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 2022 • Centres étrangers

Code sujet **22-PHGEG11** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

Se repérer dans le corrigé

Sujet 1 — Le bonheur
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — La foi et la religion
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — Liberté, limitation de la puissance et obligation envers la nature
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

Le bonheur

Question Sujet 1

Sujet p. 2

> Le bonheur nous échappe-t-il inévitablement ?

Introduction. Le bonheur ne se confond pas avec un plaisir passager : il désigne plutôt une satisfaction de l'existence considérée dans son ensemble et dans la durée. Dire qu'il « nous échappe », c'est suggérer qu'il demeure hors de notre prise, comme si nos efforts pour l'atteindre ne pouvaient jamais le garantir. La question demande toutefois si cette fuite est *inévitable* : est-elle inscrite dans la condition humaine, ou résulte-t-elle d'une conception excessive du bonheur et de notre manière de le rechercher ? Le pronom « nous » invite à interroger une condition humaine commune, sans faire comme si tous disposaient des mêmes ressources ou rencontraient les mêmes épreuves. Enfin, « échapper » peut signifier soit être inaccessible, soit ne jamais pouvoir être possédé de façon définitive. Le bonheur semble dépendre à la fois de nos désirs et de nos décisions, mais aussi de circonstances que nous ne maîtrisons pas. Si nous exigeons une satisfaction complète, permanente et indépendante du hasard, le bonheur paraît impossible ; pourtant, cette exigence est peut-être trop forte. Nous verrons d'abord pourquoi le bonheur semble nous échapper, puis comment une conduite réfléchie peut le rendre possible, avant de montrer qu'il ne peut être ni garanti par la seule volonté ni réduit à une possession définitive.

I. Le bonheur semble nous échapper parce que nos désirs se renouvellent et que notre existence dépend de circonstances incertaines.

On imagine souvent le bonheur comme la satisfaction de tous nos désirs. Or un désir satisfait ne met pas nécessairement un terme au désir : il peut être suivi d'une nouvelle attente. Un élève qui souhaite réussir un examen peut éprouver une joie véritable après sa réussite, puis se fixer aussitôt un objectif plus élevé. Si le bonheur consiste à atteindre un état où tout désir serait satisfait, il recule donc à mesure que nous avançons vers lui. Attendre de chaque réussite qu'elle nous rende heureux pour toujours risque ainsi de transformer les satisfactions présentes en étapes vers un avenir constamment repoussé.

Le bonheur ne dépend pas uniquement de notre disposition intérieure. La maladie, la perte d'un proche, la précarité ou la violence peuvent bouleverser une existence et limiter concrètement les possibilités d'agir. On ne peut donc soutenir que chacun serait heureux par sa seule volonté, quelles que soient ses conditions de vie. La réflexion d'Aristote permet de préciser ce point : le bonheur, ou vie accomplie, ne se réduit pas à une sensation agréable ; il se construit dans la durée par des activités et des choix, mais dépend aussi, dans une certaine mesure, de biens et de circonstances extérieurs. Ainsi, le bonheur paraît nous échapper à la fois parce que nos désirs sont difficiles à satisfaire définitivement et parce qu'une part de notre existence échappe à notre contrôle.

Transition. Toutefois, constater que le bonheur est vulnérable ne prouve pas qu'il soit inaccessible. Cette conclusion supposerait que nous le définissions comme une satisfaction totale et permanente. Peut-être pouvons-nous être heureux sans que tous nos désirs soient comblés et sans être à l'abri de toute peine.

II. Le bonheur ne nous échappe pas nécessairement si nous apprenons à examiner nos désirs et à orienter notre conduite.

Une première manière de se rapprocher du bonheur consiste à distinguer les désirs qui répondent à des besoins réels de ceux qui se multiplient sans mesure. La pensée d'Épicure invite à examiner les désirs et leurs conséquences plutôt qu'à les satisfaire indistinctement. Renoncer à vouloir absolument le prestige ou une accumulation indéfinie n'est pas nécessairement renoncer au bonheur : cela peut diminuer l'écart entre

ce que l’on désire et ce qu’il est raisonnablement possible d’obtenir. Une vie où les besoins essentiels sont satisfaits, où l’on entretient des amitiés et où l’on dispose d’une certaine tranquillité peut ainsi être plus heureuse qu’une vie entièrement consacrée à la poursuite de biens toujours nouveaux. L’enjeu n’est pas de supprimer tout désir, mais de ne pas confondre bonheur et accumulation sans fin.

