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 • Polynésie • Remplacement

Code sujet **21-PHGEPO3** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

Se repérer dans le corrigé

Sujet 1 — Les machines et le pouvoir sur soi-même
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — Le devoir et l’absence de contrepartie
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — La conscience : donnée ou devenir
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 4 — La méthode mathématique dans la recherche et l’enseignement de la vérité
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

Les machines et le pouvoir sur soi-même

Question Sujet 1

Sujet p. 2

> Les machines nous donnent-elles un pouvoir sur nous-mêmes ?

Introduction. Une machine est un dispositif fabriqué et organisé pour produire un effet déterminé : elle peut prolonger la force du corps, faciliter une tâche ou automatiser une opération. Dire qu'elle nous « donne » un pouvoir suggère que ce pouvoir ne nous appartient pas d'abord et que la machine l'accroît. Mais « avoir un pouvoir sur nous-mêmes » ne signifie pas seulement pouvoir faire davantage : cela peut désigner la capacité de diriger ses actes, de maîtriser ses habitudes et de choisir sa conduite. Or une machine peut augmenter nos possibilités tout en nous rendant dépendants de son fonctionnement ou de ceux qui la contrôlent. La question est donc de savoir si l'augmentation de nos capacités par les machines suffit à nous rendre plus maîtres de nous-mêmes, ou si ce pouvoir dépend de notre manière de les utiliser. Nous verrons d'abord que les machines étendent effectivement notre pouvoir d'agir ; nous montrerons ensuite qu'elles peuvent aussi limiter notre autonomie ; enfin, nous préciserons à quelles conditions elles peuvent devenir des moyens d'un véritable pouvoir sur soi.

I. Les machines étendent notre pouvoir d'agir et peuvent ainsi nous aider à nous gouverner.

Les machines augmentent d'abord notre capacité à agir sur le monde. Un outil simple, comme un levier, permet de déplacer une charge qu'un individu ne pourrait soulever seul. Une machine agricole ou un appareil médical accomplit des opérations qui dépassent les forces ou les capacités physiques d'une personne. En ce sens, elle ne fait pas qu'ajouter une commodité : elle élargit le champ des actions possibles. Celui qui peut se déplacer, communiquer ou travailler grâce à une machine dispose de moyens supplémentaires pour conduire sa vie selon ses projets.

Cette extension peut aussi aider à mieux maîtriser son activité. Une calculatrice, par exemple, exécute rapidement des opérations et libère l'utilisateur d'une partie du calcul répétitif ; un outil de mesure permet de contrôler plus précisément un travail. La machine peut donc rendre l'action plus efficace et moins soumise à la fatigue, à l'erreur ou aux limites du corps. Elle nous donne alors un pouvoir sur nous-mêmes au sens où elle nous permet de mieux réaliser des fins que nous avons choisies.

Il faut toutefois distinguer l'accroissement des moyens de la détermination des fins. La machine aide à accomplir une tâche, mais elle ne décide pas, à elle seule, de ce qu'il est souhaitable d'accomplir. Un fauteuil roulant motorisé peut rendre une personne plus autonome dans ses déplacements ; cette autonomie tient à l'usage d'un dispositif adapté à son projet, et non au dispositif isolé. La machine peut donc être un instrument de liberté lorsque l'être humain en définit l'usage et peut orienter l'action qu'elle rend possible.

Transition. Pourtant, augmenter sa puissance d'action ne signifie pas nécessairement se gouverner davantage. Nous pouvons accomplir plus de choses tout en perdant la maîtrise de nos habitudes, de nos décisions ou des conditions dans lesquelles nous agissons. Le pouvoir technique ne se confond donc pas avec l'autonomie personnelle.

II. Les machines peuvent nous rendre dépendants et réduire notre pouvoir sur nous-mêmes.

Une machine impose toujours certaines conditions à son usage : elle exige une source d'énergie, un entretien, des compétences ou des infrastructures. Plus une activité dépend d'un système technique complexe, plus son utilisateur peut être vulnérable à une panne ou à l'impossibilité d'y accéder. Une

personne qui ne sait plus effectuer une opération sans dispositif automatisé risque de perdre une capacité qu'elle possédait ou aurait pu exercer. La machine qui devait nous libérer d'un effort peut ainsi devenir indispensable et limiter notre indépendance.

Cette dépendance est particulièrement visible avec les outils numériques. Un téléphone facilite la communication et l'accès à l'information, mais les notifications répétées peuvent détourner l'attention et installer des habitudes difficiles à interrompre. L'utilisateur croit décider librement de consulter son appareil, alors que son comportement peut être continuellement sollicité par les alertes, les contenus proposés ou la recherche de réactions. Dans ce cas, la machine ne sert plus simplement une volonté déjà formée : elle contribue à orienter les désirs et les comportements.

