

## Dissertation philosophique programme ENS ULM/A/L - ENS Lyon

### Conception ESSEC - HEC Paris

Session 2025

#### **1. Le sujet**

⇒ Le prix de la vertu

#### **2. Statistiques**

303 copies ont été corrigées, avec une moyenne de 10,92, un écart type de 3,54 et des notes de 1,50 à 20.

#### **3. Les attentes du jury**

- ⇒ L'épreuve de philosophie est normée par un certain nombre d'attentes formelles et réflexives. Sur un plan général, ces attentes se résument (a) au traitement effectif du sujet et non pas seulement de son thème, (b) à la rigueur de la construction de l'argument, (c) à la précision et à la propriété des références convoquées ou encore des expériences ou des faits invoqués et (d) à la correction, voire à l'élégance de la langue. Dans ce contexte, le jury n'attend des candidats qu'ils ne maîtrisent aucune œuvre philosophique, littéraire ou culturelle *déterminée*, mais il sanctionne l'absence manifeste de connaissances et de culture.
- ⇒ Ces attentes se déclinent selon les exigences singulières du sujet proposé ; elles constituent le cadre général d'évaluation des prestations écrites des candidats.

#### **4. Les remarques de corrections, commentaires synthétiques**

- ⇒ Dans leur grande majorité, les candidats ont su tirer parti de leur formation et de leurs connaissances acquises, ce qui s'est traduit par une moyenne de l'épreuve tout à fait satisfaisante située à 10,92.

La qualité de l'expression écrite semble toutefois légèrement inférieure ; on ne saurait donc trop insister sur la nécessité de soigner la syntaxe et l'orthographe, dont l'insuffisance nuit à la lisibilité de la copie et donc fatalement à son évaluation. Les confusions, par exemple, entre le participe passé et l'infinitif, entre le pluriel des noms et celui des verbes ont refait leur apparition, même parfois dans des copies relativement abouties du point de vue de la compréhension du sujet de la construction de l'argumentation. Il importe que les candidats le sachent : la correction de la langue est un fondement de la pratique dissertative.

On a pu noter que beaucoup de copies se sont appuyées sur des références littéraires, la plupart du temps en lien avec le programme de Lettres et de ASH. La *Princesse de Clèves* et le *Laboratoire des cas de conscience* ont sans conteste été des lectures

profitables pour de nombreux candidats. Il est toujours intéressant d'étayer une approche philosophique à l'aide d'une culture plus large, en incluant des références propres à la littérature. Mais ne citer que des références littéraires, sans convoquer à aucun moment, aucune référence philosophique, peut laisser penser que le candidat n'était pas parfaitement prêt à traiter ce sujet de philosophie. Pour ce qui concerne le sujet, il ne présentait pas de difficulté de lecture particulière, à la condition d'en lire l'intitulé convenablement, ce qui commençait par le fait de prendre l'expression « Le prix de la vertu » comme *un tout* au lieu, comme trop souvent, de couper la formule en tranches. La découpe de la locution conduisait assez inévitablement à opérer des substitutions plus ou moins hasardeuses aux termes qui le constituaient pour parvenir à une simplification allant à rebours de ce qui était demandé aux candidats et candidates, à savoir de déployer méthodiquement les dimensions de la formulation soumise à leur sagacité. Typiquement, « le prix » devenait « le sacrifice » ou à l'inverse « la récompense », et « la vertu » devenait « le devoir moral » ou bien « les normes sociales ». La formulation retenue est alors *réduite* à la question des efforts requis pour accomplir son devoir ou bien à celle de la gratification qui accompagne cet accomplissement, interrogations qui constituent indubitablement des aspects du sujet, mais non pas les seuls, ni peut-être même les principaux. En conséquence, le sens économique de « prix », directement considéré comme ayant une signification « métaphorique », était massivement omis ou évacué dès les premières lignes de l'introduction.

Le sujet proposé questionnait la manière dont nous portons un intérêt à la vertu, dont nous regardons ce qui, dans la vertu, peut être l'objet d'une valorisation : ce qu'elle réalise de nous (au sens d'un accomplissement), ce qu'elle rend possible ou favorise au sein de la vie en société (une coexistence, sinon heureuse, du moins pacifique, quand la vertu est une disposition à la pudeur ou à la justice), ce qu'elle aide à idéaliser pour chacun et pour le monde en général (un horizon de sens pour espérer le meilleur de l'humanité). Mais, comme on lit dans une copie, « si le prix est bien ce qui sert à indiquer la valeur, pour la rendre commensurable et échangeable, il n'a rien de gratuit ; alors que la vertu, comprise comme une qualité morale, demande au contraire le refus du calcul, une action désintéressée » – belle formulation de l'une des tensions du sujet. Parfois, l'attention des candidats est allée jusqu'à se porter sur la compréhension de la préposition « de », sans mauvais effet de séparation analytique des termes du sujet (le trop scolaire « découpage »). « Parler d'un prix de la vertu, c'est soit signifier la force morale qu'elle demande absolument et qui la rend, d'une certaine manière, inestimable ; soit attribuer une importance à la vertu, selon nos désirs et nos intérêts, c'est-à-dire selon ce que la vertu nous apporte ». Car le prix peut être effectivement celui que la vertu possède ou qu'elle peut exiger en vertu de sa valeur : étant une qualité absolue, ne peut-elle pas requérir tous les sacrifices ? Ou encore celui qu'on lui confère en fonction du rôle qu'on lui fait jouer (sa fonction pour soi), relativement à l'acception qu'on lui donne (qu'elle soit l'expression d'une puissance, d'une raison d'être ou d'une disposition éthique et/ou politique).

