Ce document a été mis en ligne par l'organisme FormaV®.

Toute reproduction, représentation ou diffusion, même partielle, sans autorisation préalable, est strictement interdite.

Pour consulter tous nos sujets d'annales et corrigés du Bac Général HGGSP + HLP, veuillez visiter :
bac-hggsp-hlp.fr/annales-sujets-et-corriges

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL • CORRIGÉ DÉTAILLÉ

Philosophie

Session 2021 • Métropole

Code sujet **21-PHGEME1** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

Se repérer dans le corrigé

Sujet 1 — Discuter, est-ce renoncer à la violence ?
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — L’inconscient échappe-t-il à toute forme de connaissance ?
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — Sommes-nous responsables de l’avenir ?
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 4 — Explication d’un texte de Durkheim sur la morale
1 réponses • sujet p. 2–2

Les numéros, parties et pages renvoient au sujet original. Chaque réponse rappelle la consigne, explique la démarche et donne le résultat.

Sujet 1

None points

Discuter, est-ce renoncer à la violence ?

Question Sujet 1

Sujet p. 2

> Discuter, est-ce renoncer à la violence ?

Démarche. Le sujet demande si « discuter » revient à « renoncer » à la violence. Discuter peut désigner l'examen d'un désaccord par des arguments, mais aussi le fait de contester ou de se quereller : le mot ne garantit donc pas à lui seul un échange pacifique. La violence peut être physique, mais aussi prendre la forme de menaces, d'humiliations ou d'une domination qui empêche quelqu'un de répondre. Il faut toutefois distinguer la violence d'un désaccord ferme ou d'une critique, qui ne sont pas nécessairement violents.

« Est-ce » invite à examiner si la discussion est, par nature, un renoncement à la violence, si elle n'en est qu'un moyen possible, ou si cette relation dépend de ses conditions. Renoncer à la violence ne signifie pas renoncer à ses convictions : cela peut signifier renoncer à imposer son point de vue par la contrainte. La difficulté est que la discussion semble substituer les raisons à la force, mais que la parole peut intimider ou masquer un rapport de domination ; inversement, dialoguer ne suffit pas toujours à faire cesser une agression. La problématique sera donc : discuter implique-t-il nécessairement de renoncer à la violence, ou cette renonciation dépend-elle de la manière dont l'échange est conduit et de la fonction éventuelle de la force ? Nous examinerons d'abord l'idéal de la discussion comme alternative à la contrainte, puis les violences que la discussion peut reproduire ou dissimuler, avant de préciser les conditions d'un véritable renoncement à la violence.

RÉPONSE À RETENIR

Introduction. Face à un désaccord, on peut tenter d'imposer sa volonté par la force ou chercher à convaincre par la parole. La discussion paraît alors offrir une alternative à la violence : au lieu de faire taire l'autre, on lui répond et l'on accepte d'examiner ses arguments. Pourtant, discuter peut aussi signifier se quereller, et un échange en apparence calme peut dissimuler des menaces ou une profonde inégalité entre les interlocuteurs. De plus, la violence désigne aussi bien des atteintes physiques que certaines formes de pression ou d'humiliation, tandis qu'une critique vigoureuse n'est pas automatiquement violente. Discuter, est-ce donc nécessairement renoncer à la violence ? Il faut d'abord comprendre pourquoi la discussion semble substituer l'échange de raisons à la contrainte ; nous verrons ensuite qu'elle ne supprime pas toujours les rapports de force ; nous préciserons enfin à quelles conditions elle implique un véritable renoncement à la violence.

I. La discussion semble substituer l'échange de raisons à la contrainte. La violence consiste notamment à imposer une volonté par la menace, la blessure ou la privation de liberté. La discussion, au contraire, vise idéalement à régler un désaccord en exposant des raisons auxquelles l'interlocuteur peut répondre. Celui-ci n'est plus traité comme un obstacle à supprimer, mais comme une personne capable de comprendre et de juger. Là où la force peut obtenir une soumission, l'argumentation cherche à obtenir l'accord par la reconnaissance de raisons.

En ce sens, discuter suppose de suspendre l'affrontement comme moyen de faire triompher son point de vue. Deux collègues en désaccord sur le partage des tâches peuvent se menacer ou chercher à se nuire ; s'ils exposent les difficultés de chacun et examinent une règle commune, ils renoncent à régler leur différend par l'intimidation. La discussion peut ainsi éviter que la solution ne soit simplement la victoire du plus puissant. Elle peut également désamorcer un conflit en faisant apparaître ses causes et en distinguant les revendications défendables des menaces.

