leur préparation, ont semblé disposés à poser la question de la réalité de la volonté, de sorte qu'un aspect du sens de la question était voué à leur échapper. Pensaient-ils pourtant qu'il y avait nécessairement identité entre ce que nous invoquons couramment lorsque, par exemple, nous parlons d'un manque de volonté ou simplement lorsque nous exprimons ce que nous voulons et ce que certains philosophes ont appelé « volonté » et dont ils ont fait une faculté de l'âme, distincte de l'entendement et de la raison, autant que des passions ou appétits sensibles ?

Il ne pouvait donc être question, pour traiter ce sujet, 1) de le limiter à l'une des deux interprétations que l'on a distinguées, l'indétermination comme flottement et l'indétermination comme non causation ; 2) de faire l'impasse sur la structure de la question et de se poser simplement le problème de savoir si la volonté, dont la réalité et la nature allaient de soi, pouvait être qualifiée d'indéterminée ou non. Il fallait inévitablement expliquer en premier lieu pourquoi le concept de volonté semblait appeler celui d'indétermination, il fallait en second lieu faire apparaître ce qui pouvait rendre cette association problématique pour, en troisième lieu, trancher la question dans un sens ou dans un autre.

Le mauvais résultat de beaucoup de candidats vient essentiellement de ce qu'ils ont sauté la première étape de cette problématique et qu'ils se sont tout de suite installés dans l'ordre du bien connu : nous avons une volonté et l'on peut se demander si cette volonté est ou n'est pas déterminée par l'entendement. On partait donc de Descartes et de ses lettres à Mesland, ignorant d'ailleurs, le plus souvent, les formulations beaucoup plus détaillées du problème chez Thomas D'Aquin et Duns Scot, puis on évoquait soit Leibniz, soit Spinoza, soit les deux à titre de contrepoint et, pour résoudre le problème, on faisait appel à Kant qui était censé avoir découvert un pouvoir d'auto-détermination de la volonté qui, à la fois, impliquait son indétermination intrinsèque et expliquait de quelle manière elle pouvait se trouver déterminée à un contenu. Mais cette manière de faire, sans parler des simplifications, voire des caricatures doctrinales qu'elle impliquait, ne pouvait en aucune façon offrir une explication génétique de la connexion entre le concept de volonté et celui d'indétermination. Si l'indétermination de la volonté était un fait évident, aussi évident que le fait que quelques oiseaux volent, ce travail d'explication conceptuelle n'aurait pas été requis. Mais parce qu'il s'agissait là, pour l'essentiel, d'une thèse philosophique, il était nécessaire de reconstituer ce qui la motivait et de faire alors apparaître l'enjeu ultime de la question : si le concept de volonté implique essentiellement une forme d'indétermination, comment quelque chose d'indéterminé peut-il simplement exister ? Que doit être le monde pour que la volonté puisse y trouver sa place ?

Les copies qui ont reçu une note honorable ou bonne sont donc celles qui ont oublié cette rhétorique stérile qui porte à composer des plans dont les têtes de chapitre sont des noms propres, pour bâtir une réflexion centrée sur l'essence de la volonté. Le plus souvent, pour introduire le concept métaphysique d'indétermination, les

candidats sont partis des expériences d'indétermination psychologique du vouloir, ce qui leur permettait de n'omettre aucun aspect du sujet. Il est clair que si toutes nos conduites intentionnelles s'enchaînaient les unes aux autres sans que jamais aucun arrêt, aucun retard, aucune hésitation, aucun heurt n'ait fait apparaître le débordement du possible sur le réel, l'idée même de volonté pourrait être inconnue de nous. Nos actions seraient tantôt volontaires, tantôt involontaires, mais il ne serait pas nécessaire d'introduire dans l'agent un pouvoir de résolution à l'action autre que le simple attrait des motifs. La pathologie du vouloir pouvait donc apparaître comme une voie d'accès à la volonté. Mais toute pathologie du vouloir n'était pas pertinente. De nombreux candidats ont à tout prix voulu replacer ce qu'ils avaient lu à propos de l'*acrasia*. Mais l'expérience consistant à ne pas parvenir à s'engager dans ce qu'on voudrait faire ou, plus radicalement, à faire le contraire de ce qu'on s'était résolu à faire, peut-elle être interprétée comme une expérience d'indétermination du vouloir ? L'expérience de l'*acrasia* n'est pas que l'on voit le meilleur et que l'on fait le pire, mais que l'on voit et *donc veut* le meilleur et que l'on fait le pire. La *faiblesse* de la volonté n'est pas, en tant que telle, une *indétermination* de la volonté. Sans doute pouvait-on essayer d'*expliquer* la faiblesse apparente de la volonté par son indétermination : si je fais le pire, c'est parce que je ne veux pas seulement le meilleur, mais que je *veux* aussi le pire. Mais c'était là une position qui supposait que l'on ait déjà fait intervenir l'indétermination de la volonté et qui excluait en tout cas que l'*acrasia* puisse d'emblée être lue comme un exemple d'indétermination du vouloir.