De plus, l'utilisateur ne maîtrise pas toujours les règles de la machine ni les décisions prises par ceux qui la conçoivent ou la contrôlent. Un système automatisé peut imposer des choix, classer des informations ou rendre certains actes plus faciles que d'autres. Ainsi, une machine peut accroître la puissance de certains acteurs tout en diminuant celle d'autres personnes. Dans le travail, par exemple, une machine peut alléger une tâche pénible, mais, si le rythme et les gestes sont entièrement prescrits par l'organisation technique, le travailleur peut avoir moins de contrôle sur son activité. Il faut donc demander non seulement ce que la machine permet de faire, mais aussi qui décide de son fonctionnement et à quelles fins elle est utilisée.

Enfin, maîtriser un mouvement ou une procédure n'équivaut pas à être autonome au sens moral. Même si une machine exécute parfaitement une opération, elle ne choisit pas pour nous les principes selon lesquels nous devons agir. Déléguer une tâche peut être raisonnable ; déléguer sans examen la décision de ce qui est juste ou souhaitable reviendrait à renoncer à exercer son jugement. Une puissance extérieure peut aider notre action, mais elle ne peut se substituer à la responsabilité personnelle.

Transition. Il serait cependant excessif d'en conclure que les machines nous privent nécessairement de liberté. Une dépendance n'est pas une fatalité : elle peut être limitée par des choix individuels et collectifs. La question décisive est donc celle des conditions qui permettent de faire de la technique un moyen plutôt qu'un maître.

III. Les machines ne nous donnent un véritable pouvoir sur nous-mêmes que si nous en restons les utilisateurs réfléchis.

Pour qu'une machine accroisse notre autonomie, il faut d'abord que nous sachions quelles fins nous poursuivons. Un outil n'est pas libérateur par sa seule efficacité : il le devient lorsqu'il sert un projet que nous pouvons reconnaître comme le nôtre. Une application de gestion du temps, par exemple, peut aider à organiser une journée si l'utilisateur choisit ses priorités ; elle devient au contraire une contrainte si l'on se contente d'obéir à ses indications sans se demander si elles correspondent à ses besoins. Le pouvoir sur soi suppose donc une réflexion sur ses objectifs, et pas seulement la possession de moyens performants.

Il faut ensuite comprendre suffisamment le fonctionnement et les limites des machines pour pouvoir en faire un usage critique. Cela ne signifie pas que chacun doive être ingénieur, mais qu'il puisse savoir quelles tâches sont déléguées, quelles informations sont utilisées et quelles conséquences peuvent en résulter. Il importe également de préserver des possibilités de choix : pouvoir désactiver certaines sollicitations, contester une décision automatisée ou accéder à une solution de remplacement. L'éducation, des règles collectives et une conception transparente des outils peuvent contribuer à rendre ce pouvoir effectif, plutôt que de le laisser dépendre du seul bon vouloir de l'utilisateur.

Enfin, il peut être nécessaire de conserver ou de développer certaines capacités humaines au lieu de tout déléguer. Utiliser un outil de calcul n'interdit pas d'apprendre à raisonner ; recourir à une machine pour se déplacer n'abolit pas la décision de la destination. La liberté n'exige pas de renoncer aux machines ni de

tout faire soi-même. Elle exige plutôt de savoir ce que l'on confie à la machine, de pouvoir réviser cette délégation et de rester responsable des fins poursuivies. Les machines peuvent ainsi soutenir la maîtrise de soi, mais elles ne la produisent pas automatiquement.

Conclusion. Les machines nous donnent un pouvoir sur nous-mêmes en étendant nos capacités et en nous permettant de réaliser des actions qui seraient autrement difficiles ou impossibles. Cependant, ce gain de puissance ne garantit pas l'autonomie : la dépendance technique, l'orientation de nos habitudes et la délégation du jugement peuvent au contraire réduire notre maîtrise. Les machines ne nous rendent donc pas nécessairement plus maîtres de nous-mêmes ; elles en offrent les moyens lorsque nous déterminons leurs fins, comprenons leurs limites et conservons la capacité de choisir et de répondre de nos actes. Le véritable pouvoir sur soi ne consiste pas à tout accomplir sans instrument, mais à pouvoir faire des machines des moyens de notre action plutôt que des autorités qui décident à notre place.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> **Réponse :** les machines peuvent accroître notre pouvoir sur nous-mêmes en étendant nos capacités et en facilitant la réalisation de nos projets. Mais elles ne garantissent pas l'autonomie : elles peuvent créer de la dépendance, orienter nos habitudes et nous conduire à déléguer notre jugement. Elles deviennent des moyens de maîtrise de soi si nous choisissons leurs fins, en comprenons les limites et restons capables de décider et d'assumer nos actes.