Mais cet idéal exige plus que le simple fait de parler. Chaque participant doit pouvoir répondre et accepter que ses propres raisons soient examinées. Si l'un ne cherche qu'à intimider ou à imposer une conclusion déjà décidée, il ne s'agit pas d'un véritable échange argumenté. Discuter paraît donc impliquer une renonciation à la violence comme moyen de régler le désaccord. Cependant, cet idéal n'est pas automatiquement réalisé dans les échanges réels.

Transition. Le langage n'abolit pas à lui seul la force. Une discussion peut blesser, exclure ou dissimuler une domination ; elle peut aussi être impuissante à faire cesser une violence déjà exercée.

II. La discussion peut reproduire ou dissimuler la violence. D'abord, la parole peut servir à menacer, humilier ou réduire l'interlocuteur au silence. Une dispute n'est donc pas nécessairement une discussion au sens d'un examen commun des raisons. Des paroles répétées de dévalorisation ou d'intimidation peuvent exercer une violence psychologique. Il faut cependant distinguer cette violence d'un désaccord argumenté : contredire fermement une idée ne revient pas, en soi, à attaquer la personne qui la défend.

Ensuite, un échange apparemment paisible peut être marqué par un rapport de force. Si une personne contrôle les conditions de la conversation, interdit les objections ou impose d'avance la décision, l'autre ne participe pas librement. Une négociation où l'un menace de punir l'autre en cas de refus conserve la contrainte, même si elle se déroule sans affrontement physique. Appeler « discussion » un échange où certains ne peuvent pas réellement parler ne suffit donc pas à le rendre équitable.

Enfin, la discussion peut échouer à arrêter une violence. Si une personne refuse toute écoute et continue de menacer son interlocuteur, demander à celui-ci de dialoguer sans garantir sa sécurité risque de lui faire porter la charge de résoudre l'injustice. La parole ne remplace efficacement la contrainte que

si les participants peuvent s'exprimer sans être menacés et si l'échange ne sert pas à prolonger une domination. Reste alors à savoir si toute force doit être condamnée, y compris celle qui protège une personne agressée.

Transition. Il faut distinguer la violence employée pour dominer de la force éventuellement utilisée pour faire cesser une agression. La discussion appelle le renoncement à la violence comme mode de règlement du désaccord, mais cela ne signifie pas qu'il faille laisser agir celui qui s'en prend à autrui.

III. Discuter engage une exigence de non-violence, sans rendre injustifiable toute force de protection. Dans son sens le plus exigeant, discuter revient à accepter que le désaccord soit traité par l'examen des raisons plutôt que par la menace. Chacun suspend alors le recours à la violence pour laisser à l'autre la possibilité de répondre. Cette renonciation porte sur le moyen d'imposer une opinion : elle ne demande pas d'abandonner ses convictions ou ses intérêts, mais de ne pas les faire triompher par la seule contrainte.

Cette exigence permet d'évaluer une discussion concrète. Si l'un des interlocuteurs est menacé, exclu ou privé de toute possibilité de réponse, il faut rétablir les conditions de l'échange : sécurité, liberté de parole et possibilité de contester les propositions. Une négociation collective, par exemple, ne peut réellement pacifier un conflit si une partie est contrainte d'accepter sous la menace. Discuter ne consiste donc pas à prétendre que la violence a disparu ; cela peut au contraire permettre de la dénoncer et de chercher les moyens de la limiter.

Une intervention coercitive peut parfois être nécessaire pour protéger quelqu'un. Empêcher une personne de frapper une autre ne revient pas nécessairement à employer la force pour imposer son propre intérêt : l'intervention peut viser à interrompre l'agression et à rendre de nouveau possible une situation sans violence. Pour ne pas devenir elle-même un instrument de domination, elle doit être justifiée par la protection, proportionnée à la situation et limitée à ce qui est nécessaire. Ainsi, renoncer à la violence dans la discussion n'équivaut pas à interdire toute action de protection ; il s'agit de refuser la violence comme moyen de faire triompher arbitrairement son point de vue.

Conclusion. Discuter, c'est renoncer à la violence dans la mesure où l'on accepte de régler un désaccord par l'échange de raisons plutôt que par la menace ou la contrainte. Mais la présence de paroles ne garantit pas ce renoncement : la discussion peut devenir agressive, dissimuler une domination ou échouer devant celui qui refuse tout dialogue. Il faut donc répondre que discuter implique une exigence de renoncer à la violence comme moyen d'imposer son point de vue, à condition que chacun puisse effectivement participer à l'échange. Cette exigence n'oblige pas à laisser une personne sans protection face à une agression : une force justifiée, proportionnée et limitée peut contribuer à faire cesser la violence et à rendre de nouveau possible la discussion.

Sujet 2

None points

L’inconscient échappe-t-il à toute forme de connaissance ?

Question Sujet 2

Sujet p. 2

> L’inconscient échappe-t-il à toute forme de connaissance ?

