

Philosophie

Baccalauréat général 2025 — épreuve de philosophie (tronc commun)
Métropole, session 2025 (25-PHGEME1)

Corrigé

Deux dissertations et une explication de texte

Sujet 1 — dissertation (20 points)

Sujet — Sujet 1 — dissertation

Baccalauréat général — session 2025 — Philosophie — lundi 16 juin 2025. Durée de l'épreuve : 4 heures. Coefficient : 8. L'usage de la calculatrice et du dictionnaire n'est pas autorisé. Dès que ce sujet vous est remis, assurez-vous qu'il est complet. Ce sujet comporte 2 pages numérotées de 1/2 à 2/2.

Le candidat traitera, au choix, l'un des trois sujets suivants

Sujet 1. Notre avenir dépend-il de la technique ?

Corrigé

Analyse du sujet Le sujet croise deux notions du programme, la **technique** (étudiée avec le travail) et le **temps** (l'avenir), et engage en arrière-plan la **liberté** et la **nature**. La technique, au sens le plus général, est l'ensemble des procédés et des savoir-faire qui permettent de produire un résultat déterminé par la fabrication et l'usage d'outils ; elle se distingue de la science, qui vise la connaissance, et de l'art, qui vise le beau. Mais le singulier et l'article défini (« la technique ») désignent aussi autre chose que telle ou telle technique (l'agriculture, la médecine, l'informatique) : la technique moderne prise comme un tout, fondée sur la science, organisée en système à l'échelle de la planète, ce que l'on appelle parfois la technoscience. « Notre avenir » est ce qui est à venir, ce qui n'est pas encore ; le possessif désigne un sujet collectif (l'humanité, ou du moins une société) et ce qui, dans le temps, nous concerne : non pas le futur en général, mais ce que *nous* deviendrons. « Dépendre de », à la lettre, c'est être suspendu à : une chose dépend d'une autre soit quand elle en reçoit son existence ou sa forme (dépendance causale : la récolte dépend de la pluie), soit quand elle est à sa merci (dépendance de soumission : l'employé dépend de son patron).

Le sujet présuppose que l'avenir dépend de quelque chose, qu'il n'est ni pur hasard ni pur destin, et que la technique est une puissance assez unifiée pour qu'on puisse lui attribuer une influence sur l'ensemble de notre devenir. La réponse spontanée est un oui massif (le climat dépend de nos choix énergétiques, la santé de la médecine, l'information des algorithmes), mais elle se retourne : si notre avenir dépend de la technique, il ne dépend pas de nous, et ce n'est plus un avenir ouvert mais un destin ; or la technique n'est qu'un moyen, qui ne dit jamais à quelle fin l'employer. Le paradoxe est là : la technique est notre œuvre, et pourtant, devenue système, elle semble nous imposer sa loi. Le problème porte sur le sens de la dépendance : la technique est-elle la condition de notre avenir ou son maître ?

Problématique S'il est évident que notre avenir dépend de la technique, puisqu'elle est le moyen par lequel nous agissons sur le monde et que sa puissance actuelle engage jusqu'à la survie de l'humanité, ne faut-il pas reconnaître que la technique ne décide d'aucune fin, et que notre avenir dépend d'abord de ce que nous voulons en faire ? Mais comment penser une dépendance à l'égard d'un moyen que nous avons nous-mêmes produit et qui paraît pourtant

nous échapper : notre avenir est-il ce que la technique fera de nous, ou ce que nous ferons de la technique ?