En somme, pour résumer, de nombreuses copies ont procédé à un examen pertinent de la notion de prix en distinguant bien la dimension économique qui assimile le prix à un coût mesurable et objectif, et une dimension plus axiologique faisant de lui un synonyme de « valeur ». Mais l'estimation de la valeur a pu être plus subjective et relative que celle du coût, ce qui a souvent créé une indécision inclinant vers une réflexion sur la morale réduite à une alternative entre subjectivité et objectivité. Toutefois, de bonnes analyses ont clairement posé, dès l'introduction, les deux sens que le sujet pouvait avoir, « Le prix de la vertu » pouvant désigner aussi bien l'effort ou même le sacrifice que cela demande d'être vertueux ; que la vertu elle-même, qui constitue sa propre récompense.

#### ⇒ **Copies notées en-dessous de 08**

Les notes les plus basses, c'est-à-dire inférieures ou égales à 5/20, s'expliquent par des travaux lourdement inachevés, imprécis conceptuellement, avec un usage superficiel des références et parfois une langue écrite sémantiquement ou syntaxiquement incorrecte. Ainsi, par exemple, une copie évaluée à 4/20 remplace « prix » par « valeur », « vertu » par « qualités morales, c'est-à-dire actions tendant vers le bien » : d'emblée ce qui devrait être distingué et articulé est confondu et le sens de l'expression est considérablement réduit. Les exemples sont triviaux, « le prix de la vertu » s'illustrant par l'effort d'aller se coucher conformément aux instructions parentales contre la tentation de jouer aux jeux vidéo en ligne avec ses amis. La copie cite le nom d'Aristote, accompagné, sans développement, de l'assertion selon laquelle la vertu conduit au bonheur « via l'habitude ». La vertu est considérée comme un idéal, mais au sens ordinaire et déformé d'un « optimal », à savoir du « meilleur scénario possible ». Tout cela ne permet pas de développer une réflexion suffisamment soutenue, comme l'atteste d'ailleurs un devoir qui n'excède en l'occurrence pas 3 pages.

Une note supérieure à 5/20 mais inférieure à 8/20 caractérise une prestation encore très insuffisante, mais tout de même minimalement structurée, développée ou inspirée. Par exemple, une copie se demande très justement si, puisque la valeur de la vertu pourrait tenir à elle-même comme à l'approbation et à la désapprobation sociale, la fixation d'un prix marchand ne permettrait pas de s'accorder sur la vertu. C'était un angle d'attaque parfaitement recevable, doublé d'une intuition très intéressante – mais absolument pas explicitée – suivant laquelle on ne pourrait être vertueux qu'en étant immoral. Le propos était sans doute de dire que la vertu consistait en un engagement éthique à choisir un cours d'action, sans pouvoir s'appuyer sur un code à la signification transparente ou lorsque la règle morale est inopérante. Mais le fil conducteur n'est pas bien tenu dans l'introduction, encore moins dans le développement : il y a trop de questionnements flous (sur la morale en général) qui parasitent la réflexion, et une structuration très insuffisante de l'argument principal. Dans ce contexte, une vague mention du « militarisme » de Platon ou du nom de Montaigne ne sauraient constituer un usage approprié des références. L'accumulation d'exemples allusifs ne fait pas non plus une démonstration convaincante.

Les copies rangées dans cette catégorie limitent souvent de manière unilatérale et rigide le sens de la locution « Le prix de la vertu », qui devient : « le sacrifice qu'il faut faire pour être vertueux ». Outre cette simplification, la dialectique est elle-même très défectueuse, puisqu'elle se résume à alterner entre une conception de la vertu comme propriété naturelle (d'où le correcteur est supposé conclure qu'elle ne requiert aucun effort) ou comme acquise (et donc, semblerait-il, au prix d'un labeur pénible qui nous forcerait à nous écarter de notre inclination naturelle).

#### ⇒ **Copies notées entre 08 et 12**

Les copies entre 8/20 et 12/20 ont été les plus nombreuses. La plupart d'entre elles suivent une démarche consistant à interpréter « Le prix de la vertu » comme « Le coût de la vertu » et, par une extension sémantique réputée naturelle, comme désignant « la récompense qui attend le vertueux ». Cela étant dit, le problème consiste sans doute à savoir d'abord si le jeu en vaut la chandelle, c'est-à-dire si la gratification est à la hauteur des efforts consentis pour se conformer à la morale. Et les candidats et candidates de remarquer bien souvent qu'il convient de déplacer la question hors d'un calcul intéressé pour caractériser la vertu comme étant précisément ce qui relève de l'absolu, et non de

ce qui peut être mis en équivalence dans une relation instrumentale avec des biens, sacrifiés ou espérés.