De la pathologie du volontaire, on pouvait donc remonter à l'idée de volonté comme pouvoir de résolution, comme capacité à relancer la machine agissante lorsque celle-ci est comme arrêtée par le spectacle de l'espace du possible. Et c'est donc naturellement que la problématique du rapport entre la volonté et l'entendement pouvait être introduite : si l'attrait des motifs ne suffit pas à expliquer l'action intentionnelle, il semble nécessaire, pour que la volonté ait une contribution à l'action intentionnelle, pour qu'elle ait une valeur ajoutée, qu'elle puisse ne pas être l'effet nécessaire de l'attrait des motifs, le dernier rouage d'un mécanisme psychologique que l'on peut appeler « rationalité pratique ». Si le vouloir peut être comparé à la détente d'un petit ressort psychique sous l'effet du mouvement combiné de leviers rationnels, la volonté ne sera qu'une manière d'épiphénomène, une façon de parler, une propriété de Cambridge. On pouvait donc à ce point expliquer en quel sens, si la volonté doit avoir une contribution à l'action, si, comme le dit Duns Scot, « rien d'autre que la volonté ne doit être la cause totale des volitions », la volonté doit ne pas être déterminée aux contenus qu'elle élit, soit par la valeur que l'entendement leur attribue, soit par la promesse de plaisir que l'appétit sensible leur associe.

Ce travail préparatoire une fois accompli, les convictions raisonnées du candidat pouvaient s'exprimer. Selon que le candidat jugeait que ce concept d'un pouvoir absolu de vouloir, d'une volonté « *libera per essentiam* » était chimérique ou bien-fondé, il lui appartenait de montrer, sur le double plan psychologique et cosmologique, soit que l'indétermination de la volonté étant réelle, elle devait être

possible, soit, à l'inverse, que la volonté elle-même, en tant que cause totale des volitions de la personne, était une chimère, dès lors qu'aucune indétermination n'était psychologiquement ou cosmologiquement possible. Sans doute l'une seulement de ces deux réponses est vraie. Mais s'il s'agissait d'une vérité démontrée, la volonté n'aurait pas été inscrite au programme de l'agrégation de philosophie. Le jury n'attendait donc évidemment aucune réponse déterminée, mais il attendait en revanche que le candidat soit capable d'en articuler une. Il attendait qu'au-delà de son utilisation de quelques auteurs ou de quelques références doctrinales, le candidat soit capable de faire apparaître une conviction, une position, de manière générale un trait de pensée qui puisse signaler qu'il prenait la philosophie au sérieux.

Le jury n'a donc pu que constater la relative rareté des copies manifestant un authentique engagement intellectuel. Disposer les unes par rapport aux autres des références doctrinales semble avoir été le souci principal de la plupart des candidats. Or cette manière de faire ne pouvait aller sans simplifications ou omissions. Comment convoquer, par exemple, des auteurs comme Platon ou Aristote, sans s'être assuré que les fragments de doctrine que l'on invoquait laissaient apparaître un concept de volonté que l'on pût comparer à celui dont useront les auteurs médiévaux ou modernes ? En distinguant entre deux intentions conflictuelles, celle du *nous* et celle des *epithumiai*, et en référant l'instance du « libre arbitre » à un terme intermédiaire, le *thumos*, Platon théorise une multiplicité hétérogène là où la philosophie cartésienne, fondée sur l'unité substantielle du sujet, pense l'unité homogène d'une faculté. Confondre les deux points de vue était lourd de conséquences. Ainsi la théorie du « nul n'est méchant volontairement » a été très mal comprise des candidats. Il est bien évident qu'elle ne signifie pas que nul ne peut avoir l'intention consciente de faire le mal : que fait donc Gygès ? Elle signifie simplement que le mal ne peut être un objet pour la « volonté » au sens strict d'intentionnalité rationnelle, autrement dit que le bien est principe suprême de rationalité.

Si Platon ou Aristote furent donc souvent entraînés sans nuance sous la bannière du concept moderne de la volonté, on peut à l'inverse s'étonner du nombre infime de candidats qui ont songé à investir dans le traitement de la question la théorie épicurienne du *clinamen*, lors même que l'épicurisme était au programme de la troisième composition. Ignorait-on que, dans le poème de Lucrèce, c'est en connexion avec le problème de la volonté et de la liberté que le *clinamen* est introduit : « Si par leur déclinaison les atomes ne prennent pas l'initiative d'un mouvement qui rompe les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des causes, d'où vient cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire, d'où vient, dis-je, cette volonté arrachée aux destins... » (II, 253-257) ? Or, au-delà de cette position doctrinale particulière, c'est une possibilité logique qui était ainsi mise de côté : celle qui, dans la critique de l'indétermination du vouloir, investit la critique de la possibilité du hasard, dont une volonté indéterminée serait indiscernable. C'est, ce faisant, toute la dimension cosmologique du problème qui était ainsi évacuée et, de fait, les copies qui ont développé cette dimension ont été assez rares.