On peut également distinguer ce qui dépend de nous de ce qui ne dépend pas entièrement de nous. Une attitude inspirée du stoïcisme ne consiste pas à nier la douleur ni à prétendre que les injustices sont insignifiantes. Elle consiste à reconnaître que, même lorsque nous ne pouvons pas modifier un événement, nous pouvons parfois travailler sur nos jugements, nos décisions et la conduite que nous adoptons face à lui. Une personne empêchée d’atteindre un objectif ne peut pas toujours effacer sa déception, mais elle peut réexaminer ses choix et chercher une autre manière d’agir. Cette maîtrise est limitée : elle ne rend pas toute épreuve heureuse et ne remplace pas les conditions matérielles nécessaires à une vie digne. Elle montre néanmoins que ne pas contrôler le monde n’équivaut pas à être totalement impuissant.

Transition. Il serait cependant injuste de faire du bonheur une responsabilité purement individuelle. Conseiller à une personne en grande difficulté de simplement modérer ses désirs ou de changer son regard ne supprime ni la précarité ni la maladie. La maîtrise de soi peut aider, mais elle ne suffit pas à garantir une existence heureuse ; il faut également prendre en compte les relations avec autrui et les conditions collectives de la vie.

III. Le bonheur est possible comme manière de vivre, mais il ne peut être garanti ni commandé.

La recherche du bonheur devient vouée à l’échec si elle exige une sécurité absolue, une absence de souffrance et une satisfaction définitive. Une telle exigence est incompatible avec une existence qui change et demeure vulnérable. Mais renoncer à cette perfection imaginaire ne signifie pas renoncer au bonheur. Celui-ci peut être compris comme une forme d’équilibre, construite au fil du temps par des activités auxquelles nous accordons de la valeur, par des liens avec autrui et par des conditions qui rendent possible une vie digne. Il dépend donc à la fois de nos choix et de circonstances communes : l’accès aux soins, à la sécurité ou à l’éducation ne relève pas de la seule volonté individuelle. La recherche du bonheur engage aussi des responsabilités collectives.

Enfin, le bonheur peut nous échapper précisément lorsque nous voulons le posséder comme un objet dont nous pourrions assurer une fois pour toutes la permanence. Se donner l’ordre d’être heureux ne suffit pas ; cette injonction risque même de rendre plus pénibles les moments de tristesse en faisant croire qu’ils témoignent d’un échec personnel. Nous pouvons plutôt créer certaines conditions favorables au bonheur, choisir des fins qui ont du sens pour nous et accueillir les satisfactions sans exiger qu’elles durent toujours. Cela n’abolit ni le malheur ni les inégalités, et ne garantit pas à tous une vie heureuse ; cela permet de distinguer la possibilité du bonheur de la certitude de l’obtenir.

Conclusion. Le bonheur nous échappe inévitablement si nous le définissons comme une satisfaction totale, permanente et indépendante des circonstances : nos désirs se renouvellent et une part essentielle de notre existence ne dépend pas de nous. Mais il ne s’ensuit pas que nous soyons condamnés à ne jamais être heureux. En examinant nos désirs, en donnant une orientation à notre conduite et en prenant au sérieux les conditions collectives d’une vie digne, nous pouvons rendre le bonheur possible sans en faire une possession définitive. Il ne se commande ni ne se garantit : il se construit dans une existence vulnérable, avec autrui et au milieu de circonstances que nous ne maîtrisons jamais entièrement.

RÉPONSE À RETENIR

Le bonheur nous échappe nécessairement si nous en attendons une satisfaction totale, permanente et indépendante du hasard. Mais il n’est pas pour autant inaccessible : l’examen de nos désirs, des choix porteurs de sens et des conditions de vie dignes peuvent rendre possible une existence heureuse. Le bonheur n’est donc ni garanti ni impossible ; il se construit sans pouvoir être possédé définitivement.

Sujet 2

None points

La foi et la religion

Question Sujet 2

Sujet p. 2

> N’y a-t-il de foi que religieuse ?

Démarche. La tournure « N’y a-t-il de foi que religieuse ? » demande si la religion est l’unique domaine où la foi peut exister. Il faut d’abord examiner pourquoi la foi est traditionnellement associée à une adhésion au divin ou au sacré, puis étudier les emplois non religieux du mot : confiance en autrui, crédit accordé à un témoignage, engagement dans une espérance. Une difficulté apparaît alors : si toute confiance ou toute conviction devient une « foi », le terme ne perd-il pas sa précision ? La réponse doit donc reconnaître un sens religieux spécifique et un sens plus large, sans les confondre ni réduire la foi religieuse à une croyance dépourvue de toute réflexion.

