

2024

ANNALES

Épreuve - CULTURE GÉNÉRALE

CONCOURS
ECRICOME
PREPA

FILIÈRE ÉCONOMIQUE
ET COMMERCIALE
TOUTES OPTIONS

SOMMAIRE

ESPRIT DE L'ÉPREUVE	PAGE 3
PRINCIPES DE NOTATION	PAGE 4
CORRIGÉS	PAGE 5
RAPPORT DU JURY.....	PAGE 18

ESPRIT DE L'ÉPREUVE

■ ESPRIT GÉNÉRAL

L'épreuve de dissertation de culture générale vise à évaluer chez les candidats les capacités de réflexion et d'argumentation, appuyées sur la lecture des grands textes, que l'on est en droit d'attendre d'un étudiant de niveau Bac + 2. Elle s'inscrit ainsi dans l'esprit du programme officiel de culture générale des CPGE économiques et commerciales. Celle-ci caractérise en effet la dissertation comme un exercice permettant à l'étudiant de « montrer sa capacité à s'interroger, à conduire une pensée cohérente et à exploiter de manière pertinente ses lectures ». Il importe de rappeler qu'avant de constituer une épreuve de concours, la dissertation et son apprentissage visent, toujours selon les termes du programme officiel, à « former l'esprit à une réflexion autonome et éclairée ». C'est cette capacité de réflexion que l'épreuve du concours a pour fonction de mesurer, bien plus que de simples possibilités de mémorisation et de restitution.

■ SUJETS

Le candidat traite sous forme de dissertation l'un des deux sujets au choix :

- *Dans le thème* : le sujet, un énoncé bref, qui n'a pas nécessairement la forme d'une question, s'inscrit dans le champ général de la réflexion déterminé par le thème annuel. Que le sujet soit dans le thème ne signifie pas que le thème soit le sujet ! En d'autres termes, une simple récitation de connaissances acquises sur le thème, non soucieuse du sujet proposé, ne saurait constituer une dissertation satisfaisante, quels que soient l'intérêt et le degré de maîtrise des connaissances mobilisées.

- *Hors thème* : le sujet, qui a également la forme d'un énoncé bref, appartient aux champs les plus généraux de la réflexion, tels qu'ils sont présentés dans le programme (fixe) de première année. Ce sujet peut donner l'occasion à certains candidats de montrer leur originalité, à condition de disposer d'une culture préalable sur la question et d'avoir une capacité effective d'interrogation. Il ne doit surtout pas être considéré comme une planche de salut pour ceux qui n'ont pas travaillé le thème de deuxième année, et demande le niveau de culture générale attendu à l'issue de la première année.

PRINCIPES DE NOTATION

La notation prend en considération les grands critères de la dissertation :

- l'aptitude à prendre en compte l'énoncé dans sa singularité, à comprendre le problème dans sa profondeur et à en saisir l'enjeu ;
- la capacité à ordonner ses idées de manière vivante et claire, en évitant une simple juxtaposition de remarques, un plan mécanique et passe-partout, et l'énumération de références ;
- l'aptitude à conduire une pensée personnelle, à exploiter ses lectures et à mobiliser ses connaissances ; en matière d'auteurs et de références, il n'y a pas de passage obligé, tous sont accueillis avec bienveillance, pourvu qu'ils soient l'objet d'une maîtrise et d'une appropriation personnelles ;
- la présentation matérielle de l'écrit, la qualité du style, la correction de l'orthographe et de la syntaxe.

■ LE PROGRAMME

Le thème pour le concours 2025 est : « **L'image** ».

Aucune liste d'œuvres et d'auteurs n'est proposée. Chaque professeur, responsable de ses choix, détermine librement les œuvres philosophiques, littéraires ou autres, qu'il juge nécessaires à son enseignement.

CORRIGÉS

■ SUJET 1 (dans le thème)

« Y a-t-il une violence rationnelle ? »

L'interprétation des termes du sujet

Face à un tel sujet, la tentation est grande de se livrer à des reformulations qui le tirent vers des questions déjà traitées en cours, sous forme de contenu enseigné ou d'exercices. Un candidat pourrait ainsi réduire ce sujet aux questions suivantes : « Le bon usage de la violence », « Quel usage la raison peut-elle faire de la violence ? », « La raison peut-elle justifier la violence ? », « La violence s'oppose-t-elle à la raison ? ». On ne peut accepter que le sujet devienne « La violence est-elle rationnelle ? ». Dans cette reformulation, la particularité d'une violence rationnelle disparaît au profit d'une interrogation trop vague sur les rapports entre violence et raison.

Pour ce qui est de l'énoncé dans sa littéralité, en posant la question du « il y a », il est manifeste qu'on ne souhaite pas retarder le moment de l'analyse et qu'on ne juge pas indispensable une réflexion préliminaire sur la violence possible ou sur un usage possible de la violence. L'énoncé suppose qu'il existe de la violence, voire différents types de violence : c'est un présupposé qu'on ne saurait contester. C'est la qualification de la violence qui fait l'objet du débat : soit il y aurait une violence qui serait rationnelle parmi les multiples violences ; soit c'est la violence elle-même que l'on pourrait qualifier de rationnelle, si on justifie le passage de la violence générale à une violence d'un certain type. Dès l'énoncé, on voit une distinction surgir entre ce qui est de l'ordre d'une factualité indubitable de la violence et ce qui relève d'une évaluation, voire d'un jugement.

Ensuite, se demander s'il y a une violence rationnelle, c'est mettre en relation deux termes qu'une certaine tradition de pensée considère comme incompatibles, si on admet, par hypothèse, que la raison ne peut pas être violente par nature. Si la raison crée les conditions d'une discussion privée ou du débat dans l'espace public, où la force de la preuve l'emporte sur les séductions de la communication, l'idée d'une violence rationnelle semble d'une totale incongruité. À coup sûr, les candidats, bien entraînés toute l'année, peuvent facilement repérer cette dualité. Cependant, il n'est pas possible de s'en tenir là, car ce serait manquer une grande partie de ce qui fait l'intérêt du sujet, à savoir la critique d'une relation d'extériorité entre la raison et la violence. Face à l'expression de « violence rationnelle », le candidat ne doit pas cacher sa perplexité, il doit même multiplier les interrogations. Comment comprendre l'expression ? Il peut faire plusieurs hypothèses.