Introduction Un rapport sur le climat, une annonce sur l'intelligence artificielle, un vaccin mis au point en quelques mois : chaque fois la même question revient, sur le même ton d'espoir ou d'inquiétude : que va faire de nous la technique ? La question a ceci d'étrange qu'elle demande ce que va faire de nous ce que nous avons nous-mêmes fait. Notre avenir dépend-il de la technique ? Par technique, il faut entendre l'ensemble des procédés et des outils par lesquels l'homme produit un résultat voulu, mais aussi, au singulier, la technique moderne prise comme un système fondé sur la science. L'avenir est ce qui n'est pas encore, et « notre » avenir ce que nous, hommes d'une même époque, deviendrons. Dépendre, enfin, se dit en deux sens : recevoir d'autre chose sa forme (l'effet dépend de sa cause) ou être à sa merci (le serviteur dépend du maître). La réponse spontanée est affirmative : nos techniques décident de notre survie, de notre santé, de notre manière de vivre. Mais si l'avenir dépend de la technique, il ne dépend plus de nous, et ce n'est plus un avenir mais un destin. Faut-il donc dire que notre avenir dépend de la technique comme de sa condition, ou comme de son maître ? Nous montrerons d'abord que notre avenir dépend bien de la technique, parce qu'elle est le moyen par lequel l'homme cesse de subir son avenir pour le produire ; nous verrons ensuite que cette dépendance menace de se renverser en soumission, lorsque la technique, devenue système, paraît décider seule de ce que nous deviendrons ; nous établirons enfin que notre avenir dépend moins de la technique que de la responsabilité que nous prenons à son égard, et que c'est précisément l'ampleur de notre puissance technique qui rend nos choix décisifs.

I. Notre avenir dépend de la technique, parce que la technique est ce par quoi l'homme se donne un avenir L'homme est l'être qui, n'ayant pas d'avenir garanti par la nature, doit se le fabriquer. C'est ce que raconte le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon : chargé de distribuer aux vivants leurs qualités, Épiméthée donne aux uns la force, aux autres la rapidité ou l'abri d'une carapace, et, ayant tout dépensé, oublie l'homme, qui reste nu et sans défense ; Prométhée dérobe alors à Héphaïstos et à Athéna le feu et l'habileté technique, et les donne aux hommes. Le mythe dit une chose simple et décisive : sans la technique, l'homme n'aurait pas d'avenir du tout ; la technique n'est pas un supplément de confort, elle est la condition de sa survie. En ce premier sens, notre avenir dépend de la technique comme l'existence d'un être dépend de ce qui la rend possible.

Mais la technique fait plus que nous maintenir en vie : par elle, l'avenir cesse d'être subi pour devenir projeté. Le travail humain, à la différence de l'activité animale, réalise dans la matière un projet d'abord conçu en idée ; Marx l'écrit dans *Le Capital* : « Ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. » L'outil introduit une médiation entre le besoin et sa satisfaction : différer, prévoir, conserver. Celui qui sème ne mange pas son grain, il lui donne un avenir. Descartes tire de là un programme. Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, il oppose à la philosophie spéculative une philosophie pratique qui, connaissant les lois de la nature, nous rendrait « comme maîtres et possesseurs de la nature », et il assigne à cette maîtrise une première fin, la conservation de la santé, « le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». Le projet cartésien est un projet sur l'avenir : guérir, retarder la vieillesse, affranchir l'homme de ses misères. Une maladie qui décimait les enfants ne fait plus partie de l'avenir d'une population vaccinée. Par la technique, l'avenir devient un objet de volonté et non plus de fatalité.

Cette dépendance a aujourd'hui changé d'échelle : la technique ne conditionne plus seulement nos moyens de vivre, elle détermine les conditions matérielles mêmes de l'avenir collectif. Le réchauffement du climat est l'effet d'un choix technique, l'usage massif des énergies fossiles, et sa limitation dépend d'autres techniques. Hans Jonas le remarque dans *Le Principe responsabilité* : la technique moderne a changé la nature même de l'agir humain, dont les effets s'étendent

désormais à la planète entière et aux générations futures. Ainsi notre avenir dépend de la technique comme l'effet dépend de sa cause. Mais un effet dépend de sa cause sans que celle-ci le choisisse. Si la technique produit notre avenir, qui en décide ? Et que se passe-t-il si ce n'est plus nous, si la technique s'est mise à marcher seule ?