On assistait alors généralement à un développement construit sur des variations autour de deux plans types. Dans le *premier cas*, la vertu est d'abord considérée comme un effort coûteux, sinon contre-nature, impliquant de faire violence aux inclinations et aux aspirations spontanées de l'homme (Platon est souvent mobilisé autour d'une référence trop souvent simplifiée à la tripartition de l'âme). Mais, loin de consister uniquement dans un corpus de règles rigides, elle est un moyen d'obtenir le bonheur ou la sagesse, qui en tiendraient lieu de récompense et finalement de raison d'être. La définition aristotélicienne de la vertu est à cet égard souvent bien connue et bien déployée par les candidats et les candidates, et les sagesse antiques – stoïcisme et épicurisme parfois, épicurisme le plus souvent – sont des références communément lues également. Il n'en reste pas moins que, dans une dernière partie, kantienne plus qu'à son heure, on pose le caractère non instrumental, non utilitaire et finalement non relatif – donc non calculable – de la vertu, de sorte qu'elle n'a plus de « prix », en sorte que ce qui fait sa *valeur* (certains de ces travaux renvoient explicitement à la distinction kantienne entre le prix et la dignité) est de ne pas pouvoir être réduite à un calcul d'intérêts. Dans le meilleur des cas, la copie mobilise ce que Kant dit de l'espérance en s'efforçant de la distinguer d'une attente intéressée. Parfois, la réflexion sollicite l'éthique lévinassienne dans une sorte d'éloge du surérogatoire, de la vertu comme une sorte d'excès permanent relativement aux codifications du « devoir ». C'est philosophiquement légitime, à défaut d'être toujours convaincant, mais cela ne rétablit pas ce qui manque à la dissertation, à savoir l'élucidation de la mise en équivalence de la vertu avec autre chose. Les candidats et les candidates qui empruntent cette voie caractérisent donc alternativement « le prix de la vertu » comme « le coût », « la récompense », « la valeur de la vertu ».

Mais une telle façon de procéder ne permet pas de conduire la réflexion suffisamment loin. En effet 1/ La question du coût ou du sacrifice qu'exige la vertu est implicitement assimilée à un calcul d'utilité sans que ne soit jamais posée la question des modalités pratiques de ce calcul, et notamment du mécanisme de fixation du système d'équivalence qui guide par exemple le raisonnement moral épicurien ou même utilitariste. 2/ Tout aussi implicitement, la récompense du vertueux est supposée infinie – le bonheur ou le Souverain Bien – et donc incommensurable à tout sacrifice, nécessairement fini, que le sujet moral consent à faire à la vertu. 3/ Puisque ce qui fait le sens propre du sujet – le fait que l'on puisse échanger la vertu contre autre chose qui lui soit équivalent – n'est jamais explicité, le renversement de la dernière partie – la vertu se situe hors calcul d'intérêt – apparaît comme une affirmation arbitraire et dogmatique, avancée parce qu'elle serait indispensable à une conception acceptable de la morale. Il est très symptomatique que pas une seule copie n'ait mentionné la prétention des sophistes à monnayer l'enseignement de la vertu, fort peu évoquent la querelle des indulgences, et que quasiment aucune n'ait donné les détails du calcul *félicifique* benthamien ou même de l'évaluation épicurienne des plaisirs. Le sens le plus flagrant de la formulation du sujet a ainsi été très largement ignoré ou peut-être même évité.

On trouve toutefois une *deuxième forme* un peu plus élaborée de plan-type, mais souvent très mal exécutée. La première partie consistait à mettre en balance les coûts de l'effort vertueux et les bénéfices attendus : Platon, Épicure, et les diverses sagesse grecques servaient généralement le propos. Étrangement, on trouve des références à Aristote quelque peu déséquilibrées dans la mesure où elles mettent l'accent sur la pénibilité de l'actualisation de la disposition à agir droitement ; et plus souvent qu'on ne le voudrait, on retrouve le contresens (ou du moins les raccourcis sérieusement discutables) qui veut que ce qui est naturel serait « gratuit », donc de prix nul, doublé

