



Code épreuve : 304

BANQUE COMMUNE D'ÉPREUVES

Conception : E.S.C.P. – EUROPE

ETUDE & SYNTHÈSE DE TEXTES

OPTIONS : SCIENTIFIQUE, ECONOMIQUE, TECHNOLOGIQUE,
LETTRES & SCIENCES-HUMAINES

LUNDI 13 MAI 2013 de 8 h. à 12 h.

Vous présenterez, en 300 mots (tolérance de 10% en plus ou en moins), une synthèse des trois textes ci-après, en confrontant, sans aucune appréciation personnelle et en évitant autant que possible les citations, les divers points de vue exprimés par leurs auteurs.

Indiquez, en fin de copie, le nombre de mots utilisés.

Il n'est fait usage d'aucun document ; l'utilisation de toute calculatrice et de tout matériel électronique est interdite.

Texte 1

Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connaît les lois ; si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir, avec une grande probabilité, les événements de l'avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer, avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles, est cette idée, que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature ? Enfin, puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé, sur des objets du même ordre, sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base, pourvu qu'il ne leur attribue pas une certitude supérieure à celle qui peut naître du nombre, de la constance, de l'exactitude des observations ?

Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin, le perfectionnement réel de l'homme. Toutes les nations doivent-elles se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, tels que les Français et les Anglo-Américains ? Cette distance immense qui sépare ces peuples de la servitude des nations soumises à des rois, de la barbarie des peuplades africaines, de l'ignorance des sauvages, doit-elle peu à peu s'évanouir ?

Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitants à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison ?

Cette différence de lumières, de moyens ou de richesses, observée jusqu'à présent chez tous les peuples civilisés entre les différentes classes qui composent chacun d'eux ; cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et pour ainsi dire produite, tient-elle à la civilisation même, ou aux imperfections actuelles de l'art social ? doit-elle continuellement s'affaiblir pour faire place à cette égalité de fait, dernier but de l'art social, qui, diminuant même les effets de la différence naturelle des facultés, ne laisse plus subsister qu'une inégalité utile à l'intérêt de tous, parce qu'elle favorisera les progrès de la civilisation, de l'instruction et de l'industrie, sans entraîner ni dépendance, ni humiliation, ni appauvrissement ; en un mot, les hommes approcheront-ils de cet état où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire d'après leur propre raison dans les affaires communes de la vie, et la maintenir exempte de préjugés, pour bien connaître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience ; où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins ; où enfin, la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents, et non l'état habituel d'une portion de la société ?

Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune ; soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique ; soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques, qui peut être également la suite, ou de celui des instruments qui augmentent l'intensité et dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle de l'homme ?

En répondant à ces trois questions, nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse

de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.

Si nous jetons un coup d'œil sur l'état actuel du globe, nous verrons d'abord que, dans l'Europe, les principes de la constitution française sont déjà ceux de tous les hommes éclairés. Nous les y verrons trop répandus, et trop hautement professés, pour que les efforts des tyrans et des prêtres puissent les empêcher de pénétrer peu à peu jusqu'aux cabanes de leurs esclaves ; et ces principes y réveilleront bientôt un reste de bon sens, et cette sourde indignation que l'habitude de l'humiliation et de la terreur ne peut étouffer dans l'âme des opprimés.

En parcourant ensuite ces diverses nations, nous verrons dans chacune quels obstacles particuliers s'opposent à cette révolution, ou quelles dispositions la favorisent ; nous distinguerons celles où elle doit être doucement amenée par la sagesse peut-être déjà tardive de leurs gouvernements, et celles où, rendue plus violente par leur résistance, elle doit les entraîner eux-mêmes dans ses mouvements terribles et rapides.

Peut-on douter que la sagesse ou les divisions insensées des nations européennes, secondant les effets lents, mais infaillibles, des progrès de leurs colonies, ne produisent bientôt l'indépendance du nouveau monde ? Et dès lors, la population européenne, prenant des accroissements rapides sur cet immense territoire, ne doit-elle pas civiliser ou faire disparaître, même sans conquête, les nations sauvages qui y occupent encore de vastes contrées ?