RÉPONSE À RETENIR

Le mot « foi » évoque spontanément la religion : avoir la foi, c'est souvent croire en Dieu, en une révélation ou en une réalité sacrée. Pourtant, nous disons aussi avoir foi en un ami, accorder foi à un témoignage ou croire en un avenir meilleur. Ces expressions sont-elles de simples façons de parler, ou existe-t-il réellement une foi en dehors de la religion ? La question « N'y a-t-il de foi que religieuse ? » interroge une possible exclusivité : la foi aurait-elle nécessairement pour objet le divin ? Pour répondre, il faut distinguer les sens du mot. La foi religieuse est une forme particulière d'adhésion et de confiance, mais le mot peut aussi désigner, dans la vie ordinaire, une confiance ou une espérance qui n'est pas religieuse.

La foi est d'abord étroitement liée à la religion parce qu'elle désigne alors un rapport au divin ou au sacré. Un croyant peut adhérer à l'existence de Dieu, à une révélation ou à une promesse de salut. Cette adhésion ne se réduit pas à un savoir établi par une démonstration qui s'imposerait de la même façon à tous : elle implique une confiance et peut engager une manière de vivre. La foi religieuse n'est donc pas nécessairement une simple opinion passagère ; elle peut donner sens à l'existence et s'inscrire dans des pratiques ou une communauté. En ce sens particulier, parler de foi religieuse est pleinement justifié.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que toute foi religieuse renonce à la raison ou que toute personne croyante est incapable d'examiner les raisons de sa croyance. Une tradition religieuse peut comporter des arguments, des interprétations et des débats. La différence est plutôt que la foi ne se réduit pas à une connaissance démontrée et vérifiée de manière identique par chacun. Si l'on définit la foi au sens strict comme adhésion au divin ou au sacré, elle est bien religieuse ; mais cette définition stricte ne suffit pas à rendre compte de tous les usages du mot.

Dans la vie courante, la foi désigne aussi la confiance accordée à une personne. Avoir foi en un ami, par exemple, c'est compter sur sa parole ou sur son soutien sans pouvoir garantir à l'avance chacun de ses actes. De même, accorder foi au récit d'un témoin, c'est tenir son témoignage pour crédible, même si l'on n'a pas soi-même assisté à l'événement. Ni l'une ni l'autre de ces attitudes ne suppose nécessairement une croyance en Dieu. Elles montrent donc qu'on peut parler de foi en un sens non religieux.

Cette confiance n'est pas forcément aveugle. Le comportement passé d'un ami, sa compétence ou la cohérence de son récit peuvent donner des raisons de lui faire confiance. Mais ces raisons ne suppriment pas toujours toute incertitude : faire confiance, c'est parfois accepter un risque et dépendre d'autrui. La vie commune repose en partie sur cette possibilité. Nous ne vérifions pas personnellement chaque information ni chaque compétence dont nous dépendons ; nous nous fions aussi à des personnes et à des témoignages. La foi, entendue comme confiance, peut donc être raisonnable sans être religieuse.

Le mot s'emploie également à propos d'un idéal ou de l'avenir. Une personne peut avoir foi dans la possibilité d'une société plus juste et agir pour la construire, sans être certaine d'atteindre le résultat espéré. Cette attitude associe une conviction à un engagement : elle soutient l'action malgré l'incertitude. Elle ne suppose pas nécessairement une puissance surnaturelle. Toutefois, toute espérance n'est pas automatiquement une foi : l'expression convient surtout lorsque l'espérance s'accompagne d'une adhésion ou d'une confiance suffisamment forte pour orienter la conduite.

On peut objecter que ces emplois élargissent tellement le mot que la foi perd son sens. Avoir confiance en un ami n'est pas croire en Dieu ; espérer un changement politique n'est pas adhérer à une révélation. L'objection est juste si l'on confond ces attitudes. Il faut plutôt distinguer leurs objets et leur portée : la foi religieuse se rapporte au divin ou au sacré et peut s'inscrire dans une conception de l'existence ; la confiance ordinaire porte sur des personnes ou des témoignages dans le monde commun ; la foi en un

idéal oriente un engagement vers une possibilité espérée. Leur point commun est une forme d'adhésion ou de confiance qui ne se ramène pas toujours à une certitude personnelle complète, mais ce point commun ne les rend pas identiques.

Il faut enfin distinguer la foi de la connaissance scientifique. Il est possible de faire confiance à des chercheurs ou d'accepter provisoirement un résultat que l'on n'a pas vérifié soi-même. Cette confiance envers des personnes compétentes ne transforme pas la science en religion : les résultats scientifiques s'inscrivent dans des méthodes de vérification, de discussion et de correction. La confiance en des spécialistes peut être nécessaire, mais elle ne dispense pas de distinguer cette confiance du savoir produit par les méthodes scientifiques. Si une autorité est tenue pour infaillible et soustraite à tout examen, l'attitude devient dogmatique ; ce n'est pas pour autant la démarche scientifique elle-même.