Démarche. Il faut analyser les termes du sujet. L’*inconscient* désigne ce qui, dans la vie psychique, n’est pas présent à la conscience ; le terme peut viser des processus automatiques ou cognitifs, mais aussi, dans la théorie freudienne, des désirs et des conflits psychiques refoulés. *Échapper* suggère une impossibilité d’accès, tandis que *toute forme de connaissance* invite à distinguer plusieurs degrés et voies d’accès : connaître directement un état en en faisant l’expérience consciente, ou connaître indirectement une réalité en inférant son existence et son fonctionnement à partir de ses effets. Le sujet ne demande donc pas seulement si l’on peut avoir une connaissance complète de l’inconscient, mais si aucune connaissance, même indirecte et partielle, n’est possible.

La difficulté est la suivante : si l’inconscient est défini comme ce qui n’est pas conscient, comment le connaître sans le transformer en contenu conscient ? Mais l’absence d’accès immédiat ne suffit pas à prouver l’impossibilité de toute connaissance : des effets observables peuvent permettre de formuler et d’éprouver des hypothèses sur leurs causes. Il faudra cependant distinguer une interprétation plausible d’une connaissance suffisamment étayée.

On peut donc montrer d’abord que l’inconscient échappe à l’introspection immédiate, puis que ses manifestations permettent une connaissance indirecte, avant d’en préciser les limites : cette connaissance peut être réelle sans être totale ni certaine en tous ses aspects.

RÉPONSE À RETENIR

Introduction. Nous avons souvent l'impression de connaître les raisons de nos actes : nous savons ce que nous pensons, ce que nous voulons et pourquoi nous agissons. Pourtant, il arrive que nous répétions un comportement que nous désapprouvons, que nous éprouvions une émotion dont nous ignorons la cause, ou que nous commettions un lapsus révélant une pensée inattendue. De tels faits conduisent à envisager des processus psychiques qui agissent sans être présents à la conscience : c'est ce que l'on appelle l'inconscient. Mais, si l'inconscient est précisément ce qui n'est pas conscient, comment pourrait-il être connu ? Le sujet demande s'il « échappe à toute forme de connaissance ». Le mot *toute* oblige à ne pas confondre l'impossibilité d'une connaissance directe avec celle de toute connaissance, y compris indirecte. Il faut donc se demander si l'inconscient est absolument inconnaissable ou si ses effets permettent d'en établir une connaissance limitée. Nous verrons d'abord pourquoi il semble se dérober à la conscience, puis comment il peut être connu à partir de ses manifestations, avant de préciser les limites de cette connaissance.

I. L'inconscient semble d'abord échapper à la connaissance directe.

La conscience paraît offrir un accès privilégié à nos pensées : lorsque je réfléchis, je peux prendre pour objet ce que je suis en train de penser. L'introspection consiste ainsi à observer en soi ses états et ses motifs. Or, par définition, un processus inconscient n'est pas un contenu dont le sujet fait l'expérience consciente au moment où il agit. Si un désir est refoulé, le sujet ne peut pas simplement le regarder en lui comme il observe une pensée présente. Il peut même être sincèrement convaincu d'agir pour une raison qui ne correspond pas à ce qui détermine effectivement sa conduite. L'introspection ne garantit donc pas que nous connaissions tous les ressorts de nos actes.

La conception freudienne donne à cette difficulté une portée particulière. Dans *L'Interprétation du rêve* (1900), Freud soutient que le rêve manifeste peut dissimuler des pensées latentes, transformées notamment par le déplacement et la condensation. De même, un symptôme peut, selon cette théorie, exprimer indirectement un conflit psychique. Le sujet observe alors le rêve ou le symptôme, mais n'en connaît pas nécessairement le sens. Il faut distinguer ce qui apparaît de ce qui pourrait l'expliquer : l'interprétation ne se confond pas avec une observation immédiate de l'inconscient. Celui-ci semble donc échapper non seulement à l'introspection, mais aussi à l'interprétation spontanée que le sujet donne de lui-même.

Cette difficulté remet en cause l'idée que la conscience serait entièrement transparente à elle-même. Cependant, elle ne prouve pas encore que l'inconscient soit absolument inconnaissable. Elle établit seulement qu'il ne se connaît pas de la même manière qu'un état conscient. L'absence d'accès immédiat n'implique pas l'absence de tout accès : on peut parfois remonter d'un effet à une cause.

Transition. L'inconscient peut donc échapper à l'introspection sans être dépourvu de manifestations. Il faut examiner si celles-ci permettent d'en proposer une connaissance fondée plutôt qu'une simple supposition.