d'une confusion entre la disposition et son actualisation. Aristote n'est donc pas toujours bien servi, puisque nombre de copies le font affirmer de manière contradictoire que la vertu est spontanée (une disposition naturelle) et qu'elle est acquise (son actualisation demande un effort volontaire). La deuxième partie, reposant sur la dialectique un peu faussée selon laquelle « naturel » égale « prix nul » et « artificiel » égale « coûteux », a beau jeu de montrer que puisque la vertu est rapportée à des normes morales multiples, contingentes et pour tout dire socio-culturelles, elle est simultanément hypocrite (c'est une apparence de vertu qu'on cherche à acquérir pour en recueillir un profit de distinction sociale) et aliénante (les morales judéo-chrétiennes invitent à rien moins qu'au sacrifice de la vie, au retournement de la vie contre elle-même). Là encore, la dialectique est mal assurée, notamment quand l'argumentation se contente de juxtaposer une critique de la vertu d'inspiration janséniste/moraliste et une critique d'inspiration nietzschéenne – quoique les deux puissent être articulées (voir le §103 d'*Aurore*, par exemple, dans lequel Nietzsche explicite les deux manières de nier la moralité, la sienne faisant contraste avec celle de La Rochefoucauld). La troisième partie faisait souvent l'impasse sur ce que Nietzsche substitue au couple bien/mal et donc sur ce qu'une éthique de la volonté de puissance – de l'accroissement de la puissance d'agir, d'affecter et d'être affecté – pouvait avoir à nous dire sur le sujet. Elle se contentait bien souvent d'en appeler à une éthique personnelle et non plus à un ensemble de valeurs socialement incorporées, ou parfois à un « engagement » sartrien ; d'autres fois à une éthique de l'altérité rapportée à Lévinas. Dans le meilleur des cas, la réflexion a pointé vers ce que Foucault appelle « subjectivation morale », c'est-à-dire vers ce souci de soi en tant que construction de soi par soi, construction d'un sujet apte à obéir à un code, à ajuster conduite, pensées et paroles au style de vie qu'il s'est choisi. Mais la référence n'est jamais donnée en tant que telle et l'idée très succinctement évoquée.

Au bout du compte, les copies ayant suivi ce second schéma directeur ont été plus nombreuses que celles qui ont suivi le premier à être notées au-dessus de la moyenne, parce que la dialectique en était moins rustique, même si l'argumentation était souvent plus hasardeuse et les références un peu plus sujettes aux contresens.

#### ⇒ **Copies notées entre 13 et 15**

Les copies évaluées entre 13/20 et 15/20 sont parfois mal structurées, parfois imprécises dans l'usage des références, parfois construites autour d'une compréhension pauvre du sujet et en apparence similaires aux prestations classées dans le groupe précédent. Mais elles s'en détachent parce qu'elles vont un cran au-delà dans l'approfondissement de la réflexion. Ainsi, on ne dira pas simplement que la vertu est une norme sociale intériorisée, mais on se référera à Hegel, Bergson ou Durkheim pour dire que les normes sociales peuvent aussi avoir un contenu éthique et qu'elles peuvent exprimer l'individualité et non seulement la réprimer. On ne dira pas simplement que la vertu est hors calcul moral, on suggèrera en outre qu'étant absolue, on en éprouve le prix – le coût tout autant que la valeur – lorsqu'elle s'oppose à elle-même, parce que la vertu n'est pas seulement une valeur, mais la réalisation d'une valeur. On ne se demandera enfin pas uniquement si la vertu est un moyen ou bien une fin, mais si elle est dans l'agent, dans son acte, ou dans ses conséquences. Par exemple, une réflexion s'ouvre sur le dilemme de Jean Valjean exposé dans le chapitre « Tempête sous un crâne » des *Misérables*. Le conflit n'est pas tant entre l'intérêt sensible de Valjean/Madeleine à éviter le bagne, et la justice qu'il doit au pauvre Champmathieu arrêté à sa place, mais plutôt le conflit entre ce qu'il doit aussi bien à Cosette et même à ses administrés de Faverolles. Cela permet au candidat de rapporter la vertu, non pas simplement et vaguement au devoir moral ou aux normes sociales, mais à la réalisation d'un idéal, donc à la mise en pratique des valeurs. L'introduction

aura été confuse, mais contrairement à bon nombre de copies, elle problématisait sensiblement le concept de vertu en se demandant si elle est dans le sujet agissant (comme intention ? comme trait de caractère ?), dans l'acte lui-même (qui donnerait à voir l'excellence) ou bien dans les conséquences de l'acte. Ainsi la question est assez clairement posée de savoir si le prix de la vertu est affaire de comparaison entre la vertu comme moyen et la fin qu'elle permet d'atteindre – qu'il s'agisse du Souverain Bien ou de la maximisation des utilités.

Prise en charge dans une première partie, la question mobilise Aristote, Durkheim et l'utilitarisme, dans un propos certes confus, mais suggestif. Le bonheur consistant dans l'actualisation de notre nature, la vertu étant le moyen d'une telle actualisation, le monde social et politique étant le lieu de cette réalisation (Aristote), la vertu apparaît comme l'objet d'une sanction lui fixant son prix : une échelle de châtiments et de récompenses produite socialement. Mais la vertu n'est pas monolithique et la « division morale » est bonne, pour que, les temps changeants, un corps social soit en mesure de s'adapter en puisant dans certaines de ses parties des idées morales nouvelles. C'est pourquoi le prix de la vertu consiste dans un certain décalage de la conscience morale avec elle-même, interdisant toute fossilisation dans la tranquillité d'un code bien établi (Durkheim). Revenant en arrière, l'argument pose que l'échelonnement des sanctions et des peines – constituant le prix de la vertu – est en réalité une forme d'utilitarisme – dont la critique est un peu rapide, portant sur le relativisme et sur l'autorisation de moyens immoraux si la fin est vertueuse. Cette partie est néanmoins riche en ce qu'elle suggère une critique du monolithisme de la vertu comme simple conformité des actes à un code, comme bonne conscience vite acquise et au nom de laquelle on peut s'autoriser les pires ignominies. Elle suggère également une sorte d'éloge de l'anomie comme source de revivification morale, et conclut que le prix de la vertu est dans le sacrifice des règles qui prétendaient la déterminer.