Il peut gloser l'expression de « violence rationnelle » en disant qu'il s'agit d'une violence conforme à la raison, que la raison peut admettre, ou encore d'une violence à laquelle la raison est liée par sa façon de procéder.

Soit il s'agit d'une violence rationnelle qui s'oppose à une violence irrationnelle et, dans ce cas, la violence serait comme un genre qui se divise en espèces. Cela suppose que la violence serait identique ou qu'il y aurait quelque chose d'identique dans la violence, que la rationalité et l'irrationalité viendraient différencier. Selon cette interprétation, on pourrait soutenir, par exemple, que quand la violence physique est le monopole de l'État, pour reprendre la (trop) fameuse définition de Weber, elle serait rationnelle, car utilisée par un agent légitime aux yeux des citoyens, de la façon la plus économique du point de vue de l'utilisation des ressources. La violence étatique serait alors rationnelle, la violence des groupes mafieux une violence qui ne le serait pas, car facteur de désordre permanent quand différents groupes rivaux se disputent un territoire. Le tir d'un policier et celui d'un criminel n'auraient rien qui les distingue physiquement, mais le contexte et la nature de l'agent décideraient du sens. Cela ne veut pas dire que le représentant des forces de l'ordre peut faire n'importe quoi et user de son arme à feu, quand bon lui semble. La rationalité de la violence lui serait pour ainsi dire transférée par l'instance qui la monopolise et actualisée par les agents qui la représentent.

Soit par violence rationnelle, on entend que la violence ne se limite pas à ses effets destructeurs, négatifs, mais qu'elle peut avoir une *justification* intellectuelle, qu'on peut lui reconnaître une certaine positivité, ce qui semble paradoxal. En effet, l'histoire des hommes est rythmée par des guerres, des conflits, voire des génocides, ou encore par de nombreuses destructions matérielles. Parler d'une violence rationnelle supposerait alors qu'il y a quelque chose dans la violence qu'on peut justifier devant le tribunal de la raison, qu'on peut lui donner des raisons ou de bonnes raisons. Par exemple, on peut se référer à la façon dont les théologiens ont défini la *guerre juste* en Occident. Selon Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, la guerre est juste du point de vue de la raison, si elle respecte trois conditions : « l'autorité du prince », « une cause juste », « une intention droite chez ceux qui font la guerre ».

Soit enfin il s'agit d'une violence propre à la raison ou relative à celle-ci, ce qui implique de se demander comment naît une telle idée, si, comme on l'a dit, la raison exclut tout recours à la force physique, au chantage, à l'intimidation, et à tout autre procédé brutal. Parler d'une violence rationnelle ne signifie pas que celui qui fait profession de raisonner ou que celui qui use de sa raison serait violent comme un criminel, car sa violence serait d'une tout autre nature. Pour identifier cette

violence, il faut réfléchir l'activité même de la raison comme *activité excluante, discriminante et contester l'hégémonie de la raison comme faculté*. C'est la partie la plus ardue du sujet, pour ne pas faire de celui-ci un réquisitoire contre la raison et toute forme de rationalité.

Ce qui rend encore plus difficile l'interprétation de « violence rationnelle », c'est qu'il existe une distinction qui peut être prise en compte par les candidats, celle du *raisonnable* et du *rationnel*. Une violence rationnelle n'a rien à voir avec une violence raisonnable, même si dans les deux cas on se réfère à la raison. Ce sujet n'incite pas à réfléchir sur la différence sémantique entre raisonnable et rationnel comme telle, mais il n'est pas interdit d'être attentif au sens des termes utilisés. Considérer que « Est-il raisonnable d'user de la violence ? » et « Y a-t-il une violence rationnelle ? » disent la même chose, c'est atténuer la radicalité du second sujet qui incite à penser une relation étroite entre violence et raison.

Sans se livrer à des discussions techniques, le candidat peut procéder par des analyses inspirées des jeux de langage habituels. Si l'homme est raisonnable, c'est parce qu'il ne l'est pas tout le temps, en raison de sa finitude, qui en fait un être à la fois sensible et intelligible. Par extension, une conduite raisonnable relève de la vertu de *prudence*, au sens traditionnel : la prise en compte du monde naturel et social tel qu'il est, afin d'adapter sa conduite aux régularités constatées. En revanche, la rationalité, qu'elle soit procédurale, systématique, ou mathématique, n'est pas soumise à une telle limitation. Il n'y a qu'à songer aux « longues chaînes de raison » en géométrie évoquées par Descartes dans le *Discours de la méthode* pour comprendre qu'il y a dans la rationalité une nécessité objective irréductible à la *psyché* du sujet. Le candidat peut aussi penser au modèle de l'*homo œconomicus* censé avoir une dimension rationnelle, puisque l'optimisation des gains à un moindre coût l'emporte sur toute autre considération. En bref, dans la rationalité, il y a autre chose que la raison délivrée des limites de l'homme, mais l'idée d'un enchaînement nécessaire, d'une systématité impersonnelle, d'une articulation intelligible. Par exemple, si une violence raisonnable renvoie à la part inévitable de contrainte utilisée pour maintenir l'ordre public avec les forces de l'ordre, on peut illustrer une violence rationnelle par un projet exterminateur, visant à faire mourir des prisonniers, en réduisant intentionnellement leur apport calorique, comme ce fut le cas dans des camps de concentration lors de la Seconde Guerre mondiale.