II. Les effets de l'inconscient peuvent rendre possible une connaissance indirecte.

Dans la démarche psychanalytique, les rêves, les lapsus, les actes manqués et les symptômes sont interprétés comme des indices de processus qui ne sont pas consciemment accessibles. Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), Freud étudie notamment les oublis et les lapsus en les rapportant à des pensées ou à des conflits qui échappent au sujet. Le raisonnement ne consiste pas à prétendre que le désir inconscient est directement observé : il s'agit de formuler une hypothèse explicative à partir d'un fait, puis d'examiner si elle éclaire d'autres éléments de l'histoire et de la conduite de la personne. Un lapsus, par exemple, ne prouve pas à lui seul l'existence d'un désir déterminé ; il peut toutefois prendre sens lorsqu'il est rapproché du contexte et d'autres indices.

Ce type de connaissance est une connaissance par les effets. Un processus peut agir sans être conscient tout en laissant des traces observables. L'inconscient cognitif fournit un autre exemple, à distinguer de l'inconscient freudien : une personne peut accomplir une tâche familière, comme parcourir un trajet habituel, en prêtant peu d'attention à une partie des opérations nécessaires. Des recherches expérimentales peuvent aussi étudier des traitements de l'information qui influencent une réponse sans que le sujet puisse rapporter consciemment toutes les étapes du traitement. Ces exemples ne démontrent pas toutes les thèses de Freud ; ils montrent plus modestement qu'un processus non conscient peut être étudié par ses effets.

Pour connaître une réalité, il n'est pas toujours indispensable d'en avoir une expérience directe : on peut aussi s'appuyer sur des signes, des régularités et des conséquences. L'inconscient peut donc être l'objet d'une connaissance indirecte, à condition de ne pas confondre l'interprétation proposée avec la constatation certaine de son contenu.

Transition. Toutefois, un rêve, un symptôme ou un oubli ne livre pas à lui seul sa cause véritable. Des signes semblables peuvent recevoir plusieurs explications. Il reste donc à déterminer à quelles conditions une interprétation de l'inconscient constitue une connaissance plutôt qu'une hypothèse fragile.

III. Cette connaissance est possible, mais partielle, indirecte et révisable.

Les manifestations d'un comportement ne parlent pas d'elles-mêmes. Un oubli peut être rapporté à un conflit psychique, mais il peut aussi s'expliquer par la fatigue ou une distraction ordinaire. Un rêve peut recevoir plusieurs interprétations. Si toute réaction du sujet est présentée comme une confirmation — son accord prouverait l'interprétation, tandis que son désaccord serait attribué à une résistance —, l'interprétation risque de devenir impossible à mettre à l'épreuve. Or une hypothèse que rien ne pourrait mettre en défaut n'a pas la même solidité qu'une connaissance étayée par des éléments contrôlables. Il faut donc confronter les interprétations à plusieurs indices, considérer des explications concurrentes et examiner si elles rendent effectivement compte des faits. Cette exigence ne réfute pas d'avance toute démarche psychanalytique ; elle oblige à préciser ce qui justifie une interprétation et ce qui pourrait la corriger.

Il faut aussi distinguer plusieurs prétentions. Établir qu'un processus non conscient influence une réponse n'équivaut pas à connaître intégralement son contenu ou sa cause. Une expérience peut mettre en évidence un effet sans révéler l'ensemble des motivations profondes d'une personne. De même, une interprétation clinique peut éclairer certains aspects d'une conduite sans fournir une explication exhaustive de toute une vie psychique. La connaissance de l'inconscient comporte ainsi des degrés : mettre en évidence un effet, proposer un mécanisme explicatif et connaître complètement ce mécanisme sont des résultats différents.

Enfin, certains contenus qui étaient inconscients peuvent devenir conscients à la faveur d'une enquête sur ses conduites et son histoire. Mais prendre conscience d'un désir ou d'un conflit ne signifie pas maîtriser tout le fonctionnement psychique qui l'a produit. La connaissance peut donc réduire certaines zones d'opacité sans abolir toute opacité. Elle corrige l'illusion d'une transparence totale de la conscience à elle-même, sans prétendre que tout ce qui nous détermine peut être rendu présent à la conscience.

Conclusion. L'inconscient échappe à la connaissance directe que le sujet a de ses pensées présentes : il ne peut pas être observé en lui comme un état conscient, et ses manifestations demandent une interprétation. Mais il n'échappe pas à toute forme de connaissance. Ses effets peuvent être étudiés et rapportés à des processus non conscients, à condition de distinguer les indices des hypothèses et

d’éprouver celles-ci face à des explications concurrentes. L’inconscient est donc connaissable indirectement, mais cette connaissance demeure partielle et révisable ; elle ne se confond pas avec une transparence complète de la vie psychique.

Sujet 3

None points

Sommes-nous responsables de l’avenir ?

Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Sommes-nous responsables de l’avenir ?