II. Mais cette dépendance menace de se renverser en soumission : la technique, devenue système, semble décider seule de ce que nous deviendrons La technique moderne n'est plus un ensemble d'outils au service de fins humaines : elle impose sa propre manière de voir le monde. C'est la thèse de Heidegger dans *La question de la technique* : l'essence de la technique moderne n'est rien de technique ; elle est un mode de dévoilement du réel, que Heidegger nomme l'arraisonement (*Gestell*), par lequel la nature est sommée de livrer son énergie et où tout ce qui est devient un « fonds » disponible (*Bestand*), une réserve à exploiter. Il oppose l'ancien moulin, qui s'en remet au souffle du vent, à la centrale hydroélectrique installée sur le Rhin, pour laquelle le fleuve n'est plus qu'un « fournisseur de pression hydraulique ». Dans ce regard, l'homme lui-même finit par devenir une ressource (on parle de « ressources humaines »), et l'avenir un stock à planifier. La dépendance n'est plus celle de l'effet à sa cause : c'est celle d'un regard qui ne s'appartient plus.

À cette dépendance du regard s'ajoute une dépendance des actes : la technique s'accroît d'elle-même, et ce qui est possible finit par être fait. Jacques Ellul soutient dans *La Technique ou l'enjeu du siècle* que la technique moderne est devenue autonome : elle obéit à sa propre logique, la recherche de l'efficacité, se développe par auto-accroissement, et les hommes ne la choisissent pas, ils s'y adaptent. Personne n'a décidé que l'attention des adolescents serait captée par des algorithmes de recommandation : la possibilité technique a créé l'usage, et l'usage le besoin. La bombe atomique, de même, fut construite dès qu'elle fut possible : les scrupules de ceux qui la concevaient n'ont pas interrompu le programme, et la question de savoir si elle devait exister ne s'est vraiment posée qu'une fois la chose faite. Ici les fins sont dictées par les moyens. Si notre avenir dépend de la technique en ce sens, alors il n'est plus un avenir mais une prévision : la prolongation d'une courbe.

Cette soumission est d'autant plus inquiétante que le progrès technique n'est pas un progrès moral. Les Grecs nommaient *pharmakon* ce qui est à la fois remède et poison ; Rousseau, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, soutient que le progrès des sciences et des arts n'a pas rendu les hommes meilleurs, mais a corrompu leurs mœurs. Bergson, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, décrit une humanité dont le corps, démesurément agrandi par la mécanique, attend encore « un supplément d'âme » : notre puissance a grandi, non notre sagesse, et la même physique qui a produit l'électricité a produit Hiroshima. Mais ce fatalisme se réfute lui-même : une technique ne « décide » que là où des hommes ont cessé de décider, et l'autonomie de la technique n'est jamais que le nom d'une abdication. De quoi dépend alors notre avenir, si ce n'est de la technique ? De ce que nous en faisons, c'est-à-dire d'une responsabilité.

III. Notre avenir dépend moins de la technique que de ce que nous décidons d'en faire, et c'est l'ampleur de notre puissance technique qui rend cette décision inévitable La technique porte sur les moyens ; l'avenir, au sens de ce que nous voulons devenir, relève des fins. Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, définit la *technè* comme une disposition à produire accompagnée de règle vraie, et il distingue la production (*poièsis*), dont la fin est extérieure à l'acte (le produit), de l'action (*praxis*), dont la fin réside dans l'agir lui-même ; il remarque aussi que nous délibérons sur les moyens et non sur les fins. L'ingénieur sait comment construire un barrage ; aucune technique ne lui dit s'il faut le construire, pour qui, et au prix de quelle vallée noyée. La question « quel avenir voulons-nous ? » n'est donc pas, par nature, une question technique : c'est une question politique et morale. Le mythe du *Protagoras* le disait déjà : pourvus du feu et des arts, les hommes continuaient de périr, faute de l'art politique, et Zeus dut envoyer Hermès leur distribuer, à tous, la pudeur et la justice :

la technique donne les moyens de survivre, seule la justice donne un avenir commun. Il faut ici distinguer le futur et l'avenir : le futur est ce que les courbes prédisent, la prolongation des tendances ; l'avenir est ce qui adviendra parce que nous l'aurons voulu. Bergson montre dans *L'Évolution créatrice* que la durée est invention et nouveauté incessante, imprévisible par principe. Ce que nous appelons « notre avenir », en son sens plein, est précisément ce qui ne dépend pas de la technique : ce qui reste ouvert.