Sujet 2

None points

Le devoir et l’absence de contrepartie

Question Sujet 2

Sujet p. 2

> Puis-je accomplir mon devoir sans attendre de contrepartie ?

Dissertation — Sujet 2 : « Puis-je accomplir mon devoir sans attendre de contrepartie ? »

Nous avons souvent le sentiment qu’un devoir nous oblige à agir même lorsque cela ne nous arrange pas : tenir une promesse, rendre un objet perdu ou porter secours à une personne en danger. Pourtant, nous pouvons aussi espérer que nos efforts seront reconnus, que les autres agiront correctement à leur tour, ou que notre conduite nous apportera une récompense. Accomplir son devoir sans attendre de contrepartie semble donc à la fois une exigence morale et une conduite difficile à soutenir.

Le sujet demande « puis-je » : il interroge à la fois la possibilité d’agir ainsi et la légitimité d’une telle conduite. Le « devoir » désigne une obligation que l’on reconnaît comme valable, et non un simple moyen d’obtenir un avantage. Une « contrepartie » est ce que l’on reçoit en retour d’une action : paiement, récompense, reconnaissance ou réciprocité. Enfin, « attendre » peut signifier espérer qu’un retour se produise, mais aussi faire de ce retour le motif ou la condition de son action. Ces deux sens ne se confondent pas : je peux espérer qu’un acte aura des effets heureux sans l’accomplir en vue d’obtenir un avantage personnel. Le problème est donc le suivant : si le devoir oblige indépendamment de notre intérêt, peut-on l’accomplir sans faire dépendre sa conduite d’un retour, et cela impose-t-il pour autant de renoncer à toute attente légitime envers autrui ?

Nous verrons d’abord que l’action perd sa valeur morale si l’on n’accomplit son devoir qu’en vue d’une contrepartie. Nous montrerons ensuite qu’une absence absolue d’attente est difficile à soutenir et que la réciprocité a une place légitime dans les relations humaines. Enfin, nous distinguerons l’avantage personnel exigé en paiement de l’action, d’une part, et la réciprocité juste ainsi que le respect des droits, d’autre part.

I. Le devoir perd sa valeur morale s’il est accompli seulement en vue d’une contrepartie.

Un devoir est une obligation que l’on reconnaît comme valable, et non un simple moyen d’obtenir un avantage. Si je rends un portefeuille uniquement parce que je crains d’être puni si je le garde, mon geste est conforme à ce que je dois faire, mais il est motivé par mon intérêt. De même, si je ne tiens une promesse que dans l’espoir d’obtenir ensuite un service, je traite le respect de ma parole comme une monnaie d’échange. La conduite extérieure peut être correcte sans que le motif soit véritablement moral.

Kant permet de préciser cette distinction entre agir conformément au devoir et agir par devoir. Une action peut correspondre extérieurement à ce que le devoir commande, tout en étant accomplie par intérêt, par peur ou par recherche de prestige. Sa valeur morale tient à ce qu’elle est accomplie par devoir, c’est-à-dire par respect pour la loi morale. L’agent ne se demande pas seulement ce que son action va lui rapporter, mais s’il peut reconnaître comme valable la règle qu’il suit. Si chacun ne tenait parole que lorsque cela lui rapporte quelque chose, la promesse perdrait sa fiabilité et ne pourrait plus remplir sa fonction. Le devoir commande donc de ne pas faire dépendre l’honnêteté de l’avantage qu’on en retire.

Un exemple concret permet de comprendre cette exigence. Une personne trouve un portefeuille contenant de l’argent et le rapporte à son propriétaire sans révéler son identité. Elle renonce ainsi à un gain possible et ne recherche ni remerciement ni réputation. Son acte manifeste plus nettement qu’elle reconnaît le droit du propriétaire, plutôt qu’elle ne cherche à acheter sa reconnaissance. De même, celui qui porte secours à une

personne en danger peut agir parce qu'il juge qu'il faut aider, sans calculer la récompense qu'il pourrait recevoir. Dans ces cas, la contrepartie n'est pas le principe de l'action : le devoir oblige même en l'absence de retour.

Cela ne signifie pas qu'il serait immoral d'éprouver de la satisfaction après avoir bien agi, ni qu'il faudrait éviter toute conséquence heureuse. On peut souhaiter que la personne secourue aille mieux, ou être heureux que son geste soit reconnu. La distinction porte sur le motif : la satisfaction ou la reconnaissance peuvent accompagner l'action, mais elles ne doivent pas être la condition à laquelle on accepte d'accomplir son devoir. Ainsi, agir sans attendre de contrepartie signifie d'abord ne pas transformer l'obligation morale en transaction intéressée.