Définir la raison comme *la faculté de penser* est trop général, ou comme la faculté de juger, de construire un raisonnement ouvre de plus grandes perspectives. Il n'existe pas une violence bonne ou mauvaise, rationnelle ou irrationnelle en soi, *ce qui ne signifie nullement que tout est relatif au point de vue de chacun*. Si par la raison on juge qu'une violence est rationnelle, il faut alors se demander

comment ce jugement a lieu, ce qui le motive, comme un juge motive sa décision en droit. On peut aussi se demander si la distinction entre la *raison théorique* et la *raison pratique* peut contribuer à une meilleure analyse du sujet. Si un candidat se fonde sur cette dualité, en s'inspirant de Kant, il peut montrer qu'une violence ne saurait être rationnelle du point de vue de la raison pratique. En effet une maxime qui universaliserait le meurtre d'autrui pour favoriser ses propres intérêts nierait la dignité de l'autre comme fin en soi.

Avant d'aborder les problèmes posés par le sujet, il reste une dernière question : comment définir « violence » dans ce sujet ? Le candidat doit remarquer que l'énoncé oriente son analyse. On ne lui demande pas de réfléchir à *la* violence, mais à *une* violence –ce qui n'exclut pas que, dans certains cas, cette violence particulière soit la transformation de la violence. Le problème définitionnel, lié à tout sujet, en est renforcé. Faut-il identifier une violence parmi la multiplicité de violences reconnues ? Par exemple, on peut citer la violence physique, la violence morale, la violence symbolique, sans compter leurs avatars (la prétendue violence pédagogique, etc.). Dans ce cas, la discussion risque vite de devenir stérile. Si la violence sous ses formes reconnues fait l'objet d'une condamnation unanime, parler de la rationalité d'une violence particulière semble une provocation. L'intérêt de ce sujet, c'est précisément d'envisager les choses de façon radicale, au lieu de faire intervenir immédiatement des évaluations morales, juridiques qui condamnent le recours à la violence. Se demander s'il y a une violence rationnelle ou si elle est seulement irrationnelle, c'est dépasser la vision naïve d'une violence qui serait au service de la raison pratique, comme un moyen à sa disposition ; c'est remettre en cause l'idée que la raison serait étrangère à la violence, que leur rencontre serait due au hasard des circonstances. À ce moment, le candidat peut alors se demander s'il ne fait pas du hors sujet en passant de « Y-a-t-il une violence rationnelle ? » à « La raison est-elle violente ? ». Il ne s'agit pas de se demander si la raison est violente en général, mais il est indéniable que le sujet incite à se demander s'il n'y a pas une violence propre à la raison, qui ne se retrouve pas dans les différentes catégories habituelles de la violence.

Les problèmes posés par le sujet

Le *premier* problème porte sur la dualité de l'irrationnel et du rationnel, quand on l'applique à la violence. Si on admet la fixité de cette dualité, alors il semble que la violence soit assignée en permanence au pôle négatif de l'irrationalité. Parler d'une violence rationnelle est alors étrange, car cela donnerait l'impression de normaliser tout ce qui s'oppose à l'ordre, au cours normal des choses. Si la raison est de l'ordre de la médiation, qu'il s'agisse du calcul (selon l'étymologie latine de *ratio*) ou du discours qui passe par le circuit du langage, la violence s'oppose absolument à la raison, elle est

même sa négation. À la patience requise pour défaire le nœud gordien, s'oppose l'impétuosité d'Alexandre qui n'a pas de temps à perdre et qui le tranche d'un coup d'épée. Dans le *Gorgias*, les railleries de Calliclès contre le bavardage de Socrate cachent une menace à peine voilée contre celui qui, comme Socrate, confond une discussion avec la vraie vie où ce n'est pas celui qui a raison qui l'emporte.

Le *deuxième* problème porte sur la caractérisation de la violence comme rationnelle : *qui* peut dire ou penser qu'une violence serait rationnelle parmi d'autres ? Quelle instance peut la qualifier ainsi ? La rationalité ou l'irrationalité d'une pratique ou d'une conduite ne se décrète pas et elle n'est pas relative à des modes (à tous les sens du terme) de pensée. Qu'un accusé fasse un plaidoyer *pro domo* en expliquant que son crime était rationnel, parce que c'était le seul moyen de parvenir à ses fins, cela ne suffit pas pour autant à parler d'une violence rationnelle. Le candidat doit donc prendre des risques (mesurés) et sortir de la paresse intellectuelle qui consisterait à accepter les catégories ordinaires de la violence, pour se demander si elles correspondent au sujet. Ainsi, il ne suffit pas de citer les différentes violences pour ainsi dire homologuées (physique, morale, symbolique) et de se demander si elles sont rationnelles. Il s'agit précisément de montrer la difficulté de penser la violence, quand on la rationalise, quand on la considère comme rationnelle. Cette rationalisation est une évaluation comme dirait Nietzsche, ou bien l'objet d'une interprétation par laquelle on juge conforme à la raison une certaine façon de conduire qu'on dira violente, par le refus des procédures habituelles de la médiation, de la discussion, de la concertation.

Prenons le cas de l'*esclavage*, transformé en crime contre l'humanité dans notre droit, tant il nie la dignité la plus élémentaire de l'être humain. Se contenter de citer l'esclavage comme exemple de violence irrationnelle qui s'en prend à la liberté et à la raison de l'homme, c'est une chose. Analyser la façon dont un philosophe comme Aristote dans *Les Politiques* reconnaît le bien-fondé de cette institution, c'est autre chose. Si l'esclavage était une pure et simple violence, il aurait été interdit dans les sociétés ; mais comme c'est une violence qui porte sur une catégorie d'êtres humains, et comme elle s'intègre dans une culture par ses multiples fonctions, on peut comprendre que la violence de l'esclavage puisse faire l'objet d'une rationalisation et paraître rationnelle. Si on reprend l'analyse d'Aristote, la domination du despote (le maître) sur l'esclave est fondée en raison, car l'esclave n'est pas capable de se commander. La dualité anthropologique se réfléchit et se fonde ainsi sur une dualité hiérarchique entre les êtres chez qui la partie rationnelle de l'âme commande et ceux chez qui la partie irrationnelle a besoin d'être commandée.