Introduction. L’avenir est ce qui n’est pas encore advenu. Il demeure donc en partie inconnu et ne dépend pas seulement de nous : il est aussi façonné par les décisions d’autrui, les circonstances et des événements que nous ne maîtrisons pas. Pourtant, nos choix présents ont des effets qui peuvent durer et modifier les conditions dans lesquelles d’autres vivront. Demander si nous sommes responsables de l’avenir oblige ainsi à préciser le sens du mot « responsable ». Il peut désigner le fait d’être la cause d’un événement, le fait de devoir répondre moralement de ses actes, ou encore le devoir de prendre en considération ceux qui subiront les conséquences de nos décisions. De même, « nous » peut désigner les individus, mais aussi les collectivités et les institutions. La question ne revient donc ni à prétendre que nous pouvons gouverner tout ce qui arrivera, ni à conclure que l’incertitude nous dispense de toute obligation. Sommes-nous responsables de l’avenir dans son ensemble, ou seulement de la part que nos actes prennent dans sa construction et des possibilités que nous laissons à ceux qui viendront ? Nous verrons d’abord que la responsabilité ne peut porter sur tout événement futur. Nous montrerons ensuite que nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos choix et des conditions durables que nous transmettons. Enfin, nous préciserons les limites et la dimension collective de cette responsabilité.

I. Nous ne pouvons pas être tenus responsables de tout ce qui arrivera.

Pour imputer un acte à quelqu’un, il ne suffit pas qu’un événement se produise après cet acte. Il faut pouvoir établir un lien pertinent entre l’action et son auteur, et considérer ce que celui-ci pouvait savoir et choisir. L’avenir dépend d’une multiplicité de causes : les décisions d’autres personnes, les aléas et des phénomènes qui échappent à notre contrôle. Nous ne pouvons donc être responsables de tous les événements futurs, comme si nous en étions les maîtres.

Il faut notamment distinguer les conséquences prévisibles des conséquences imprévisibles. Une personne peut agir avec prudence et produire, malgré elle, un effet qu’elle ne pouvait raisonnablement anticiper. La juger uniquement à partir du résultat reviendrait à lui reprocher de n’avoir pas su ce qui ne pouvait pas être connu. Une appréciation juste de sa responsabilité doit plutôt tenir compte des informations disponibles au moment de l’action, de sa liberté de décision et de sa possibilité réelle de prévenir le dommage.

Cette limite vaut aussi pour les décisions collectives. Un individu participe à la vie d’une société, mais ne décide pas seul de ses politiques et n’en maîtrise pas toutes les conséquences. Un citoyen, par exemple, ne détermine pas isolément la politique énergétique de son pays. Il faut distinguer sa participation à une situation, sa contribution éventuelle à ses effets et sa culpabilité personnelle. Le fait d’appartenir à une collectivité ne rend pas chacun également responsable de toutes ses décisions. En ce sens, nous ne sommes pas responsables de l’avenir pris comme un tout.

Transition. Toutefois, l’impossibilité de maîtriser l’avenir n’implique pas que nos actions soient sans effet sur lui. Certaines conséquences sont prévisibles dans leurs grandes lignes, et des décisions présentes peuvent créer des risques durables ou réduire les possibilités futures. L’incertitude borne donc la responsabilité, mais ne l’abolit pas.

II. Nous sommes responsables des conséquences prévisibles de nos choix et des conditions que nous léguons.

Nos actes contribuent à façonner les situations futures. Une loi, une construction, une décision économique ou une manière d'exploiter une ressource peut modifier durablement les conditions dans lesquelles d'autres personnes vivront. Une action ne détermine pas à elle seule tout ce qui arrivera, mais elle peut rendre certaines conséquences plus probables, en prévenir d'autres ou fermer des possibilités. Nous avons donc à répondre de la part que nos décisions prennent dans la construction de l'avenir.

Cette responsabilité porte d'abord sur les effets que nous pouvons raisonnablement prévoir. Il n'est pas nécessaire de connaître avec certitude l'ampleur exacte d'un dommage pour devoir prendre au sérieux un risque crédible. Les activités humaines qui émettent des gaz à effet de serre contribuent au réchauffement climatique. Aucun individu ne peut prévoir chaque conséquence ni agir seul à l'échelle nécessaire ; cependant, les acteurs qui disposent d'informations et de moyens d'action ont le devoir de tenir compte des effets prévisibles de leurs décisions. Ne pas tout savoir n'est pas une raison suffisante pour ne rien faire.

Nous sommes également concernés par les générations futures. Elles ne participent pas aux décisions présentes, alors que celles-ci peuvent affecter leurs conditions de vie et leur capacité à choisir. Il ne s'agit pas de prétendre connaître exactement leurs préférences ni de décider à leur place de l'organisation de leur société. Il s'agit plutôt d'éviter de leur transmettre des dommages que nous pouvions prévenir et de préserver les conditions fondamentales de leur autonomie, comme un environnement habitable, des ressources suffisantes et des institutions en mesure de répondre aux besoins communs.