Transition. Cette première réponse peut toutefois sembler exiger une indépendance presque impossible à l'égard d'autrui. Les devoirs s'exercent dans des relations sociales, et il est légitime d'espérer que chacun assume sa part. Faut-il vraiment n'attendre aucun retour, même lorsque notre conduite engage nos droits ou notre sécurité ?

II. Une absence absolue d'attente est difficile à vivre et ne correspond pas à toute relation de devoir.

Dans la vie commune, de nombreuses obligations s'inscrivent dans une réciprocité. Un contrat suppose que chacun respecte ses engagements ; la coopération repose sur la confiance que les autres accompliront leur part. Celui qui travaille peut légitimement attendre le salaire prévu, et celui qui respecte les règles communes peut attendre que les autres les respectent également. Dans ces situations, le retour n'est pas nécessairement une récompense morale : il peut être ce qui est dû en vertu d'un engagement ou la condition équitable d'une coopération.

En outre, il serait parfois imprudent de faire comme si les actes et leurs effets ne comptaient pas. Une personne qui aide autrui peut espérer que son aide sera utile ; un parent qui prend soin d'un enfant peut souhaiter que celui-ci grandisse dans de bonnes conditions. Il ne s'agit pas forcément de réclamer un paiement en échange, mais de se soucier du résultat de l'action. Le devoir n'exige donc pas l'indifférence aux conséquences : il peut au contraire inviter à choisir les moyens les plus efficaces et à prendre au sérieux les besoins d'autrui.

Enfin, l'exigence de ne rien attendre peut être détournée pour justifier une injustice. Dire à quelqu'un qu'il doit toujours donner sans rien recevoir risque de lui imposer une charge excessive, voire de faire de sa générosité une ressource dont d'autres abusent. Une personne qui remplit ses obligations professionnelles peut légitimement demander que ses droits soient respectés ; une personne qui prend soin d'un proche peut avoir besoin que d'autres prennent leur part. Cela ne signifie pas que l'accomplissement de son devoir serait un achat dont autrui devrait payer le prix : cela signifie que les devoirs ne doivent pas être répartis arbitrairement et que ceux qui les assument demeurent titulaires de droits.

Transition. Il faut donc éviter deux erreurs opposées. La première consiste à n'agir que si l'on reçoit un avantage personnel : elle réduit le devoir à un échange. La seconde consiste à croire que faire son devoir oblige à accepter toute absence de réciprocité, même lorsque des droits sont bafoués. Pour résoudre la difficulté, distinguons la contrepartie exigée comme paiement de notre action et la réciprocité qui rend possible une relation juste.

III. On peut accomplir son devoir sans exiger de paiement, tout en défendant la réciprocité et les droits.

Ne pas attendre de contrepartie ne signifie pas renoncer à toute attente envers autrui. Cela signifie que je ne fais pas dépendre l'obligation qui m'incombe de la récompense que je recevrai personnellement. Si je dois tenir une promesse, le fait que l'autre personne ne m'ait pas encore rendu service ne m'autorise pas

automatiquement à manquer à ma parole. Mais si l'autre manque à ses engagements, je peux lui demander de répondre de ses actes et, selon la situation, contester la relation ou réclamer ce qui m'est dû. La responsabilité de respecter mon devoir et celle d'autrui sont distinctes : l'une n'efface pas l'autre.

Cette distinction apparaît dans le cas d'un contrat équitable. Le salaire versé à un travailleur est la contrepartie convenue d'une prestation et ce qui lui est dû dans cette relation ; il ne s'agit pas nécessairement d'une récompense qui ferait de sa conduite un acte moral intéressé. Le travailleur peut revendiquer son salaire sans que son devoir professionnel soit réductible à l'appât du gain. De même, dans une communauté, réclamer le respect de règles communes ne revient pas à accomplir chaque devoir dans l'espoir d'un bénéfice privé. La réciprocité peut être une exigence de justice qui protège chacun, plutôt qu'un calcul individuel.

Accomplir son devoir sans attendre de paiement permet aussi de rendre l'action morale moins dépendante du comportement immédiat des autres. Si je n'aidais une personne que dans l'espoir qu'elle m'aide plus tard, je ne répondrais peut-être pas à une urgence où aucun retour n'est possible. Mais cette disponibilité n'implique pas que je doive laisser autrui profiter indéfiniment de moi. Je peux aider sans exiger de récompense et néanmoins poser des limites, demander une répartition juste des responsabilités ou refuser une situation d'exploitation. Le devoir envers autrui n'abolit ni les obligations que l'on a envers soi-même ni les droits que chacun peut faire valoir.