La rationalisation de la violence ne saurait être le monopole des philosophes. Le recours à l'action directe de nature violente comme solution rationnelle pour résoudre les contradictions de son époque a fait l'objet de romans ou pièces. On peut songer à la façon dont le roman ou le théâtre a pu montrer la froideur des nihilistes qui voyaient dans la terreur et ce qu'elle implique en termes de violence le moyen rationnel, logique de progresser vers une société plus juste. Ce qui impressionne d'ailleurs, dans les manifestes nihilistes, comme dans le *Catéchisme du révolutionnaire* de Netchaïev, c'est l'intégration parfaite de la violence sous sa forme extrême dans les moyens à disposition de l'activiste. Condamner les attentats terroristes est à la portée de chacun. Cependant, à partir de quel moment les hommes ont-ils le droit de recourir à une violence qu'on dira rationnelle, si elle semble le seul moyen légitime pour changer les choses ? Si le recours à la violence, l'autodéfense, la vengeance est prohibé dans une société où existe l'institution de la justice, malgré les imperfections de celle-ci, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 fait pourtant de « la résistance à l'oppression » (art. 2) un droit naturel de l'homme. Si on prend ce droit à la lettre, les citoyens ont le droit absolu de s'opposer à tout usage arbitraire du pouvoir qui nierait les droits naturels de l'homme. Il n'y a rien de nihiliste dans ce droit, mais la résistance peut prendre différentes formes, de la désobéissance civile (Thoreau) à la non-violence (Gandhi), ou encore l'activisme qui a recours au sabotage, voire à l'assassinat.

Le *dernier* problème, le plus délicat à traiter, consiste à passer de la violence rationalisée à une *violence propre à la raison*. Aussi longtemps qu'on se demande si la violence peut être rationnelle ou pas, tout se passe comme si la frontière subsistait entre violence et raison. On peut aussi se demander si la raison n'est pas partie prenante d'une forme de la violence spécifique, ignorée de nos codes et de nos systèmes destinés à protéger les droits des citoyens. Pour éviter de donner l'impression de traiter un autre sujet (« La raison est-elle violente ? »), c'est dans le cheminement argumentatif que doit s'opérer ce passage. La violence ne serait pas étrangère à la raison, si la raison n'est plus seulement définie comme la faculté de juger ou de raisonner, mais comme celle qui instaure des partages, des coupures qui peuvent devenir des exclusions, des dualités qui peuvent se transformer en dualismes. À l'arrière-plan d'une activité intellectuelle, en apparence neutre, il y aurait peut-être une dimension conflictuelle, polémique. Si penser, c'est classer, catégoriser, on rappellera qu'une *catégorie* ne désigne pas seulement un concept général qui est une économie de penser, pour traiter des cas particuliers ; c'est aussi, selon l'étymologie grecque, une *accusation*. Classer, c'est refuser le désordre, supposer un régime de pensée et de langage qui articule le même et l'autre, afin de maîtriser ce qui existe. Pour cela, la raison soumet tout être à son jugement, afin de vérifier s'il est conforme à ce qu'il

doit être et d'exclure ce qui y contrevient. Il y aurait ainsi des effets de pouvoir liés au savoir, ce qui n'est pas sans conséquence. Comme l'écrit Hegel dans ses *Premiers écrits*, « concevoir, c'est dominer » (*Begreifen ist Beherrschen*), une leçon que n'oubliera pas l'École de Francfort au XX^e siècle, quand elle jugera les promesses des Lumières à l'aune de leurs réalisations. Si la raison en théorie émancipatrice provoque des catastrophes, avec la domination de l'homme sur l'homme et sur la nature, comment ne pas y voir une forme de violence propre à la raison ? Les types de pensée contemporains qui critiquent le rationalisme européocentriste au nom de la *violence épistémique* faite aux autres cultures assimilent *violence rationnelle* et *violence de la raison*. Quand on juge des autres cultures en fonction de la sienne, on ne fait pas que céder à un biais cognitif, on établit une hiérarchie explicite et on se rend coupable d'une violence qui échappe aux tribunaux. C'est au candidat à se demander si la raison est vouée à commettre une telle violence, et si l'universalisme du rationalisme est illusoire.

Les thèses que le candidat peut développer

La *première* porterait sur le caractère scabreux d'une rationalité de la violence, aussi bien du point de vue cognitif que moral. S'il y a une violence rationnelle, on peut utiliser rationnellement la violence pour parvenir à ses fins, tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de l'action. Or tant la raison que le raisonnement interdisent d'intégrer la violence parmi l'ensemble des moyens normaux à disposition dans nos interactions avec les autres. Si la violence est un recours disproportionné à la force physique, alors la raison en est son exact opposé, car elle privilégie la discussion. Si la violence consiste à obtenir dans l'immédiat quelque chose, la raison s'y oppose car elle repose sur la médiation et la prise en compte de la réalité, afin d'y insérer l'action de l'homme. On peut multiplier à loisir les exemples, afin de montrer qu'aucune violence ne peut normalement se rattacher au mode et au monde de la rationalité.

La *deuxième* thèse dépasse la dualité entre la violence et la raison, en dissociant la factualité de la violence et sa rationalisation. Dans le monde tel qu'il est, peut-on rejeter la violence du côté de l'irrationalité ? S'il existe des violences dans le monde, sont-elles toutes du même genre ? Pendant l'occupation allemande, il est difficile de mettre sur un pied d'égalité le résistant et le collaborateur zélé. Les actions de terrorisme menées au nom de la libération sont bel et bien des actions violentes d'élimination et de destruction physique. S'il est rationnel d'agir ainsi c'est que la violence a une nécessité au sein d'un mouvement visant à libérer le territoire de toute présence ennemie. De même, la rationalité de la violence découle d'une analyse objective d'une situation, où, dans un monde violent, il est difficile de prétendre être au-dessus de la mêlée, sauf à vouloir jouer le rôle d'une *belle*

âme. C'est le sens du propos de Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur* quand il considère qu'on ne peut juger dans l'histoire la violence du point de vue moral pour en faire « un mal absolu ». C'est pourquoi Merleau-Ponty fait une exception pour « la violence révolutionnaire » qui « doit être préférée parce qu'elle a un avenir d'humanisme ». La rationalisation de la violence aurait ainsi du sens dans une situation critique, où la violence n'est pas seulement une réaction ponctuelle (comme la répression d'une émeute), mais un choix inévitable, car, selon les termes de Raymond Aron dans ses *Mémoires*, « notre condition historique [...] est tragique ».