Une objection se présente toutefois : si toute décision a des effets lointains, incertains et parfois contradictoires, la responsabilité envers l'avenir risque de devenir illimitée et de paralyser l'action présente. Mais cette difficulté oblige à proportionner notre devoir à ce que nous pouvons raisonnablement prévoir et à notre capacité d'agir ; elle ne justifie pas de renoncer à toute prévoyance. Une politique d'éducation, par exemple, ne garantit pas la réussite de chaque enfant, mais elle peut élargir les possibilités dont disposeront les adultes de demain. Être responsable consiste donc à évaluer les effets probables d'une décision et la marge de choix qu'elle laissera à ceux qui en subiront les conséquences.

Transition. Nous avons ainsi une responsabilité réelle, mais qui n'équivaut pas à un pouvoir de contrôle total. Pour la comprendre justement, il faut distinguer le fait de répondre de ses actes et le devoir de veiller aux conséquences futures, puis examiner comment cette responsabilité se répartit entre les individus et les collectivités.

III. Être responsable de l'avenir, c'est répondre de sa part d'action sans prétendre le gouverner entièrement.

On peut distinguer la responsabilité *pour* l'avenir et la responsabilité *envers* l'avenir. La première porte sur les conséquences imputables à nos actes ; elle dépend de notre liberté, de nos connaissances et de notre pouvoir d'intervention. La seconde désigne un devoir de prévoyance et d'attention envers ceux qui auront à vivre avec les effets de nos choix, même si le résultat demeure incertain. Cette distinction évite deux erreurs opposées : croire que nous contrôlons tout ce qui adviendra, ou soutenir que l'imprévisibilité nous autorise à ne rien entreprendre.

Cette responsabilité est souvent collective, sans pour autant être identique pour chacun. Les devoirs doivent être appréciés selon les rôles, les capacités d'action et les informations disponibles. Les pouvoirs publics peuvent établir des règles, les entreprises modifier leurs pratiques et les citoyens prendre part aux décisions démocratiques. Face au changement climatique, l'action isolée d'une personne a des limites ; cela rend nécessaire une action commune, sans effacer les responsabilités particulières des acteurs qui disposent de davantage de pouvoir ou de moyens d'agir.

Enfin, répondre de l'avenir ne signifie ni supprimer toute incertitude, ni imposer aux générations suivantes un futur entièrement décidé par nous. Il s'agit de ne pas rendre certaines issues inutilement inévitables par négligence ou par recherche d'un avantage immédiat. Cela demande de considérer les risques, de

réexaminer les décisions lorsque leurs effets apparaissent dommageables et de préserver la possibilité pour ceux qui viendront de faire leurs propres choix.

Conclusion. Nous ne sommes pas responsables de tout ce qui adviendra : l'avenir dépend de facteurs multiples, et nous ne pouvons répondre moralement de conséquences que nous ne pouvions ni prévoir ni empêcher. Toutefois, nos actes contribuent à le façonner. Nous sommes donc responsables, à proportion de notre liberté, de nos connaissances et de notre pouvoir d'action, des conséquences prévisibles de nos choix et des conditions durables que nous transmettons. Cette responsabilité, souvent collective, ne signifie pas que nous maîtrisons le futur ; elle nous oblige à agir aujourd'hui avec prévoyance et à préserver les possibilités de ceux qui auront à vivre demain.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Nous ne sommes pas responsables de tout ce qui adviendra, car l'avenir dépend de facteurs que nous ne maîtrisons pas et comporte une part d'imprévisible. Nous sommes cependant responsables, à proportion de nos connaissances, de notre liberté et de notre pouvoir d'action, des conséquences prévisibles de nos choix et des conditions durables que nous transmettons. Être responsable de l'avenir ne signifie donc pas le contrôler, mais agir avec prévoyance et préserver les possibilités de ceux qui viendront après nous.