La seconde partie est plus convenue : la morale kantienne répond aux difficultés soulevées par l'utilitarisme, mais elle a un coût exorbitant – la sainteté, par le biais de quoi la réflexion saute de Kant à Bergson et à une « morale ouverte » (au prix d'une forme de redite de ce qui a été avancé avec Durkheim et pourtant ignoré dans la première partie lorsque la copie avait voulu rabattre Durkheim sur l'utilitarisme). Cela permet de s'élever au-delà des faits que sont le droit positif et la morale sociale pour aspirer à la justice, voire (ce n'est pas très clair) à la Révolution. La copie conclut la seconde partie en soutenant que le changement social et moral est le fait de certains héros moraux, et que la vertu n'a pas une valeur contingente, mais absolue, universelle, hors du calcul de la fin et des moyens.

Simplement, la vertu ne consiste pas seulement dans des valeurs, mais dans leur application à des situations réelles. La dernière partie développe quelques cas de conscience, pour neutraliser l'utilitarisme – il est des situations réelles où toutes les options représentent un coût exorbitant du point de vue du plus grand bien global – et le kantisme – il est des situations où toutes les options violent l'impératif catégorique. Notant la distinction kantienne entre le regret et le remords, la réflexion fait de la vertu l'effort de réforme de soi-même, et prenant Kant à rebrousse-poil, en appelle à une éthique centrée sur ce que l'on peut, et non à une morale centrée sur ce que l'on doit. Le prix de la vertu, ce serait finalement le renoncement à la morale (au « tu dois ») et la copie semble faire signe vers la vertu comme *souci de soi* – le mot ni la référence n'y sont présents, mais l'idée y est –, et comme *subjectivation morale* – procès ininterrompu, qui est tout à la fois l'effort et la récompense de cet effort. Malgré les ruptures de construction – pour ne pas dire plus – et les références parfois mobilisées sans précision, voire légèrement à contre-sens, cette copie a été notée favorablement parce qu'elle allait au-delà d'une lecture moyenne et anecdotique du sujet. D'autres bons travaux ne se recommandent pas toujours pour leur traitement fin du

sujet, mais plutôt pour la clarté de la démarche mise en œuvre et pour la précision des références mobilisées, le propos pouvant rester relativement convenu. Telle copie notée 15/20 commence par demander si la vertu est la condition nécessaire au bonheur. Si « oui », le bonheur serait la récompense qui justifierait les efforts qu'elle demande. Si « non », alors la vertu est le prix à payer pour être heureux. La première partie confronte la conception aristotélicienne de la vertu – bien expliquée et bien articulée au Souverain Bien et au bonheur – au scandale du mal, qui fait que les méchants sont heureux et les justes malheureux. D'où, dans la seconde partie, une référence à l'histoire de Job et à la roue de la fortune de Boèce pour mettre en garde contre un certain dolorisme moral qui ferait de la souffrance le prix nécessaire à payer pour être vertueux. Kant est alors pour une fois convoqué avec finesse pour souligner que le « désintéressement » ne signifie nullement un éloge de la souffrance, mais simplement une secondarisation des intérêts empiriques relativement à l'intérêt moral de la Raison. Comment comprendre cet intérêt moral ? Qu'y a-t-il d'intéressant dans la vertu, si ce n'est pas une récompense empirique ? La dernière partie fait fonds sur le statut de postulat de la raison pratique de l'espérance, qui n'est pas l'attente d'une récompense intéressée. Il y a manifestement une bonne connaissance de première main de la seconde critique, mais pourtant le candidat ne prend jamais l'expression de la formulation du sujet dans son sens propre, et interroge relativement peu le concept de vertu.