Si on peut accepter une violence rationnelle, c'est parce qu'on peut défendre la violence devant le tribunal de la raison. Ainsi dans une approche messianique de l'histoire, on attend la révolution comme un moyen global de régénérer l'humanité qui a été pervertie et privée de l'existence à laquelle elle avait droit. Une violence est ici rationnelle par son instrumentalisation, par sa participation à une fin qui n'est pas violente (une société plus juste, par exemple). Si certaines idéologies politiques ont pu séduire des millions d'êtres humains au XX^e siècle, c'est parce qu'elles promettaient un dépassement des violences de la société actuelle, à laquelle il fallait remédier par une dernière violence. Il faut préciser que la rationalisation de la violence n'ignore pas la nature de celle-ci : éliminer des opposants, saboter des installations, semer le trouble chez l'ennemi, cela n'a rien d'un jeu.

La *dernière* thèse pourrait rattacher cette rationalisation de la violence à la raison elle-même comme exclusion, séparation, tout en identifiant les moyens de contrecarrer celles-ci. Depuis les critiques faites par Foucault au rationalisme classique dans son *Histoire de la folie à l'âge classique* jusqu'aux déconstructions de la pensée contemporaine, on peut identifier un fil directeur qui est la remise en cause de la raison comme faculté hégémonique. La promotion de la raison ne se serait pas faite sans une série d'exclusives et d'exclusions, au point que Derrida a pu parler de carnophallogocentrisme dans *L'Animal que donc je suis*. Derrida souligne la solidarité qui lie la primauté de l'homme sur l'animal, celle du phallus et du *logos* dans une tradition de pensée qui avalise la séparation du masculin et du féminin, de la raison et de la nature, de la pensée et de la sensibilité. Si la raison n'a pas de mal à admettre la violence, c'est parce que celle-ci ne lui serait pas étrangère, même si ses effets ne sont pas physiquement violents. Traiter de « végétal » celui qui refuse le principe de contradiction, comme le fait Aristote dans la *Métaphysique*, ce n'est pas la même chose que de traiter l'autre comme chose, comme un esclave. C'est quand même lui faire violence au nom de la raison, car sans ce principe le discours est impossible. La question qui se pose alors est de savoir si la raison est enfermée dans le cercle de cette violence ; si la grandeur de la raison n'est pas justement de permettre une critique de soi, sans tomber dans un relativisme épistémologique et axiologique. On

n'est pas obligé de suivre les partisans de la violence épistémique pour qui la raison serait par définition violente. On peut se demander comment réduire, supprimer les effets négatifs de cette exclusion fondée sur une différenciation, sans opposer une violence à la violence de la raison dans une logique de surenchère. Par exemple, en s'inspirant de Montaigne (les *Essais*) ou de Barthes (*Le Neutre*), on peut se demander si le doute ou la prise de conscience du dogmatisme inhérent à toute assertion n'est pas pédagogiquement utile pour réfréner le dogmatisme de toute affirmation, de toute définition.

■ SUJET 2 (hors thème)

« Nécessité fait loi »

Ce second sujet propose à la réflexion des candidats un adage latin de nature juridique et morale. Précisons d'emblée qu'il est hors de question de supposer que les candidats disposent d'une solide culture juridique leur permettant de traiter le sujet dans ses multiples aspects. Cette culture s'obtient quand on fait des études de droit ou quand on s'intéresse à la casuistique morale de la religion.

Si les candidats disposent, ne serait-ce que de manière générale, de la connaissance de cet arrière-plan juridique, c'est une excellence chose ; à défaut, on peut attendre qu'ils dégagent le sens de cet adage, qu'ils en comprennent les ressorts et les présupposés, voire qu'ils en fassent la critique.

Pour ce qui est de l'énoncé lui-même, rien de mieux qu'un adage pour faire comprendre que le sens global d'un sujet n'est pas réductible à la somme de ses parties. Ce n'est donc pas en définissant séparément chaque terme du sujet que celui-ci sera compréhensible. La culture des humanités et surtout du latin n'étant plus aussi répandue, cet adage connu des latinistes peut faire l'objet d'une incompréhension de la part des candidats. Si on ignore son sens, il faudra donc procéder avec méthode pour éviter les erreurs dans l'interprétation.

D'abord, les candidats doivent comprendre que la nécessité dont il est question n'a pas de sens scientifique. Ce sujet ne porte pas d'emblée sur la nécessité des lois de la nature, ce qui réduit le champ de l'analyse à la loi morale ou politique. Ensuite, normalement, c'est le législateur qui, comme son nom l'indique, fait la loi. Dire que nécessité fait loi, c'est considérer que la décision du législateur ne suffit pas pour expliquer la nature de la loi, pire, que les lois elles-mêmes ne sont pas suffisantes et qu'il y a une situation d'*extrême urgence* qui impose de faire ce que les lois interdisent ou ne prévoient pas. Reprenons ces éléments en détail.