La réponse dépend donc du sens donné à « sans attendre ». Si cela signifie ne jamais prévoir les conséquences, ne rien espérer de bon et accepter toute injustice, l'exigence est excessive. Si cela signifie agir sans faire d'une récompense ou d'un retour personnel la condition de l'action, alors oui : c'est même ce qui distingue le devoir d'un simple échange intéressé. L'agent peut espérer une amélioration de la situation, recevoir de la reconnaissance ou réclamer ce qui lui est dû ; ces éléments ne constituent pas pour autant la raison première pour laquelle il accomplit son devoir.

Conclusion. Puis-je accomplir mon devoir sans attendre de contrepartie ? Oui, si l'on entend par contrepartie un avantage personnel qui conditionnerait mon action : le devoir moral commande précisément de ne pas réduire le bien à un calcul de profit, de récompense ou de prestige. Toutefois, cela n'impose ni de ne rien espérer des conséquences de son acte, ni de renoncer à ses droits, ni d'accepter une répartition injuste des obligations. Il faut accomplir son devoir sans en faire le prix d'un retour, tout en exigeant que les relations communes respectent la justice et les engagements de chacun.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Oui : je peux accomplir mon devoir sans faire d'une récompense ou d'un avantage personnel la condition de mon action. C'est ce qui distingue l'action accomplie par devoir du simple calcul intéressé. Mais cela ne signifie pas qu'il faille être indifférent aux conséquences de ses actes, renoncer à ses droits ou accepter l'injustice : on peut agir sans exiger de paiement tout en réclamant légitimement le respect des engagements et une répartition juste des responsabilités.

Sujet 3

None points

La conscience : donnée ou devenir

Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Sommes-nous conscients ou le devenons-nous ?

Introduction. Être conscient, c'est d'abord éprouver une expérience qui nous est présente : sentir une douleur, voir un paysage ou entendre une voix. Mais la conscience peut aussi désigner la capacité de porter attention à ses propres états, de les reconnaître et de réfléchir à ses actes. Ces deux sens ne se confondent pas : une émotion peut être éprouvée sans être clairement identifiée, et l'on peut réfléchir à soi sans tout comprendre de soi. La question « Sommes-nous conscients ou le devenons-nous ? » oppose donc apparemment une conscience déjà donnée à une conscience qui se formerait progressivement. Pourtant, devenir plus lucide ne signifie pas nécessairement avoir été auparavant totalement dépourvu de conscience. Il faut alors se demander si la conscience est une présence initiale à l'expérience, une capacité acquise, ou les deux selon le sens que l'on donne au mot.

I. La conscience semble d'abord donnée avec l'expérience vécue. Lorsqu'une douleur m'affecte, elle n'est pas pour moi un objet entièrement extérieur : je l'éprouve. De même, voir ou entendre, c'est avoir une expérience présente au sujet qui la vit, même si celui-ci ne formule pas expressément « je suis en train de voir » ou « j'entends ». Cette présence immédiate constitue une forme minimale de conscience. Elle ne suppose ni réflexion élaborée ni connaissance complète de sa personnalité.

Descartes met en évidence une certitude de ce genre dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*. Même si je doute de l'existence du monde, le fait que je doute est une pensée ; tant que je pense, je ne peux douter que j'existe comme être pensant. Le *cogito* établit ainsi un lien entre pensée et conscience : au moment où je pense, ma pensée m'est présente. Mais cela ne signifie pas que je me connaisse déjà entièrement. Savoir que j'existe en tant que sujet pensant ne revient pas à connaître mon caractère, les causes de mes actes ou les désirs qui m'animent. La conscience immédiate fournit donc un point de départ, non une connaissance complète de soi.

Il faut également distinguer conscience et maîtrise. Une personne peut accomplir consciemment une action sans connaître parfaitement ses motifs ; inversement, une habitude peut orienter sa conduite sans qu'elle y prête attention. Tout ce qui se passe en nous n'est donc pas nécessairement transparent à la réflexion. Il est ainsi plausible que nous ayons une conscience minimale de certaines expériences sans être pleinement conscients de nous-mêmes ni de ce qui détermine nos conduites.

Transition. Si la conscience est présente dans l'expérience, cela n'explique pas encore comment nous apprenons à nous observer, à nommer nos émotions et à comprendre nos conduites. L'existence d'une conscience immédiate peut donc s'accorder avec le développement d'une conscience de soi plus élaborée.

II. Nous devenons conscients de nous-mêmes en développant la réflexion et en apprenant à interpréter notre expérience. Un enfant éprouve des sensations et des émotions avant de pouvoir les décrire avec précision. L'apprentissage du langage lui permet ensuite de les nommer, de les distinguer et de les communiquer. Dire « je suis en colère » ne crée pas nécessairement l'émotion, mais aide à la reconnaître, à la distinguer d'autres états et à réfléchir à ce qui l'a provoquée. La conscience de soi se précise ainsi avec l'expérience, l'éducation et l'acquisition de concepts.