⇒ **Copies notées entre 16 et 20**

Une très bonne copie n'est pas nécessairement une copie dont toutes les parties atteignent le même degré d'excellence. Le jury est en effet sensible à une pensée qui se corrige elle-même, qui prend conscience de ses errances et qui s'efforce d'y remédier. Ainsi, telle copie commence par assimiler banalement la vertu à une conduite coûteuse dont il faudrait mesurer la valeur pour savoir si le jeu en vaut la chandelle, puisqu'elle commande souvent d'aller contre ses intérêts. Une telle entame dispose la copie à rentrer dans la catégorie intermédiaire – entre 8 et 12, autour de 10, tout semblant se résumer à la question de savoir si les agents moraux consentent à sacrifier leur intérêt à la vertu. Mais le développement la corrige très heureusement ; c'est que la première partie soutient d'emblée que la vertu est à elle-même sa propre fin et ne peut faire l'objet d'un calcul économique d'équivalence – référence classique mais bien conduite à Platon et à l'anneau de Gyges : l'impossibilité de monnayer les comportements vertueux est non seulement affirmée, mais *montrée* par l'intermédiaire d'une référence critique et pertinente à l'économie comportementale. Emprunté à Daniel Cohen, l'argument consiste à montrer que la pénalisation économique du vice ne fonctionne pas : un directeur de crèche qui met à l'amende les parents en retard pour récupérer leurs enfants crée involontairement un coût d'opportunité du vice, qui est contre-productif, puisqu'il institue un droit au retard moyennant compensation financière. C'est évidemment une mise à distance des dispositifs du type « taxe carbone » qui incitent en réalité aux comportements qu'ils veulent décourager. Le prix de la vertu est alors ce que l'on est prêt à payer pour *ne pas être vertueux*. Et la réflexion met en parallèle le problème de l'*homo œconomicus* avec les interrogations qui naissent de la lecture de Darwin dans *La Filiation de l'Homme* au sujet du sens du comportement vertueux relativement à l'évolution. On ne reprochera pas au candidat d'avoir cédé ici au travers explicatif de nombreux (socio-)biologistes, les fameuses *just so stories* – inventer une histoire *ad hoc* pour expliquer la persistance d'un trait de caractère, ici la moralité. La copie suggère que la coopération apparemment désintéressée constitue un avantage évolutif et donc que l'*homo œconomicus* est en quelque sorte une aberration du point de vue des lois de l'espèce. Elle passe au travers de la sociobiologie et des considérations sur le gène égoïste ou l'altruisme réciproque, elle ne mentionne

pas les travaux de Frans de Waal qui auraient permis d'approfondir son propos, mais on ne saurait le lui reprocher : il suffit qu'elle se soit installée dans l'élément du problème, sous un angle original relativement aux travaux concurrents, et qu'elle propose une démarche claire à défaut d'être pleinement convaincante. Du reste, la réflexion rebondit en seconde partie puisque « les héros ne font pas d'enfants ». Autrement dit : l'altruisme est un trait comportemental qui *minimise* les chances de se reproduire en exposant son porteur à une mort prématurée ; ce trait comportemental devrait avoir disparu au fil des générations, et pourtant il n'en est rien. La réflexion oppose alors, assez proprement, Aristote à Darwin, tout en interrogeant le lien qui se fait alors entre la vertu et le bonheur, comme si celle-là avait une valeur d'usage, à défaut d'avoir une valeur d'échange et donc un prix. Le bonheur est contingent et ne dépend pas d'une disposition stable à agir, il ne saurait être ce pour quoi nous payons le prix de la vertu.

La dernière partie s'engage alors dans des considérations maîtrisées, mais quelque peu attendues, sur l'espérance comme postulat de la raison pratique, considérations qui témoignent néanmoins d'une bonne connaissance de la *Critique de la Raison pratique*.

Une excellente prestation engage la réflexion à partir de Sade pour suggérer que le vertueux – en l'occurrence Justine – n'est pas et ne doit pas s'attendre à être récompensé, contrairement à Pamela, l'héroïne de Richardson. Le sujet est pris à rebrousse-poil, mais non à contresens, puisque le candidat fait mine de s'étonner qu'on puisse donner du prix à une chose si indigne que la vertu : soit elle est naturelle et donc sans valeur particulière, soit elle est une conquête de la raison et de l'universel contre la particularité des aspirations, mais elle écrase alors sous son abstraction la vie morale concrète, faite de dilemmes qui révèlent la vertu. Si la vertu doit être tenue hors du domaine du calcul d'équivalence qu'implique la notion de prix, dire qu'elle n'a pas de prix est périlleux parce qu'on justifie par avance tout sacrifice aveuglément consenti en son nom, parce qu'on peut s'abriter derrière elle pour rechercher un profit de distinction, parce qu'ainsi on fait le contraire de la vertu correctement comprise. Au lieu de réfléchir moralement, de faire preuve de souplesse et de développer une sensibilité aux traits saillants des situations qui exigent de nous un comportement vertueux, on fait de la vertu une obéissance passive et mécanique à un corps de règles. C'est pourquoi la réflexion se conclut par l'examen du trope sceptique repris par Spinoza suivant lequel la vertu est à elle-même sa propre récompense. Il y a dans l'action morale un plaisir différent de celui qui consiste à projeter la satisfaction future d'un désir pressant. En faisant dialoguer Kant et Schiller, l'argumentation de la première partie est précise et mise au service de l'élucidation du sujet. On retrouve la distinction entre le prix et la dignité, la caractérisation correcte de la vertu comme force morale de la volonté dans l'accomplissement du devoir (la vertu est bien dans l'intention), et l'espérance comme postulat de la raison pratique. À partir d'une critique de la facilité d'une moralité reposant sur l'affect et la sensibilité, la réflexion établit que la vertu n'a pas de prix parce qu'elle ne peut être échangée contre quoi que ce soit, elle ne donne pas le bonheur mais la dignité au bonheur, elle est motivée par l'espérance. Rien que de très classique, mais l'argument se distingue en conduisant une discussion bienvenue des thèses kantienues par Schiller dans *De la Dignité et de la grâce* : la rationalité de la loi morale se paierait d'un prix inacceptable, à savoir de la capacité à être véritablement un sujet moral, puisqu'elle produirait une rigidité de l'agent qui deviendrait une sorte d'automate moral au sens, non où il calculerait les coûts et les bénéfices, mais où il réduirait ce en quoi consiste la vertu, à savoir une sensibilité prudentielle à la particularité des situations, à un calcul logique et pour ainsi dire algorithmique de l'impératif catégorique. La cécité aux particularités situationnelles se traduit notamment par l'incapacité du sujet kantien à agir dans les cas de dilemmes moraux, qui sont précisément révélateurs de la force