Sujet 4

None points

Explication d’un texte de Durkheim sur la morale

Question Sujet 4

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « Chaque peuple a sa morale qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. On ne peut donc lui en inculquer une autre, si élevée qu'elle soit, sans le désorganiser, et de tels troubles ne peuvent pas ne pas être douloureusement ressentis par les particuliers. Mais la morale de chaque société, prise en elle-même, ne comporte-t-elle pas un développement indéfini des vertus qu'elle recommande ? Nullement. Agir moralement, c'est faire son devoir, et tout devoir est fini. Il est limité par les autres devoirs ; on ne peut se donner trop complètement à autrui sans s'abandonner soi-même ; on ne peut développer à l'excès sa personnalité sans tomber dans l'égoïsme. D'autre part, l'ensemble de nos devoirs est lui-même limité par les autres exigences de notre nature. S'il est nécessaire que certaines formes de la conduite soient soumises à cette réglementation impérative qui est caractéristique de la moralité, il en est d'autres, au contraire, qui y sont naturellement réfractaires et qui pourtant sont essentielles. La morale ne peut régenter outre mesure les fonctions industrielles, commerciales, etc., sans les paralyser, et cependant elles sont vitales ; ainsi, considérer la richesse comme immorale n'est pas une erreur moins funeste que de voir dans la richesse le bien par excellence. Il peut donc y avoir des excès de morale, dont la morale, d'ailleurs, est la première à souffrir ; car, comme elle a pour objet immédiat de régler notre vie temporelle, elle ne peut nous en détourner sans tarir elle-même la matière à laquelle elle s'applique. »
> DURKHEIM, De la Division du travail social (1893)

Introduction. Dans cet extrait de *De la Division du travail social* (1893), Durkheim examine les rapports entre la morale et les conditions de la vie collective. La morale désigne ici les règles et les devoirs qui orientent les conduites et organisent la société. Le texte part de l’idée que ces règles sont liées aux conditions concrètes dans lesquelles vit chaque peuple, puis refuse que la morale puisse se développer ou s’étendre sans limite. Les devoirs se limitent mutuellement et certaines activités indispensables ne peuvent être soumises à une réglementation morale excessive. La difficulté est donc de comprendre comment la morale peut être nécessaire à la vie sociale sans prétendre la régler tout entière. La thèse de Durkheim est que la morale doit organiser la vie commune, mais qu’elle dépend aussi de cette vie et doit en respecter les conditions d’existence.

1. La morale est liée aux conditions de vie d’une société. Durkheim ouvre le texte par une affirmation : « Chaque peuple a sa morale qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. » La morale n’est donc pas, dans cette analyse, un ensemble de règles que l’on pourrait transplanter intact d’une société à une autre, sans tenir compte de leurs modes de vie. Les règles morales sont liées à une organisation collective concrète. C’est pourquoi imposer à un peuple une morale différente, même jugée « élevée », peut le « désorganiser » : elle risque de bouleverser les habitudes et les relations sur lesquelles repose sa vie commune. Ces transformations sont aussi douloureusement ressenties par les individus, dont les repères et les conduites se trouvent affectés.

Il faut toutefois distinguer cette explication de la morale comme fait social d’une approbation automatique de toutes les coutumes existantes. Dire que les règles morales dépendent de conditions sociales n’établit pas que toute règle en vigueur soit juste, ni qu’aucune société ne puisse évoluer. Durkheim souligne plutôt qu’on ne peut évaluer ou transformer une morale sans examiner les conditions réelles dans lesquelles elle s’inscrit. La première idée prépare ainsi la suivante : si la morale est liée à une société concrète, elle ne peut être conçue comme une exigence abstraite dont l’application serait illimitée.

2. Les devoirs et les vertus ont des limites. Durkheim pose alors la question de savoir si la morale d’une société permet un « développement indéfini des vertus qu’elle recommande », puis répond : « Nullement. » Il explique cette réponse par une définition : « Agir moralement, c’est faire son devoir, et tout devoir est fini. »

Ici, « fini » signifie limité dans son champ ou dans son exercice, et non simplement achevé dans le temps. Un devoir ne peut être pratiqué isolément de tous les autres : « Il est limité par les autres devoirs. »

Les exemples du dévouement et du souci de soi rendent cette idée concrète. Se donner à autrui peut être un devoir, mais le faire « trop complètement » revient à « s'abandonner soi-même ». À l'inverse, développer sa personnalité « à l'excès » risque de conduire à l'égoïsme, c'est-à-dire à ne plus tenir compte d'autrui. Durkheim ne demande donc pas de choisir une fois pour toutes entre le dévouement et le souci de soi. Il montre qu'une vertu poussée sans mesure peut contredire d'autres exigences morales. Ainsi, aider une personne ne signifie pas nécessairement renoncer à toute responsabilité envers soi-même ou envers d'autres personnes.

3. La morale ne peut absorber toutes les exigences de la vie. L'argument s'élargit : « l'ensemble de nos devoirs est lui-même limité par les autres exigences de notre nature ». Même l'ensemble des obligations morales ne résume donc pas tout ce qui est nécessaire à l'existence humaine. Durkheim distingue les conduites qui doivent être soumises à la « réglementation impérative » caractéristique de la moralité et d'autres activités qui y sont « naturellement réfractaires », tout en étant « essentielles ». Cette opposition ne signifie pas que les secondes seraient inutiles ou nécessairement immorales ; elle indique qu'elles ne peuvent être intégralement organisées comme des devoirs sans risquer d'être empêchées dans leur fonctionnement propre.