Quand on présente cet adage, on le complète souvent avec un autre qui semble dire le contraire et qui, pourtant dit la même chose : « la nécessité n'a pas de loi » (*necessitas non habet legem*). Comment « nécessité fait loi » et « nécessité n'a pas de loi » peuvent-ils signifier la même chose ? *La nécessité fait loi* quand les hommes sont obligés de faire un choix qu'ils ne devraient pas faire en temps normal, mais qu'ils sont contraints de faire, car la nécessité prend ici la forme de l'urgence vitale, suprême, celle de leur survie. *Il n'y a pas de lois qui permettent de trancher ce qu'il faut faire : le fait crée le droit d'agir.* *La nécessité n'a pas de loi* quand les lois existantes ne permettent pas de résoudre un cas particulier et qu'il faut les transgresser pour résoudre une situation d'urgence. *Les lois existantes étant insuffisantes, le droit existant est nécessairement violé : le fait montre l'insuffisance du droit présent.* Prenons un cas concret : la nécessité de recourir au cannibalisme pour survivre. Le 13 octobre 1972, le vol Fuerza Aérea Uruguaya 571, qui transportait quarante-cinq passagers, s'est écrasé dans les Andes et les rescapés n'ont pu survivre qu'en pratiquant le cannibalisme. En temps normal la justice condamne l'anthropophagie, mais il n'en va pas de même dans une situation extraordinaire. Si un homme donne son accord pour que son semblable mange une partie de son corps, ce contrat est nul. D'une part, on ne mange pas son semblable et, d'autre part, la situation d'abondance alimentaire interdit de faire d'une partie du corps d'autrui un moyen de se nourrir. Dans le cas du cannibalisme par nécessité, aucune de ces deux conditions n'est pas valable. Cet exemple permet de comprendre qu'il y a toute une série de conduites, normalement interdites ou illégales, qui peuvent être autorisées dans une situation critique. Les théologiens chrétiens ont réfléchi à ce problème, avec le cas du *vol par nécessité*. Le pauvre ou le nécessiteux est-il moralement autorisé à voler le bien d'autrui pour se nourrir ? Si le riche a le cœur dur et ne pratique pas spontanément la charité, le pauvre a-t-il le droit supra-juridique de voler le riche, afin de ne pas mourir d'inanition ? Ainsi, selon Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, le partage des biens et leur protection selon le droit positif ne supprime pas une double nécessité : celle d'« user de ces biens en vue des besoins de tous » et « la nécessité évidente et urgente » quand il faut « subvenir à un besoin vital ». Cette nécessité s'enracine dans l'idée d'un *droit naturel* distinct du droit positif. Selon le droit positif, le mien et le tien sont fixés par la loi, mais selon le droit naturel, les biens sont faits pour les hommes et non l'inverse. Le nécessiteux qui risque de mourir de faim ne commet donc aucun vol ou larcin, s'il prend le pain de son voisin pour s'en nourrir. Jean Valjean qui vole du pain pour nourrir sa sœur et ses sept enfants, dans les *Misérables*, n'a donc commis aucun larcin, selon cette distinction. Mais la justice bourgeoise n'en a cure, en le condamnant à cinq ans de galère et Hugo a le don de faire de Javert l'incarnation de cette justice inflexible.

Une fois que le sens de cet adage est compris et illustré, on peut toutefois se demander si cette opposition est si radicale qu'on le prétend. En effet, si on prend nécessité au sens d'urgence vitale, personne ne peut nier dans l'absolu la primauté absolue de la vie, même si en pratique une société d'abondance peut tolérer des situations de grande misère, où les dépenses inconsidérées des uns forment un contraste avec l'indigence des autres. La question n'est pourtant pas (seulement) celle d'une meilleure allocation des ressources disponibles, en vue du bonheur du plus grand nombre, selon le principe de l'utilitarisme. Il s'agit plutôt de savoir si la nécessité, les circonstances, l'urgence d'une situation obligent forcément à transgresser la ou les lois. Le danger d'un tel adage tient à ce que n'importe quelle situation peut être interprétée à l'aune d'une telle nécessité, ce qui rend inopérant le fonctionnement des institutions. Prenons le cas de la *raison d'État*, expression proscrite aujourd'hui dans le lexique de l'État de droit, sans que la pratique ait vraiment disparu. Quand, après les attentats du 11 septembre 2001, les États-Unis ont créé une situation d'apatrides juridiques pour traiter plus rapidement les cas des suspects de terrorisme sur la base de Guantánamo, on est bien face à une situation d'exceptionnalité juridique. Créer un régime juridique spécial hors des États-Unis pour traiter des personnes présumées terroristes se justifie par la nécessité d'éviter le terrorisme, mais cette nécessité est-elle vraiment justifiée ? Est-ce que l'exception qui, comme on le prétend, confirme la règle n'est pas ici ce qui nie la règle elle-même ? Pire, rien ne garantit que ce qu'on a fait un jour à des étrangers ne sera pas appliqué aux citoyens eux-mêmes.

Il y a donc un doute qui peut surgir quand la nécessité est évoquée à tout bout de champ pour prendre des mesures exceptionnelles. Les historiens rapportent que, dans la formation de la fiscalité de l'État moderne, la nécessité est la raison avancée pour justifier l'impôt, notamment pour financer la guerre. Si jamais cette nécessité devient perpétuelle, qu'est-ce qui la distingue d'une simple contrainte, à laquelle on ne saurait échapper, sous peine de sanctions ? Quand Montesquieu écrit dans une des *Lettres persanes* (LXXIX) : « Il ne faut toucher [aux lois] que d'une main tremblante », c'est bien parce que l'argument de la nécessité risque, à terme, de fragiliser l'ensemble des lois existantes et de créer un climat de grande insécurité juridique. De nombreux souverains ont fait banqueroute, en refusant de payer les dettes, en raison de la nécessité, c'est-à-dire l'absence de trésorerie suffisante. La conséquence est que, dès leur retour sur le marché de la dette, les taux de prêts sont beaucoup plus élevés, car la confiance est perdue. À force de mettre en avant la nécessité pour modifier les lois en vigueur, on risque de se conduire comme ces souverains : on rend relatif le pouvoir des lois, on décrédibilise la parole publique, on donne l'impression que les droits des particuliers ne seront pas respectés malgré les promesses.