Ainsi, il n'y a pas de foi uniquement religieuse si l'on entend par « foi » une confiance en autrui, le crédit accordé à un témoignage ou une adhésion à un idéal qui engage l'action. En revanche, la foi définie strictement comme rapport au divin ou au sacré est religieuse. La religion n'est donc pas l'unique domaine où l'on puisse parler de foi, mais elle en constitue une forme spécifique. Répondre correctement à la question suppose de reconnaître cette pluralité de sens sans confondre la foi religieuse avec la confiance ordinaire, l'espérance ou le savoir.

Sujet 3

None points

Liberté, limitation de la puissance et obligation envers la nature

Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « S'imposer des limites est la première obligation de toute liberté, la condition même de son existence, car c'est seulement ainsi qu'une société – sans laquelle l'homme ne peut pas être, pas plus qu'il ne peut asseoir sa domination sur la nature – est possible. Plus la société elle-même est libre, c'est-à-dire moins la liberté naturelle de l'espèce sera compromise par la domination de l'homme sur les autres hommes, et plus l'obligation d'une limitation volontaire dans la relation entre les hommes apparaîtra évidente et indispensable. Or c'est désormais quelque chose de semblable qui intervient dans la relation de l'humanité à la nature. Notre puissance nous a rendus plus libres, et cette liberté comporte précisément ses obligations, de façon unilatérale[1] cette fois-ci, il est vrai. Du fait qu'elle accompagne d'une même allure les actions engendrées par notre puissance, notre obligation s'étend désormais à la terre tout entière et au lointain futur. Elle constitue une obligation pour nous tous car nous participons tous aux profits de la puissance collective et nous en jouissons. Or, notre obligation nous dit qu'il nous faut réfréner notre puissance ici et maintenant, c'est-à-dire qu'il nous faut réduire notre consommation pour le bien d'une humanité future, que nous ne serons plus là pour voir. » Hans JONAS, Une éthique pour la nature, 1980-1990. [1] Unilatérale : venant d'un seul côté.

Introduction. Le texte de Hans Jonas interroge le rapport entre liberté, puissance et obligation. On pourrait croire que devenir plus libre consiste à pouvoir agir sans entrave. Jonas soutient au contraire que toute liberté suppose des limites, d'abord dans les relations entre les hommes, puis dans l'action de l'humanité sur la nature. Il en tire une responsabilité nouvelle : les humains qui bénéficient aujourd'hui de leur puissance doivent la maîtriser, y compris au profit d'une humanité future qui ne peut ni leur répondre ni leur demander directement des comptes.

Problématique et mouvement du texte. Comment une limitation peut-elle être non pas la négation, mais la condition de la liberté ? Et pourquoi la puissance humaine sur la nature crée-t-elle une obligation envers les générations futures ? Jonas procède en trois temps : il affirme d'abord que des limites volontaires rendent possible la liberté en société ; il étend ensuite cette exigence à la relation entre l'humanité et la nature, en soulignant le caractère unilatéral de l'obligation ; il conclut enfin que cette responsabilité commune exige une retenue immédiate, notamment une réduction de la consommation.

1. Les limites, condition de la liberté en société. L'affirmation initiale, « S'imposer des limites est la première obligation de toute liberté », semble paradoxale : une limite n'est-elle pas précisément ce qui réduit la liberté ? Jonas invite à distinguer la liberté de la simple absence de toute règle. Si chacun pouvait exercer sa puissance sans égard pour les autres, les plus forts pourraient dominer les plus faibles et compromettre leur capacité d'agir. Les limites volontaires ne suppriment donc pas nécessairement la liberté ; elles empêchent qu'elle soit accaparée par certains et rendent possible une liberté partagée.

La société est, selon le passage, indispensable à l'existence humaine et à la capacité de l'homme d'agir sur la nature. Mais une vie sociale ne peut être possible si les rapports entre les hommes sont livrés à une domination sans frein. Jonas précise ainsi qu'une société est « plus libre » lorsque la liberté de l'espèce est moins compromise par la domination d'hommes sur d'autres hommes. La restriction volontaire des conduites protège donc les conditions d'une vie commune. Elle n'est pas présentée comme une règle particulière dont le texte donnerait le détail, mais comme une exigence générale : la liberté de chacun doit tenir compte de celle des autres.