d'âme en quoi consiste la vertu. Finalement, la vertu kantienne se paie d'un prix trop élevé : non pas les inclinations personnelles sacrifiées, mais l'aptitude même à se constituer en sujet moral.

La seconde partie explicite alors et développe l'argument : Fourier et Nietzsche sont convenablement convoqués pour critiquer une idée de la vertu qui ferait honte à l'homme de sa nature. Plus exactement, si la vertu n'a pas à proprement parler de prix, puisqu'elle n'a rien avec quoi elle puisse être mise en équivalence, alors elle est supérieure à la vie et à la nature, lesquelles peuvent lui être sacrifiées. Finalement, dire que la vertu n'a pas de prix, c'est un mensonge hypocrite, parce que c'est un moyen de lui attribuer un prix : c'est tout à la fois dire que tout peut lui être sacrifié et donc s'orienter vers un terrorisme de la vertu, et trouver un intérêt au désintéressement, rechercher un profit de distinction, qui n'est pas la vertu mais la simple apparence de vertu, et c'est en somme renoncer à vivre une vie éthique authentique. Qu'entendre par là ? La copie le précise en opposant à la vertu moralisante, supposée être dans l'intention, ce que Nietzsche nomme après Machiavel *virtù* dans l'*Antéchrist* et qui apparaît tout à la fois dans l'action et dans la volonté de puissance qu'est l'action, à équidistance du kantisme et de l'utilitarisme. Cette *virtù* est un accroissement de la force vitale, de la capacité d'affecter et d'être affecté etc. La partie dérive un peu lorsque le candidat se croit obligé d'évoquer vaguement Sartre, pour le rabattre sur Nietzsche...

Mais comment penser précisément cette vertu « personnelle » qui se déploie dans la vie moralement qualifiée comme « vie bonne » ? Classiquement, c'est vers Aristote que se tourne la copie, mais – comme elle avait procédé avec Kant – avec une précision dans l'emploi de la référence qui la singularise. Le propos consiste à en appeler à une éducation à la contingence, à l'art de décider excellemment en situation, ce qui constitue la substance même de la vie morale. Loin d'un développement scolaire et détaché du sujet, la copie se demande si c'est la liberté ou le bonheur qui est le prix – la récompense, le plaisir propre à l'agir vertueux. En somme, si elle contourne quelque peu le problème « économique » que suggère le sujet, la copie fait preuve d'une maîtrise remarquable dans la rédaction, dans la rhétorique et dans les connaissances acquises dans les études philosophiques.

⇒ **Une copie notée 20/20**

Une excellente copie s'appuie sur l'anthropologie chrétienne et sur différents types de vertu pour penser la nature métaphorique de la locution : « Le prix de la vertu ». Nous savons que, pour acquérir des vertus cardinales comme la prudence, la tempérance, le courage, la justice, il faut fournir « une quantité d'efforts ». Il semble, pour citer la copie, que « sur le marché métaphorique de la vertu, les efforts, la souffrance, le temps et l'énergie [doivent être] mobilisés [pour] *devenir* vertueux ». La question est dès lors de savoir « en vertu de quoi » et « par qui » ces efforts apparaissent comme un prix à payer, comme un coût sous forme de condition nécessaire. Néanmoins, une telle condition suffit-elle ? N'est-elle pas incompatible, même, avec la vertu comme disposition intérieure appelant le contraire d'une récompense ou d'une évaluation fixée sous forme de prix, à savoir, « l'absence d'intérêt » ?