Cependant, on n'a pas à choisir entre le respect d'un légalisme aveugle et l'insécurité juridique. On peut se demander alors comment procéder. Une première possibilité renvoie à ce que Platon et Aristote (plus tard les juristes romains) ont constaté au sujet de la loi : elle est tellement générale qu'elle ne peut englober tous les cas particuliers qui se présentent. Face à cela, il serait vain de croire qu'une loi peut corriger une autre loi, sous peine d'aboutir à une inflation normative et législative : le remède serait pire que le mal. L'homme vit dans un monde où la contingence règne avec la nécessité cosmologique. Il y a globalement une certaine stabilité, mais celle-ci est souvent perturbée par des choses qui ne devraient pas arriver et qui arrivent pourtant. C'est la raison pour laquelle Aristote fait de l'équité une vertu, car elle permet aux juges d'adapter la loi aux cas particuliers qui se produisent. Cependant, dans un État moderne, l'équité ne peut jouer le même rôle, car l'appréciation du juge, trop personnelle, risquerait de créer une nouvelle forme d'insécurité. Les juristes connaissent l'histoire du « bon juge » Paul Magnaud (1848-1926) qui tente, au XX^e siècle, d'inscrire dans la jurisprudence la casuistique morale des théologiens. Ainsi relaxe-t-il le 4 mars 1898 une jeune voleuse de pain, Louise Ménard, au motif « qu'il est regrettable que, dans une société bien organisée, un des membres de cette société, surtout une mère de famille, puisse manquer de pain autrement que par sa faute. » La cour d'appel valida la relaxe mais refusa cette motivation, qui introduisait l'état de nécessité en droit. Dans un État-Providence, où on veille au bien-être des citoyens, il semble que l'équité ne soit pas la seule mesure possible pour intégrer la nécessité dans la loi. Par exemple, on peut évoquer le cas du droit-créance qu'est le droit au logement, un droit dont la société serait redevable à l'individu au nom de la dignité de la personne humaine et des droits qui en découlent. Il ne faut pourtant pas se cacher que cette conception normative de la personne a un coût et que le financement d'une protection intégrale des individus ne saurait se faire sans décisions politiques et économiques. On peut évoquer enfin le travail juridique fait pour intégrer la nécessité et l'exceptionnel dans le fonctionnement normal des institutions, comme l'a montré l'historien du droit François Saint-Bonnet dans *L'État d'exception*. Comme on ne peut demander à un candidat d'avoir une connaissance précise du droit constitutionnel et du droit administratif, on peut attendre de sa part qu'il comprenne la difficulté suivante. L'État de droit implique une protection des droits fondamentaux en temps normal et intègre même la nécessité sous la forme de « la déclaration de guerre » et de « l'état de siège » (art. 35 et art. 36 de la Constitution de 1958). On peut pousser très loin la juridicisation de la nécessité, afin d'éviter l'arbitraire des gouvernants, en indiquant des garanties dans la Constitution. Viendra pourtant un moment où on ne pourra que justifier rétroactivement certaines mesures qui ont été prises quand ces articles auront été appliqués. C'est la limite d'une telle juridicisation. La loi peut prévoir le moment de bascule d'un

régime ordinaire à un régime extraordinaire mais encore normal car prévu par la Constitution. Ainsi l'article 16 de notre Constitution prévoit que, en cas de menace « d'une manière grave et immédiate » sur la nation ou d'interruption du fonctionnement régulier de nos institutions, le Président de la République est autorisé à jouir de « pouvoirs exceptionnels ». Dans ce cas, il est autorisé à prendre des mesures qui relèvent normalement de la compétence du Parlement ou à exercer le pouvoir réglementaire sans solliciter le contreseing du Premier ministre et des ministres. En contrepartie, il ne peut, par exemple dissoudre l'Assemblée nationale ou interdire au Parlement de se réunir. Si la loi permet les pouvoirs exceptionnels, elle n'autorise pourtant pas sa propre négation, au sens où une autorité pourrait détruire la normativité existante.

RAPPORT DU JURY

■ APPRÉCIATION GÉNÉRALE DES CORRECTEURS

Cette année, les correcteurs signalent majoritairement la baisse notable de la qualité de l'écrit, du point de vue *orthographique* et *syntactique*, après quelques années d'accalmie qui pouvaient laisser espérer un sursaut. Certaines copies sont rédigées dans un français incorrect qui rend la lecture et la compréhension des idées particulièrement difficile, sans parler de la graphie au sens propre. Même si cela peut paraître anecdotique, on trouve souvent *rationalité* au lieu de *rationalité* dans de nombreuses copies, y compris les meilleures. Ce qui chez certains n'est qu'une coquille devient systématique chez d'autres. Après la formation intense reçue par les candidats, *il n'est pas normal de rendre des copies rédigées avec une telle négligence*, car on ose espérer que le français standard n'est pas devenu une langue (presque) étrangère pour les candidats. En tout cas, les correcteurs apprécient le niveau de langue des copies et ont toute latitude pour sanctionner une copie déficiente sur ce point, ce qui signifie en clair *baisser la note*.

Dans *l'introduction*, certains candidats continuent d'utiliser une présentation inadéquate dans l'annonce du plan, en ayant recours à [I], [II], [III], pour annoncer les parties. D'autres poussent même le vice jusqu'à détailler [I], a, b, c. Le stade ultérieur sera probablement le recours à des schémas, pour présenter un argument... On n'espère pas annoncer le futur. On répétera donc ici que *cette façon de faire est totalement inappropriée pour l'épreuve qu'est la dissertation de culture générale*. Il ne faut pas recourir à ce schématisme, tout au plus utile pour un plan au brouillon. On attend des candidats l'énoncé du plan en plusieurs parties dans un style fluide, en utilisant toutes les ressources de la langue.

Il est aussi requis de rédiger les parties du devoir avec des paragraphes distincts, en ayant recours à des *transitions* entre chaque partie. Celles-ci récapitulent ce qui a été vu dans la partie et annoncent ce qui suit dans la partie suivante.

Enfin, on rappellera que la dissertation suppose *un usage honnête des références* de culture générale. Pour cela, il convient de citer l'auteur sous une forme correcte (Rousseau et non J.-J Rousseau) et l'ouvrage dont est extraite la référence. Il en va de même pour un film ou son réalisateur, ou un tableau et son auteur. Quant à l'usage abusif des références, on en reparle ci-dessous.

■ BARÈME

Il n'y a pas à proprement parler de barème pour la dissertation de Culture générale. Comme il s'agit d'un concours et non d'un examen, on ne cherche pas à vérifier l'accès à un niveau minimal requis, ce qui pourrait se traduire de façon quantitative, par des points. On classe les candidats en permettant à l'épreuve de jouer pleinement son rôle dans ce classement, au même titre que les autres. À cette fin, la note renvoie à une appréciation qualitative fondée sur les remarques précédentes et sur les erreurs relevées ci-dessous.