Cette formation ne se déroule pas uniquement dans l'intériorité. Autrui peut nous aider à nous voir et à nous comprendre : il attire parfois notre attention sur une habitude que nous ne remarquions pas ou nous fait découvrir l'effet de nos gestes. La réflexion de Hegel sur la reconnaissance souligne que la conscience de

soi ne se constitue pas simplement dans l'isolement : le rapport à une autre conscience joue un rôle dans la manière dont un sujet se comprend et se reconnaît. Nous ne découvrons donc pas seulement un moi déjà entièrement transparent ; nous apprenons aussi à nous situer parmi les autres et à répondre de nos actes.

Enfin, la réflexion peut rendre visibles des déterminations qui échappaient à notre attention. Une personne peut croire agir par simple générosité, puis découvrir, en examinant ses motivations, qu'elle cherchait aussi l'approbation d'autrui. La psychanalyse de Freud invite à ne pas supposer que le sujet connaît spontanément toutes les causes de sa conduite : une part de la vie psychique peut demeurer inconsciente et demander un travail d'interprétation. Devenir conscient signifie alors non pas sortir d'une absence totale de pensée, mais faire apparaître et comprendre certains aspects de soi qui n'étaient pas clairement reconnus.

On peut toutefois objecter que, pour devenir conscient de quelque chose, il faut déjà être conscient : celui qui réfléchit à sa colère doit bien éprouver ou penser quelque chose. L'idée d'un devenir semble donc présupposer ce qu'elle prétend expliquer. L'objection est juste si « devenir conscient » désigne l'apparition de toute conscience à partir d'un néant absolu. Mais le devenir peut aussi désigner le fait qu'une conscience déjà présente devienne plus attentive, plus explicite et plus capable de se prendre elle-même pour objet. Il concerne alors le degré de lucidité et la forme de la conscience, non nécessairement son existence initiale.

Transition. Il n'est donc pas nécessaire de choisir entre une conscience entièrement achevée dès le départ et une conscience qui surgirait de rien. Il faut plutôt préciser comment la présence immédiate à l'expérience et la formation ultérieure de la conscience de soi s'articulent.

III. Nous sommes conscients et nous le devenons, mais pas au même sens. Il faut distinguer la conscience immédiate, qui accompagne une expérience vécue, de la conscience réfléchie, par laquelle nous examinons cette expérience et nous reconnaissons comme son sujet. La première rend possible la seconde : on ne peut réfléchir à un état que l'on n'éprouve ou ne pense d'aucune manière. Mais elle ne contient pas déjà la connaissance de soi sous une forme achevée. Il faut du temps, des mots, des échanges et un effort d'attention pour comprendre ce que nous ressentons et les raisons pour lesquelles nous agissons.

Cette distinction permet aussi de comprendre pourquoi devenir conscient ne signifie ni devenir omniscient ni devenir parfaitement maître de soi. Même après réflexion, certains motifs peuvent nous échapper ; une prise de conscience peut rester partielle et être corrigée par de nouvelles expériences. Le devenir de la conscience est donc ouvert : il consiste à élargir et approfondir la compréhension de soi et du monde, sans garantir une transparence totale. Il peut aussi transformer notre conduite : reconnaître qu'une habitude nous nuit rend possible un effort pour la modifier, sans assurer que cet effort réussira immédiatement.

Conclusion. Nous sommes conscients au sens où certaines expériences vécues nous sont immédiatement présentes ; cette conscience constitue le point de départ de la réflexion. Mais nous ne naissons pas avec une connaissance complète de nous-mêmes : la réflexion, le langage, l'éducation et les relations avec autrui nous permettent progressivement de mieux identifier nos émotions, nos pensées et les motifs de nos actes. Ainsi, nous sommes conscients et nous le devenons : la conscience est à la fois une présence à l'expérience et une lucidité qui se forme et se développe, sans jamais garantir une transparence complète à soi-même.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Nous sommes conscients au sens où certaines expériences vécues sont immédiatement présentes au sujet qui les éprouve. Mais nous le devenons aussi au sens où la conscience réfléchie et la connaissance de soi se construisent progressivement par l'attention, le langage, l'expérience et les relations avec autrui. Ce devenir ne part donc pas de rien : il approfondit une conscience déjà présente, sans garantir une transparence complète à soi-même.