2. De la société à la nature : une obligation nouvelle et unilatérale. La transition « Or c'est désormais quelque chose de semblable » annonce une analogie. Comme les individus doivent limiter leur action les uns à l'égard des autres, l'humanité doit désormais limiter sa puissance dans sa relation à la nature. Le mot

« désormais » est décisif : Jonas relie cette obligation à l'ampleur nouvelle de la puissance humaine. Celle-ci nous rend « plus libres » parce qu'elle élargit notre capacité d'agir et de transformer le monde ; mais cette liberté accrue entraîne aussi des obligations. Être capable de faire davantage ne signifie pas que tout ce qui est techniquement possible soit légitime.

Jonas ajoute que cette obligation est « unilatérale ». Dans les relations entre personnes, les limites peuvent s'inscrire dans une relation réciproque : les personnes concernées peuvent se répondre et faire valoir leurs intérêts. Dans le rapport à la nature et au lointain futur, l'obligation incombe aux humains présents sans qu'une réciprocité équivalente soit possible. La nature n'est pas un interlocuteur humain, et les générations futures ne sont pas là pour répondre à nos décisions. Ce caractère unilatéral ne supprime pas l'obligation : il souligne que ceux qui ont aujourd'hui le pouvoir d'agir doivent en assumer la charge.

La portée de la responsabilité correspond à celle des actions rendues possibles par la puissance humaine. Jonas écrit qu'elle s'étend « à la terre tout entière et au lointain futur ». L'obligation ne se limite donc ni au lieu où une action est entreprise ni au temps où ses conséquences sont immédiatement visibles. La formule « accompagne d'une même allure les actions engendrées par notre puissance » lie l'extension de la responsabilité à celle de la puissance : lorsque l'action humaine peut avoir une portée planétaire et durable, le devoir de prudence doit lui aussi dépasser le cadre du présent immédiat.

3. Une responsabilité collective qui exige une retenue présente. Jonas affirme que l'obligation concerne « nous tous », parce que tous participent aux « profits de la puissance collective » et en jouissent. Il établit ainsi un lien entre le bénéfice tiré de la puissance collective et la responsabilité à l'égard de ses usages. Le passage ne prétend pas que tous les individus disposent du même pouvoir de décision ni qu'ils portent une responsabilité identique dans chaque situation ; il justifie une obligation commune par leur participation aux bénéfices de cette puissance.

La conclusion pratique est explicite : « il nous faut réfréner notre puissance ici et maintenant », c'est-à-dire « réduire notre consommation » pour le bien d'une humanité future. Réfréner la puissance ne signifie pas abolir toute action humaine : il s'agit de renoncer à l'idée que toute capacité peut être exercée sans mesure. La mention de ceux « que nous ne serons plus là pour voir » souligne l'épreuve morale propre à cette responsabilité. Les bénéficiaires futurs sont absents et ne peuvent pas nous remercier ou protester ; pourtant, leur absence ne rend pas leurs conditions de vie indifférentes à nos choix présents.

Portée et limite de l'argument. L'analogie entre les limites sociales et la retenue envers la nature permet à Jonas de montrer qu'une liberté sans mesure peut détruire ses propres conditions d'exercice. Toutefois, les deux relations ne sont pas identiques : entre les humains présents, une réciprocité est possible, alors que l'obligation envers la nature et l'humanité future est unilatérale. Le texte indique la direction de l'exigence — maîtriser la puissance et réduire la consommation — mais ne fixe ni une quantité précise de réduction ni une répartition concrète des efforts. Il expose un principe éthique, pas un programme détaillé.

Conclusion. Jonas renverse l'opposition spontanée entre liberté et limitation : certaines limites volontaires rendent possible la liberté commune en empêchant la domination des uns sur les autres. L'extension de la puissance humaine à la nature étend aussi la responsabilité, jusqu'à la Terre entière et aux générations futures. Parce que les humains présents bénéficient de cette puissance sans que les futurs puissent leur répondre, ils ont envers eux une obligation unilatérale. La liberté liée à la puissance exige donc une maîtrise de celle-ci et une réduction présente de la consommation.

RÉPONSE À RETENIR

Pour Jonas, la liberté ne consiste pas à agir sans aucune limite : des restrictions volontaires empêchent la domination et rendent possible la liberté en société. La puissance humaine sur la nature étend cette exigence, car ses actions peuvent concerner toute la Terre et les générations futures. Les humains présents, qui bénéficient de la puissance collective, ont donc envers l'avenir une obligation unilatérale : ils doivent réfréner leur puissance dès maintenant, notamment en réduisant leur consommation.

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2022/philosophie-2022-centres-etrangers-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.