Condorcet (1743-1794),

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,
Dixième époque – « Les progrès futurs de l'esprit humain » (1793-1794)

Texte 2

Le désenchantement de la politique qui caractérise le monde dans lequel nous vivons affecte une instance à laquelle en un autre temps, peu éloigné d'ailleurs, on avait confié la tâche de conférer aux sociétés humaines un contrôle sur leur destin. Il y a actuellement un profond pessimisme quant à la capacité humaine à configurer quoi que ce soit, et encore moins par l'action politique. Le nouveau fatalisme reflète l'évanouissement de l'espérance politique qu'avaient éveillée les utopies libérales et socialistes, héritières des grands récits progressistes des Lumières.

Cette perte d'énergie anticipatrice se manifeste par le fait que nos démocraties manquent de projets utopiques, de grandes tâches, d'horizons globaux ou de conceptions de la justice. Aux grands visionnaires ont succédé des politiques qui gèrent les inévitables contraintes du présent. Cette réduction de l'espérance se révèle particulièrement dans le fait que la politique se mobilise davantage pour le rejet que pour le projet, par la défiance que par l'adhésion. Nous sommes dans ce que Pierre Rosanvallon a appelé « l'ère de la politique négative », où ceux qui rejettent ne le font pas à la manière des anciens rebelles ou dissidents, dans la mesure où leur action ne s'inscrit plus dans aucun horizon souhaitable, dans aucun programme global. Ils se contentent d'exprimer de manière désordonnée qu'ils préfèrent mettre pour l'instant en réserve le futur sans chercher à le configurer.

La crise de l'idée de progrès et son prolongement hystérique nous obligent à réapprendre à vivre dans le temps. Nous devons apprendre à évoluer dans un temps qui s'est pluralisé et est devenu plus imprévisible, dans une ère d'attentes réduites — dans l'espace politique également — ce qui ne signifie pas renoncer à un futur meilleur, politiquement configurable. La question est donc de savoir s'il y a un futur sans le progrès, un futur qui, parce qu'il ne

s'inscrit plus dans le schéma général du progrès nécessaire de l'histoire, ne soit pas prédéterminé. Est-il possible de concevoir le progrès d'une autre manière, de conférer une autre signification à cette vieille idée moderne ?

Il convient de préciser d'abord que ce que l'on a nommé la « fin de l'histoire » est l'épuisement d'une conception de l'histoire pensée comme une fiction linéaire s'acheminant vers une finalité déterminée, mais non la fin de toute espérance collective. Il faut penser et pratiquer une espérance indépendamment du vieux schéma progressiste. Elle doit passer du règne de la nécessité et du mécanisme à celui de la liberté et de la volonté. Le progrès doit perdre son caractère de processus inéluctable, sa multiplicité et son ambiguïté doivent être reconnues. L'incrédulité que suscitent en nous les grands récits est en partie due à ce que notre conception du futur est devenue moins mécanique et moins naïve.

Il me semble que la dissolution de l'idée de progrès nous ouvre la possibilité de penser le futur de manière plus satisfaisante et de cultiver une espérance mieux fondée. La crise d'une certaine conception du progrès n'est pas la crise du progrès en tant que tel. Elle met sans doute en place les conditions d'un progrès pensé d'une nouvelle manière. Avec la disparition de la sécurité garantie par le contrôle idéologique sur le cours de l'histoire, un futur plus surprenant et novateur que celui que nous avons l'habitude d'imaginer, plus aléatoire, plus accidentel, imprévisible et même risqué et dangereux, peut désormais se frayer une voie. Une telle indétermination renforce le rôle des hommes, alors que l'image d'un futur irrésistible fournissait des raisons pour se soumettre ou des excuses à la passivité. Nous avons perdu les illusions consolatrices d'une certaine figure de l'espérance, celle qui se fondait sur la croyance en un progrès inexorable, mais nous nous libérons également ainsi de la légitimation dogmatique et des contraintes imposées en son nom, de l'instrumentalisation de l'avenir.