Si les doctrines des Antiques furent donc souvent mal exploitées, celles des Modernes ne furent pas nécessairement mieux traitées. Dans l'exégèse de la doctrine présentée par Descartes dans la lettre à Mesland du 9 février 1645, on omettait souvent le pourtant célèbre « pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre », de sorte que Descartes se voyait attribuer la thèse que la volonté pouvait se déterminer contre toute raison et passer ainsi pour le théoricien d'une radicale indétermination du vouloir, la volonté ne cédant aux raisons que parce qu'elle le veut bien. Mais c'est dans les références à Kant que simplifications et caricatures ont été les plus fréquentes. Comme nous l'avons déjà signalé, Kant fut systématiquement invoqué à l'appui de la thèse de l'indétermination de la volonté. Or, premièrement, il convient de dire ici solennellement que la théorie kantienne de la morale n'est pas une vérité démontrée, une sorte de théorème philosophique que l'on peut brandir pour couper court à une discussion. Que la moralité consiste dans la soumission de nos maximes à la loi de leur universalisabilité est la thèse de Kant, une thèse certes considérable et dont l'attrait est indéniable, mais ce n'est point l'unique explication philosophique de la moralité. En second lieu, comment Kant devait-il être enrôlé lorsqu'il s'agissait de se prononcer sur le problème de l'indétermination de la volonté ? La réponse n'est pas aisée, mais compte tenu des références invoquées le plus souvent par les candidats, la réponse ne pouvait pas faire de doute. Kant affirme en effet qu'une volonté qui ne s'exercerait selon aucune loi serait « un pur rien » (*Unding*, AK IV, 446). Il affirme en outre que la volonté est déterminée par la loi morale (par exemple AK V, 71-72), laquelle est un jugement synthétique de la raison pratique, et non un acte de la volonté. La moralité n'est donc rien d'autre que la détermination de la volonté par la raison pure pratique, au point que la raison pure *pratique* se confonde avec la volonté en tant que totalement déterminée par la raison. La référence à cette partie de l'œuvre de Kant n'était donc nullement pertinente pour asseoir ce que les candidats voulaient établir : une indétermination de la volonté par l'entendement ou par la raison. En revanche, plus pertinente aurait été l'invocation de la doctrine exposée dans la *Religion dans les limites de la simple raison*. Kant y envisage en effet la possibilité, pour la volonté, non pas tant de se déterminer, que de se décider pour ce qui la déterminera, choix qu'il lui paraît nécessaire de postuler pour rendre le mal imputable à l'homme (AK VI, 23-24). Autrement dit, c'est seulement lorsqu'on envisage le problème du Mal et, d'une façon générale, la possibilité d'une alternative au déterminisme de la raison pratique que la volonté retrouve une certaine indépendance vis-à-vis de la raison. Mais comme très peu de candidats ont invoqué cette problématique, il était pour les autres clairement erroné d'affirmer, sur la base de la seule doctrine de la moralité, que Kant proposait une théorie de la volonté d'après laquelle celle-ci était indéterminée. Parler d'auto-détermination de *la volonté*, c'était faire l'impasse sur la raison pratique elle-même, ce qui paraît peu compatible avec la doctrine de Kant !

Ces quelques remarques à propos de l'usage de Kant, que l'on pourrait prolonger par des considérations analogues sur le traitement que les candidats ont réservé à la doctrine de Schopenhauer, mettent en lumière la difficulté de faire un bon

usage des références doctrinales dans le cadre d'une dissertation de *philosophie*. Sans doute est-il, sinon nécessaire, du moins inévitable d'asseoir sa réflexion sur de telles références, dès lors qu'elles constituent des illustrations exemplaires des possibilités conceptuelles que l'on souhaite prendre en compte. Mais il est tout aussi nécessaire de veiller à ne pas gommer la complexité des doctrines, d'éviter de les réduire à des formules simplifiées qui se révèlent littéralement fausses. La solution est sans doute de limiter les références, afin de pouvoir faire droit à leur complexité, de ne pas multiplier les noms propres sans nécessité. S'il n'y a cependant pas de chiffre du bon usage des références doctrinales dans la dissertation de philosophie, il y a une manière de faire qui garantit que son résultat, quel qu'il soit, sera le résultat juste : que l'on cherche la vérité, que l'on s'engage à la trouver, et ce qu'il faut de références doctrinales sera donné par surcroît.