Sujet 4

None points

La méthode mathématique dans la recherche et l’enseignement de la vérité

Question Sujet 4

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « La méthode des mathématiciens dans la découverte et l’exposé des sciences – c’est-à-dire la démonstration des conclusions par définitions, postulats et axiomes – est la meilleure et la plus sûre pour chercher la vérité et l’enseigner : voilà l’opinion unanime de tous ceux qui veulent s’élever au-dessus du vulgaire[1]. À juste titre d’ailleurs. Car on ne peut tirer une connaissance rigoureuse et ferme de ce qu’on ne connaît pas encore que de choses déjà connues avec certitude. Il est donc nécessaire de s’en servir comme d’un fondement stable sur lequel on puisse établir par la suite tout l’édifice de la connaissance humaine, sans risquer qu’il s’affaisse ou s’écroule au moindre choc. Or, que ce soit le cas des notions qui, sous le nom de définitions, postulats et axiomes, sont fréquemment utilisées par ceux qui cultivent les mathématiques, on n’en pourra douter si on a tant soit peu salué du seuil[2] cette noble discipline. Car les définitions ne sont guère que des explications très larges de termes et noms qui désignent les objets dont il sera question. Et les postulats et les axiomes, c’est-à-dire des notions communes[3] de l’esprit, sont des propositions si claires, si évidentes, que tous ceux qui ont simplement compris correctement les mots ne peuvent que donner leur assentiment. » SPINOZA, Les Principes de la philosophie de Descartes (1663). [1] Le « vulgaire » : l’ensemble des hommes ordinaires. [2] « Salué du seuil » : étudié. [3] « Notions communes » : idées générales.

Introduction. Spinoza défend la méthode mathématique comme modèle de recherche et d’enseignement de la vérité. Cette méthode ne consiste pas seulement à calculer : elle établit des conclusions en les faisant découler de définitions, de postulats et d’axiomes. Le texte en expose la supériorité, la justifie par la nécessité de partir de connaissances certaines, puis explique pourquoi les principes mathématiques peuvent, selon lui, fournir un tel point de départ.

La question est donc de savoir comment on peut acquérir des connaissances nouvelles sans perdre la certitude, et en quoi la méthode mathématique permet de le faire. Spinoza soutient que des principes certains rendent possible une déduction rigoureuse et ordonnée. Reste une difficulté : le fait qu’un raisonnement soit déductivement solide suffit-il à garantir que ses principes sont vrais de la réalité et que toute connaissance peut être établie de cette manière ?

Premier mouvement : la méthode mathématique est présentée comme la plus sûre pour découvrir et exposer les sciences. Dès la première phrase, Spinoza attribue à cette méthode une double fonction : elle sert à la « découverte » et à l’« exposé » des sciences. Elle permet donc aussi bien de chercher des connaissances que de les enseigner en rendant visible la manière dont elles sont établies. Une conclusion n’est pas simplement annoncée : elle est démontrée, c’est-à-dire reliée à des principes par un raisonnement.

Spinoza affirme que cette méthode est « la meilleure et la plus sûre ». La sûreté ne tient pas à la réputation des mathématiques, mais à leur démarche : une conclusion doit être justifiée plutôt que simplement affirmée ou admise parce qu’elle paraît vraisemblable. L’expression « l’opinion unanime de tous ceux qui veulent s’élever au-dessus du vulgaire » renforce rhétoriquement cette valorisation. La note précise que le « vulgaire » désigne les hommes ordinaires : Spinoza oppose ici la recherche réglée des raisons à une adhésion qui ne serait pas suffisamment examinée. Toutefois, l’accord de ceux qui s’élèvent au-dessus du vulgaire ne constitue pas à lui seul une démonstration ; le texte doit encore expliquer pourquoi cette méthode mérite leur assentiment.

Deuxième mouvement : une connaissance nouvelle doit reposer sur des connaissances déjà certaines. Spinoza apporte cette justification en affirmant qu’on ne peut obtenir une connaissance « rigoureuse et ferme » de ce qui n’est pas encore connu qu’à partir de choses déjà connues avec certitude.

Une proposition inconnue ne devient donc pas certaine par le seul fait qu'on l'affirme : il faut la relier à des principes dont la certitude est déjà établie. La démonstration permet de contrôler ce passage des principes aux conclusions. Si les principes sont vrais et si le raisonnement est valide, la conclusion est fondée sur eux.

La métaphore du « fondement stable » et de l'« édifice » de la connaissance précise cette idée. Les connaissances nouvelles sont comme des étages qui reposent sur des assises antérieures. Si celles-ci sont fragiles, l'ensemble risque de s'écrouler « au moindre choc » ; si elles sont certaines, elles peuvent soutenir les résultats qui en découlent. La solidité de la connaissance dépend ainsi de la qualité de ses principes et de la rigueur des liens qui unissent ces principes aux conclusions.