Il nous faut passer d'un futur assuré à un futur ouvert, fragile, dépendant en grande partie de notre liberté, à un futur qui est le lieu de notre responsabilité. La croyance en un sens de l'histoire suscitait le paternalisme et le moralisme. L'avenir était connu et planifié, il épargnait aux êtres humains le difficile devoir de choisir et la responsabilité personnelle. Les choses se faisaient sans nous, il suffisait d'être « à la hauteur de l'époque ». La responsabilité face au futur, en revanche, pourrait donner une nouvelle énergie à l'existence humaine, que la foi dans le progrès inéluctable avait affaiblie. Nous devons passer maintenant de la *nécessité* fictive du progrès à la *volonté* de progrès, à l'engagement modeste de mettre en œuvre des progrès partiels, dans des domaines bien définis. Ainsi pensée, l'idée de progrès perd sa puissance de dissimulation, elle devient un processus concret observable et évaluable. De la même manière que l'histoire globale a éclaté en une multiplicité d'histoires, le progrès doit céder la place aux progrès, comme autant d'améliorations sectorielles, provisoires et contingentes. De cette manière, nous pourrions ouvrir l'horizon des sociétés démocratiques, en substituant à la version simplement consolatrice du progrès la volonté et la responsabilité d'agir dans le cadre de l'une ou l'autre des possibilités multiples ouvertes par le futur. Ce dont nous manquons, c'est de projets élaborés par l'imagination configurant un futur souhaitable, même si ce dernier ne peut plus prendre la forme d'un processus nécessaire et mécanique et doit rester plus imprévisible et controversé.

S'ouvriraient alors, avec la fin de la croyance en un avenir inscrit dans l'ordre rationnel des connexions causales ou dans l'ordre magique des destins, une perspective postprogressiste. Libérée de tout *fatum*, l'histoire cesserait d'être *une* histoire universelle, dotée d'une fin et d'un centre. La notion de progrès perdrait l'unité et l'unicité qui en faisaient un instrument idéologique, mais sa force mobilisatrice et sa capacité à donner un sens au travail de la société sur elle-même ne disparaîtraient pas pour autant. A supposer que les grands récits qui construisaient et ordonnaient notre expérience soient effectivement épuisés, il se pourrait qu'une nouvelle opportunité se fasse jour dans ce lieu désormais vacant. Cet espace, c'est celui de la politique, qui est l'art de transformer les limitations en opportunité.

Daniel Innerarity,
Le Futur et ses ennemis – De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique,
Traduit de l'espagnol par Serge Champeau et Éric Marquer, Climats, 2008

Texte 3

Pourquoi parler de « crise » ? Précisément parce que la rupture initiée par la modernité a touché aux fondements mêmes du savoir et de l'autorité et a entraîné un questionnement incessant sur sa propre légitimité. La volonté d'émancipation des Modernes à l'égard de toutes les significations établies, héritées de la coutume et de la tradition, a fait qu'il n'y a plus de sens univoque qui vaille avec une évidence incontestée. La dissolution des repères de la certitude se traduit par une triple rupture ou une triple crise : crise des fondements, crise de la normativité, crise de l'identité. De cette rupture déclarée procède pour la modernité la nécessité de trouver sa normativité en elle-même. Elle ne peut dès lors que se donner sur le mode d'une distance réflexive, d'un questionnement sans cesse renouvelé sur son être, sa valeur et son inscription dans le temps.

C'est la raison pour laquelle le projet moderne, inachevé et inachevable, est, en tant que tel, habité par la crise. Elle lui est consubstantielle : c'est de là qu'il faut partir pour éclairer certains traits actuels de la généralisation de la crise. On dit souvent que nous vivons aujourd'hui une modernité « avancée », « tardive », une « seconde », une « hyper » ou une « ultra » modernité. La diversité et le flottement de ces épithètes traduisent *a minima* la perception d'un changement qualitatif par rapport à ce que donnait à voir la modernité « triomphante » telle qu'elle s'était déployée depuis le XVII^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e. Si le temps historique de la modernité était caractérisé — telle était sa « nouveauté » — par la distance croissante entre l'ensemble des expériences héritées du passé et les attentes de plus en plus impatientes à l'égard du futur, il était habité par la croyance en une accélération qui devait rendre perceptible l'amélioration du genre humain : l'idée de progrès avait investi l'horizon des expériences possibles. Au sein de cette histoire envisagée comme un processus téléologiquement orienté (si problématique soit-il apparu aux yeux de certains penseurs), les « crises » jouaient un rôle essentiel : elles étaient pensées comme des étapes nécessaires (mais vouées à être dépassées dans une résolution dialectique) ou comme des moments cruciaux qui portent les individus à s'interroger sur leurs positions subjectives, à interroger leur rapport à la réalité. Dans cette dernière perspective qui fait de la crise une *épreuve*, la modernité est définie comme une *attitude* bien plus que comme une période. Elle entretient selon Michel Foucault un mode de relation singulier avec l'actualité et met en évidence la façon dont le sujet moderne se construit et se conduit. Définie comme *ethos* de critique incessante de notre être historique, la modernité voit se dissoudre son identité substantielle. Elle est avant tout une disposition d'époque, une certaine manière d'être au