Durkheim prend pour exemples les fonctions industrielles et commerciales. Elles sont « vitales » parce que la société doit produire et échanger pour assurer son existence. Une morale qui prétendrait les régenter « outre mesure » pourrait les « paralyser ». L'expression « outre mesure » est importante : le texte ne soutient pas que l'économie doive être soustraite à toute règle morale, mais qu'une réglementation excessive peut détruire l'activité qu'elle prétend encadrer.

L'exemple de la richesse précise cette position. Considérer la richesse comme immorale revient à condamner absolument une réalité dont les activités collectives ont besoin. Mais voir en elle « le bien par excellence » est tout aussi erroné : cela ferait de la richesse la valeur suprême et négligerait les autres exigences morales. Durkheim critique donc deux réductions symétriques : condamner toute richesse, ou réduire le bien à la richesse. Il ne justifie ni toute recherche d'enrichissement ni toutes les pratiques économiques ; il défend une distinction entre reconnaître la fonction vitale de l'économie et lui attribuer une valeur absolue.

4. L'excès de morale peut nuire à la morale elle-même. La conclusion du texte semble paradoxale : « Il peut donc y avoir des excès de morale. » Durkheim ne propose pas d'abandonner les devoirs. Il affirme qu'une morale qui étendrait son emprise au point d'étouffer les activités indispensables à la vie collective nuirait aussi à sa propre fonction. En effet, la morale a pour « objet immédiat de régler notre vie temporelle », c'est-à-dire la vie concrète des individus dans la société. Si elle détournait les personnes de cette vie, elle tarirait « la matière à laquelle elle s'applique » : elle supprimerait les relations et les activités dont elle doit régler la conduite.

On peut objecter que l'appel aux conditions sociales et aux nécessités économiques risque de servir à protéger l'ordre établi ou à justifier des pratiques injustes. Mais la conclusion du texte n'est pas que l'utile est toujours moral, ni que les règles existantes sont intouchables. Durkheim soutient une exigence de mesure : les activités économiques doivent pouvoir s'exercer, mais la morale conserve sa fonction de régulation. Il reste à déterminer, dans chaque situation, où se trouve la limite entre une règle nécessaire et une réglementation paralysante ; le texte fixe le problème et le principe de cette limite, sans en donner un critère détaillé pour tous les cas.

Conclusion. Durkheim montre d'abord que la morale est liée aux conditions concrètes de la vie sociale. Il explique ensuite qu'elle ne peut se développer indéfiniment : les devoirs se limitent entre eux, et la société comporte des activités essentielles que des exigences morales excessives risqueraient de paralyser. La

morale n’est donc ni une règle abstraite à imposer sans égard aux sociétés, ni une exigence qui devrait se retirer de toute activité économique. Elle doit régler la vie commune tout en préservant les conditions concrètes qui rendent cette vie possible. En détruisant la vie à laquelle elle s’applique, elle finirait par détruire sa propre matière.

RÉPONSE À RETENIR

Durkheim défend une morale nécessaire à la vie collective, mais qui ne peut être illimitée. Les règles morales sont liées aux conditions de vie d’une société ; leur imposer une morale extérieure sans égard à ces conditions peut la désorganiser. En outre, les devoirs se limitent mutuellement : le dévouement ne doit pas conduire à l’abandon de soi, tandis que le souci de soi ne doit pas devenir égoïsme. Enfin, des activités essentielles, comme les fonctions industrielles et commerciales, ne peuvent être paralysées par une réglementation excessive. Il ne faut pour autant ni déclarer toute richesse immorale, ni en faire le bien suprême. La morale doit régler la vie sociale sans étouffer les activités et les relations concrètes qui constituent la matière même de son action.

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2021/philosophie-2021-metropole-sujet-officiel.pdf
© FormaV EI • Proposition de correction, distincte d'un corrigé officiel.

Copyright © 2027 FormaV®. Tous droits réservés.

FormaV® est une marque déposée auprès de l'INPI sous le numéro 5227897.

Ce document a été élaboré par FormaV® avec le plus grand soin afin d'accompagner chaque apprenant vers la réussite de ses examens. Son contenu (textes, graphiques, méthodologies, tableaux, exercices, concepts, mises en forme) constitue une œuvre protégée par le droit d'auteur.

Toute copie, partage, reproduction, diffusion ou mise à disposition, même partielle, gratuite ou payante, est strictement interdite sans accord préalable et écrit de FormaV®, conformément aux articles L.111-1 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. Dans une logique anti-plagiat, FormaV® se réserve le droit de vérifier toute utilisation illicite, y compris sur les plateformes en ligne ou sites tiers.

En utilisant ce document, vous vous engagez à respecter ces règles et à préserver l'intégrité du travail fourni. La consultation de ce document est strictement personnelle.

Merci de respecter le travail accompli afin de permettre la création continue de ressources pédagogiques fiables et accessibles.