Mais cette décision n'est pas indépendante de la technique : c'est la technique qui la rend nécessaire. Jonas explique dans *Le Principe responsabilité* que l'ancienne morale, limitée au prochain et au présent, ne suffit plus, parce que nos actes atteignent désormais la planète entière et des êtres qui ne sont pas nés, qui ne peuvent ni consentir ni protester. Il formule un impératif nouveau : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » Et il propose une heuristique de la peur : dans l'incertitude, donner la priorité au pronostic le plus menaçant, pour éviter l'irréversible ; c'est le fondement philosophique du principe de précaution. On voit ce qui se joue dans cette éthique : la responsabilité naît de la puissance technique, mais elle n'est pas technique. Que l'on puisse modifier le génome d'un embryon humain n'entraîne pas que l'on doive le faire, et une large part de la communauté scientifique a appelé à y renoncer par un moratoire ; les traités de désarmement, les accords sur le climat sont des décisions que la possibilité technique n'a pas produites. Plus notre puissance est grande, moins l'avenir dépend d'elle et plus il dépend de nous : c'est le renversement que le sujet appelle.

Reste que ce « nous » doit être pris au sérieux. Notre avenir dépend de la technique aussi longtemps que les choix qui la concernent sont laissés aux seuls techniciens, aux entreprises ou au marché, c'est-à-dire aussi longtemps que personne ne les prend comme des choix ; il dépend de nous dès qu'ils deviennent l'objet d'une délibération publique (débat sur l'énergie, conventions de citoyens, lois de bioéthique). Le projet cartésien doit alors être relu : se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » n'a de sens que si cette maîtrise inclut la maîtrise de notre propre puissance. La dépendance est réelle, mais elle n'est pas une fatalité : elle est la raison même de notre responsabilité.

Conclusion Notre avenir dépend-il de la technique ? Il en dépend comme de sa condition : sans technique, l'homme n'aurait ni survie ni projet, et la puissance actuelle de nos moyens détermine matériellement ce que sera la Terre de ceux qui viennent. Mais il n'en dépend pas comme de son maître, sauf si nous le voulons bien : la technique ne fixe aucune fin. Le dépassement tient dans une distinction : la technique produit le futur, prolongement des tendances ; l'avenir, ce qui adviendra parce que nous l'aurons choisi, dépend de la responsabilité que notre puissance même nous impose. Plus nous pouvons, plus nous devons choisir. Reste une question que le sujet ouvre sans la trancher : qui est ce « nous » ? Si l'avenir de tous dépend des décisions techniques de quelques-uns, États, firmes, laboratoires, la question de la technique devient celle de la démocratie.

Ce que le correcteur attend Une définition de la technique qui ne la confonde ni avec la science ni avec le progrès, et une analyse des deux sens de « dépendre » (condition ou soumission) : c'est là que naît le problème. Le sujet ne demande pas si la technique est dangereuse, mais si elle décide de notre avenir ; une copie qui aligne les dangers de la technique sans traiter « notre avenir » est hors sujet. Les références (Descartes, Heidegger, Jonas) doivent servir l'argument, non le remplacer : réciter l'arraisonnement sans le relier à la dépendance ne vaut rien. Enfin, la troisième partie ne doit pas être un compromis (« la technique a du bon et du mauvais ») : elle opère une distinction (moyens et fins, futur et avenir) qui résout la contradiction posée en introduction.