■ LES ERREURS LES PLUS FRÉQUENTES

Pour ce qui est de l'analyse du *sujet n°1*, les correcteurs ont remarqué les erreurs suivantes :

- l'absence de distinction entre *rationnel* et *raisonnable* ; le terme de *rationnel* a été souvent associé à calcul, utilité, morale, voire considéré comme synonyme de *légitime* ;
- la confusion du sujet avec d'autres sujets : la plus fréquente est celle qui consiste à traiter « *La violence est-elle rationnelle ?* » ou encore « *Peut-on justifier la violence ?* » ;
- l'absence de différence entre « *une violence* » et « *la violence* » ;
- l'application de plans préconçus et schématiques du genre : 1° rationalité de la violence, 2° irrationalité de la violence (souvent le 1° et le 2° échangent leur place), 3° l'usage de la violence par la raison pour canaliser la violence ;
- le recours systématique à la philosophie politique pour penser le rapport entre violence et rationalité, en ignorant d'autres domaines ;
- un *usage cavalier* des références : d'abord, trop de candidats recourent à la technique du *name dropping*. Donner une liste de philosophes et d'écrivains, sans aucune explication précise, consiste à recourir au principe d'autorité, ce qui est une des preuves les plus faibles en philosophie. « Platon m'est cher, mais la vérité m'est encore plus chère » (*Amicus Plato, sed magis amica veritas*), comme l'indique l'adage inspiré de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Les candidats peuvent certes citer Platon, Aristote, Arendt, mais toujours en ayant en vue la *vérité de la Chose elle-même*, ce qui suppose un dialogue critique avec ces références, après les avoir correctement expliquées. Dire que selon Weber l'État a le monopole légitime de la violence physique ne suffit pas, si on ne contextualise pas cette définition : quelle est sa spécificité par rapport à d'autres définitions ? De quoi ne parle-t-elle pas ? On donnera deux exemples frappants de l'incompréhension de certaines références. De nombreux candidats ont prétendu que, selon René Girard, il est *rationnel* d'avoir recours au mécanisme de la

victime expiatoire, alors que la théorie de Girard consiste précisément à contester cette façon de procéder et à voir dans la raison et la culture le produit même du refoulement de cette violence. Il en va de même pour ceux qui ont cru que la théorie de la *violence symbolique* en sociologie signifie que la domination est rationnelle car bonne (?) pour les dominés. Les candidats ne distinguent pas entre la justification cynique de l'ordre social, propre à toute sociodicée, la représentation que s'en font les dominés, et enfin l'analyse qu'en fait la sociologie critique.

Pour ce qui est du sujet n°2, traditionnellement très peu de candidats le prennent. Parmi ceux qui le font, trop souvent les candidats essaient de le traiter à partir du cours et des références valables pour le sujet n°1. Il est totalement déconseillé de procéder ainsi. Le sujet n°2 est destiné à ceux qui souhaitent mettre en valeur leur culture personnelle et ce qu'ils ont eu l'occasion de découvrir pendant leurs deux années de classes préparatoires.

■ LES BONNES IDÉES DES CANDIDATS

Ce que les correcteurs ont apprécié dans les copies des candidats :

- penser une violence liée à la raison elle-même ;
- le recours à la théodicée ou à la philosophie de l'histoire ;
- avoir montré les dangers de la rationalisation du monde dans les rapports de production et dans l'exploitation de la nature, ce qui peut se traduire par une violence sur l'être humain, avec des fins contraires à la raison pratique ;
- l'utilisation de la rationalisation au sujet de la solution finale ;
- l'idée d'une violence faite par la raison ou d'une violence disciplinaire tournée vers soi, en se référant aux travaux de Foucault ou à la pratique de l'ascétisme ;
- ne pas avoir réduit la violence rationnelle à sa forme politique mais la voir dans les formes contemporaines (drones, systèmes de vidéosurveillance) ;
- avoir souligné l'idée d'une irréductibilité de la violence à la raison.

■ CONSEILS AUX FUTURS CANDIDATS

- Apprendre à *faire des distinctions conceptuelles* tout au long de la copie, au lieu de donner une définition unique des termes du sujet dans l'introduction. Par exemple, définir dans l'introduction la violence comme *l'usage excessif de la force* ne suffit pas pour traiter le sujet. Pour cela, il faut s'intéresser à la *matérialité* même de l'énoncé : est-ce une question, une affirmation ? Quels sens donner à l'article défini ou indéfini ? Ne pas distinguer entre « une » violence » et « la » violence est presque rédhibitoire. Une analyse *méticuleuse* des termes du sujet est la condition *sine qua non* pour construire un plan qui se rapporte au sujet posé ;

- Considérer que le sujet donné, *même et surtout s'il paraît de facture classique*, mérite d'être pris comme s'il était nouveau, malgré les nombreux exercices faits en classe qui donnent la (fausse) impression que tout a déjà été vu et fait. Il est normal que le candidat pense aux corrigés qu'il a eus toute l'année et se demande si le sujet qu'il a recoupe ceux-ci. L'épreuve ne consiste cependant pas dans une récitation mécanique de références, censées emporter la conviction du correcteur par leur nombre et leur clinquant. Si le sujet a été choisi par les concepteurs, ce n'est pas pour avoir des références précises, ou avoir une réponse prédéterminée, mais pour assister au *cheminement d'une pensée qui se confronte à des questions ou qui s'en pose, même si elle n'a pas toutes les réponses* ;

- Ne pas hésiter à exprimer ses doutes, les interrogations que suscite le sujet, sans pour autant voir des paradoxes jaillir à chaque instant. Trop peu de candidats ont souligné le caractère choquant d'une violence rationnelle, comme si l'expression allait de soi. Trop peu ont questionné le sujet : *pour qui* la violence est-elle rationnelle ? Est-ce celui qui l'exerce ou celui qui la subit ? Cette mise en perspective aurait permis d'éviter le relativisme, cette défaite de la pensée, pour évaluer les différents discours sur la violence.