Le mouvement de l'argumentation conduit à poser d'abord que « le prix de la vertu » est intéressant pour reconnaître l'*égalité* de chacun dans la capacité à être vertueux par le travail sur soi, « au prix de ses efforts ». Dans une utilisation peu rigoureuse d'Épicure – preuve, encore une fois, qu'une copie peut être excellente sans avoir une connaissance professionnelle des textes philosophiques – on en vient à valoriser le plaisir, reçu comme une récompense après le refus des « désirs excessifs ». On n'ira pas du côté de la passion de l'immortalité, mais c'est par la vertu qu'on pourra recevoir une forme de gloire et ainsi devenir un peu comme « un dieu parmi les mortels ». La vertu n'est cependant pas seulement utile à l'individu qui aspire à être sage : elle est

appréciée par la société qui la fait évoluer avec son histoire, en fonction du sens qu'elle donne à son organisation. C'est ici Durkheim qui assure une prise pour une lecture plus sociologique du sujet. On retrouve ainsi logiquement la problématisation et cette difficulté, sinon cette impossibilité de mesurer la valeur de ce qui est absolument associé au Bien. Convoquant *Le Banquet*, la copie poursuit la réflexion sur l'idée d'un amour du Bien sous la forme du Beau. Par l'amour de l'esprit mû par Éros, la vertu se fait jour comme essentielle contre les apparences de la fausse vertu. L'homme vertueux est sage contre les « futilités mortelles », ce qui ne va pas sans des « exercices » qui participent à la réalisation de son être immortel. Si le candidat passe un peu vite sur les auteurs cités (Kant ou Weber), il rappelle le sujet pour penser son libellé comme une contraction : c'est « la pratique de la vertu qui a un prix », mais c'est un prix qui, au lieu de nous coûter quelque chose, doit nous provoquer et nous mobiliser. La copie insiste alors pertinemment sur l'idée d'une pratique à laquelle nous donnons du sens, parce qu'elle fait de nous des *agents* : insister sur la pratique permet de penser la vertu du côté de la vie plutôt que de celui des passions tristes. Se référant à la critique aristotélicienne de l'acrasie (*Éthique à Nicomaque*, livre VII), la fin aboutit à une valorisation de la médiété inscrite, par l'être humain, dans son vécu, servant, pour lui, par lui, de critère pour être heureux et se reconnaître comme responsable de son bonheur en étant « responsable de son existence ».

## **5. Les conseils aux futurs candidats**

⇒ Les conseils qu'il importe de prodiguer aux candidats ne diffèrent guère en 2025 de ceux qui leur ont été destinés les années précédentes.

Notons à tout le moins trois entrées principales :

- il est tout à fait essentiel de lire le sujet dans sa totalité, pour lui-même et non pas de le découper en autant de sections qu'il y a de mots. Définir un mot, puis un autre, puis un autre, sans discernement, c'est perdre de vue l'unité de sens que constitue le syntagme de la formulation du sujet. Il vaut mieux donc commencer par donner une caractérisation liminaire du sens de cette formulation, qui sera ensuite méthodiquement interrogée dans ses implications – c'est dans ce second moment que les définitions peuvent avoir leur utilité. La question de savoir si la vertu est dans l'agent vertueux, dans l'action vertueuse ou dans les conséquences vertueuses de l'action était par exemple légitime ; encore fallait-il la rattacher à la question du « prix de la vertu ». Ce qui vaut du reste pour « le prix » : les distinctions (entre le coût, la récompense, la valeur, laquelle peut être d'usage ou d'échange) ne sont pas sans intérêt ; encore faut-il les rattacher *immédiatement* à la vertu et leur faire jouer un rôle sémantiquement structurant dans la construction de la réflexion. Un examen global ou totalisant du sujet permettait en l'occurrence de viser d'abord sa signification *obvie*, première et fondatrice : peut-on parler du prix de la vertu comme on parle du prix d'un bien ou d'un service ? Un trop grand nombre de copies sont passées à côté de cette « évidence » ;
- symétriquement, il ne faut pas oblitérer le sens des termes en procédant par des substitutions plutôt que des analyses sémantiques : « prix » devient souvent trop vite « récompense », « coût » ou plus rarement « valeur », et « vertu » se commue instantanément en « valeur morale » ou en « norme sociale ». Seules des analyses sémantiques solides rendent possible le travail de dépliement des opportunités théoriques d'une formulation et de réarticulation de ce qui a été déplié ; c'est cela qui constitutif de l'exercice même de la dissertation ;
- le jury s'est réjoui de voir cette année une utilisation des références bien plus précise et dense que l'année précédente. Il faut toutefois signaler que la philosophie se nourrissant de ses autres, les copies qui ont mentionné la biologie (Darwin), la sociologie (Bourdieu), l'économie (Kahnemann, Daniel Cohen), voire l'anthropologie

(une ethnographie sur les Pygmées et les valeurs qui structurent leur existence) se sont nettement distinguées des prestations des autres candidats. Autrement dit, l'épreuve de philosophie, qui n'est pas une épreuve de « culture générale », est une épreuve qui mobilise inévitablement une véritable *culture* dont les frontières excèdent naturellement celle des seules traditions de l'histoire occidentale de la philosophie.

En somme, on ne demande pas aux candidats de « tout savoir », même sur le thème unique du programme de khâgne, mais simplement de *savoir ce qu'ils disent qu'ils savent* – ce qui est à la portée de n'importe quel étudiant faisant preuve d'un minimum de maturité intellectuelle et de sérieux.