temps. Et dans ces conditions, la crise n'est pas tant ce qu'il convient de « dépasser » mais ce dont il faut partir ou repartir pour penser notre présent.

La crise globale au sein de laquelle nous avons le sentiment de vivre aujourd'hui marque un retournement radical par rapport à ses traits originels. Au départ situation d'exception, la crise est devenue un état « normal », une régularité marquée de surcroît par la multiplication des incertitudes : incertitudes relatives aux causes, au diagnostic, aux effets et à la possibilité même d'une issue, d'une « sortie de crise ». Comment interpréter ce nouveau paradigme de crise ? Doit-on y voir une accentuation, une radicalisation paroxystique de la modernité ou marque-t-il un *seuil d'époque*, une sortie de la modernité ? La question n'est peut-être pas aussi essentielle qu'on le prétend souvent. Le présent ne nous est jamais pleinement transparent et il est difficile d'y appréhender ce qui fait vraiment rupture. Mais si la description d'une configuration inédite comme celle que nous vivons aujourd'hui ne nous permet pas d'affirmer que nous sommes entrés dans une nouvelle époque — une époque d'« après » la modernité — elle nous invite en revanche à réfléchir sur la force contraignante de la crise.

Les mutations qualitatives qui touchent l'expérience contemporaine sont telles qu'on peut souscrire à l'idée que nous sommes confrontés à un processus de *détemporalisation*. Le temps n'est plus dynamisé en force historique, il n'est plus le moteur d'une histoire à faire, d'une tâche politique à accomplir. Il est devenu, après l'effondrement de la croyance en un avenir téléologiquement orienté vers le mieux, un temps sans promesses. Le schéma qui prédomine aujourd'hui est celui d'un futur infigurable et indéterminé. Cette nouvelle manière d'« être au temps » affecte à la fois le regard que la société porte sur son avenir collectif voué à l'incertitude et les représentations que les individus se font de l'orientation (tout aussi incertaine) de leur existence. Si la logique de l'accélération qui prévalait déjà dans la « première » modernité s'est encore amplifiée, elle a quelque peu changé de nature. Elle a été décrite, à juste titre, comme la logique paradoxale d'une *immobilité fulgurante* où tout semble changer de manière frénétique alors qu'en réalité rien ne bouge dans un monde pétrifié et immobile. À cela s'ajoutent les processus de désynchronisation et d'éclatement des temporalités et des rythmes désormais privés de tout horizon de sens unificateur. La crise du temps politique en est l'un des signes les plus éclatants car, dans cette dynamique paradoxale, on assiste à l'affaiblissement voire à la perte de la capacité de la société à se transformer elle-même par l'activité politique. Le constat d'une défaite ou d'une impuissance de la politique face à la rapidité et à la complexité des mutations économiques et technologiques est pour beaucoup une évidence. Il en va de même pour l'action politique : elle ne se manifeste plus sur le mode de l'initiative ; elle est devenue essentiellement *réactive*. Réaction aux mouvements des marchés financiers, aux bouleversements écologiques, aux mutations sociétales et culturelles.

Il y a manifestement un lien étroit entre ce paradoxe de l'immobilité fulgurante et la perception d'une crise généralisée dont on ne voit pas l'issue. Il est non moins évident qu'il s'agit avant tout d'une crise de la projection dans le futur. L'horizon d'attente étant en quelque sorte vidé de sa substance, le présent — temps de l'initiative — s'en trouve d'autant paralysé même s'il se donne à voir comme une succession effrénée d'instantanés éphémères.

Myriam Revault d'Allonnes,
La crise sans fin – Essai sur l'expérience moderne du temps,
Éditions du Seuil, 2012