Cette exigence soulève une difficulté : si toute connaissance devait être démontrée à partir d'une connaissance précédente, la série des justifications pourrait se prolonger sans fin. Pour que la démonstration commence, il faut donc des principes premiers qui ne reposent pas eux-mêmes sur une démonstration antérieure. Spinoza soutient que les définitions, les postulats et les axiomes employés en mathématiques jouent ce rôle de fondement.

Troisième mouvement : les principes mathématiques peuvent, selon Spinoza, servir de points de départ certains. Les définitions sont décrites comme des explications des « termes et noms » qui désignent les objets dont on va parler. Elles précisent ainsi le sens dans lequel les mots seront employés et rendent le raisonnement plus déterminé. Une définition, à elle seule, ne démontre cependant pas qu'un objet existe réellement : elle clarifie ce dont on parle.

Les postulats et les axiomes sont ensuite rapprochés des « notions communes de l'esprit », expression que la note explique comme désignant des idées générales. Le texte les présente comme des propositions si claires et si évidentes que toute personne qui comprend correctement les mots ne peut que leur donner son assentiment. Dans la démarche décrite par Spinoza, les définitions précisent les termes, tandis que les postulats et les axiomes fournissent des propositions de départ à partir desquelles on peut démontrer d'autres résultats. Le texte les considère comme suffisamment évidents pour ne pas exiger, à leur tour, une démonstration plus fondamentale.

La méthode mathématique associe donc clarté des termes, principes initiaux et enchaînement démonstratif. Elle ne repose pas, dans la présentation de Spinoza, sur une autorité personnelle : les principes sont censés pouvoir être reconnus par tout esprit qui les comprend correctement. C'est ainsi que la démonstration peut être à la fois rigoureuse et enseignable : chacun peut examiner les raisons qui conduisent des principes aux conclusions.

Portée et difficulté de la thèse. Le texte met en évidence une force réelle de la démonstration : elle distingue une connaissance justifiée d'une simple affirmation et permet de vérifier les étapes d'un raisonnement. Elle rend aussi l'enseignement plus intelligible, car les résultats sont accompagnés des raisons qui les établissent. La méthode est féconde en ce qu'elle permet de tirer des conséquences nouvelles de principes déjà admis.

Il faut néanmoins distinguer la validité d'une déduction et la vérité de ses prémisses. Un raisonnement peut être correctement construit et sa conclusion suivre de ses principes, sans que ceux-ci décrivent effectivement la réalité. De même, une définition clarifie le sens d'un terme mais ne prouve pas l'existence de la chose définie. Pour connaître le monde naturel, l'observation et l'expérience peuvent donc être nécessaires afin d'établir ou de contrôler les principes et les hypothèses. Cela ne rend pas la démonstration inutile : cela précise plutôt que son rôle dépend aussi de la manière dont ses prémisses ont été justifiées.

Enfin, l'évidence n'est pas toujours aussi immédiatement partagée que le passage l'affirme. Comprendre les mots ne garantit pas automatiquement que tous reconnaîtront une proposition comme vraie : il faut encore examiner le sens des principes et les raisons de les accepter. Spinoza présente ici un idéal de fondation

rationnelle ; la discussion conduit à préciser que l'accord, la clarté d'une proposition et sa vérité ne sont pas des notions identiques.

Conclusion. Spinoza défend la méthode mathématique parce qu'elle fait dépendre les connaissances nouvelles de principes tenus pour certains et expose clairement le raisonnement qui conduit aux conclusions. Les définitions clarifient les termes ; les postulats et les axiomes fournissent, dans sa conception, des principes premiers évidents. La connaissance peut ainsi former un édifice ordonné plutôt qu'un ensemble de résultats isolés. La force de cette thèse est de montrer qu'une connaissance rigoureuse doit être justifiée par des raisons. Sa limite possible est que la déduction, même valide, ne suffit pas toujours à établir la vérité des principes concernant la réalité : dans les sciences empiriques, elle doit aussi s'appuyer sur l'observation et l'expérience.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Spinoza présente la méthode mathématique comme la voie la plus sûre pour découvrir et enseigner la vérité : les conclusions y sont démontrées à partir de principes explicités. Les définitions précisent le sens des termes, tandis que les postulats et les axiomes sont tenus pour des propositions premières, claires et évidentes. Ainsi, les connaissances nouvelles peuvent reposer sur des fondements stables et s'enchaîner de manière contrôlable. Le texte défend donc un idéal de savoir rationnel et ordonné. Toutefois, la validité d'une déduction ne garantit pas, à elle seule, que ses prémisses décrivent la réalité ; pour les sciences empiriques, l'observation peut également être nécessaire.

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2021/philosophie-2021-polynesie-remplacement-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.