Sujet 2 — dissertation (20 points)

Sujet — Sujet 2 — dissertation

Baccalauréat général — session 2025 — Philosophie — lundi 16 juin 2025. Durée de l'épreuve : 4 heures. Coefficient : 8. L'usage de la calculatrice et du dictionnaire n'est pas autorisé. Dès que ce sujet vous est remis, assurez-vous qu'il est complet. Ce sujet comporte 2 pages numérotées de 1/2 à 2/2.

Le candidat traitera, au choix, l'un des trois sujets suivants

Sujet 2. La vérité est-elle toujours convaincante ?

Corrigé

Analyse du sujet Le sujet met en jeu deux notions du programme, **la vérité** (avec **la raison**, qui en est la faculté) et **le langage** (car convaincre est un acte de parole), et il engage la **science** comme la vie politique, lieux où une vérité doit se faire reconnaître. La vérité n'est pas une propriété des choses mais du jugement : une pierre n'est ni vraie ni fausse, mais l'énoncé « cette pierre est un diamant » peut l'être ; est vraie la proposition qui s'accorde avec ce qui est. Il faut aussitôt la distinguer de la certitude : la vérité est une qualité objective du jugement, la certitude un état subjectif, la conviction d'être dans le vrai — et l'on peut être parfaitement certain d'une chose fausse. Or « convaincant » se dit précisément de ce qui produit cet état : est convaincant ce qui emporte l'assentiment. Encore faut-il distinguer convaincre et persuader : convaincre, c'est obtenir l'adhésion par des raisons que l'autre peut examiner et reprendre à son compte ; persuader, c'est l'obtenir par tous les moyens — l'autorité, l'émotion, la séduction du discours — sans se soucier de ce qui la fonde. Reste le mot décisif du sujet, « toujours » : en toute circonstance, pour tout esprit, sans exception.

Le sujet présuppose que la vérité posséderait une force propre, une sorte d'efficacité qui la ferait reconnaître d'elle-même ; c'est le vieil espoir résumé par le proverbe selon lequel la vérité finit toujours par triompher. Il présuppose aussi que nous savons reconnaître le vrai lorsqu'il se présente. La réponse spontanée est affirmative : une démonstration ne laisse pas le choix, et refuser une conclusion correctement déduite, c'est se contredire soi-même. Mais l'expérience dément ce bel ordre : les vérités les mieux établies ont mis des siècles à être reçues, tandis que des discours faux emportent des assemblées entières. La tension est donc la suivante : si le propre du vrai est de contraindre l'esprit, pourquoi tant de vérités demeurent-elles sans crédit ? Et si le vrai n'a par lui-même aucune force, qu'est-ce qui le distingue encore du faux dans l'ordre des discours ? La question n'est pas de savoir si la vérité peut convaincre, mais si elle convainc infailliblement, par sa seule vertu de vérité.

Problématique La vérité emporte-t-elle par elle-même l'assentiment de tout esprit, comme il semble qu'une démonstration l'exige ? Mais si tant de vérités restent longtemps sans crédit et si tant d'erreurs convainquent, faut-il conclure que le vrai n'a aucune force propre et que l'art de convaincre ne doit rien à la vérité ? À quelles conditions, dès lors, une vérité devient-elle

convaincante — et que perdriions-nous si elle l'était toujours ?

Introduction Il arrive qu'une démonstration achevée, publiée, contrôlée, ne convainque personne ; il arrive aussi qu'un discours entièrement faux emporte une assemblée. Ce double constat surprend, car nous attendons de la vérité qu'elle ait pour elle une force que l'erreur n'aurait pas. La vérité est-elle toujours convaincante ? Par vérité, il faut entendre non une qualité des choses mais du jugement : est vraie la proposition qui s'accorde avec ce qui est, et la vérité ainsi définie se distingue de la certitude, qui n'est que l'état subjectif de celui qui croit fermement, et qui peut se tromper. Est convaincant, ensuite, ce qui emporte l'assentiment ; mais convaincre, qui s'adresse à la raison par des preuves, n'est pas persuader, qui vise l'adhésion par tous les moyens, y compris les passions. « Toujours », enfin, radicalise la question : il ne s'agit pas de savoir si le vrai peut convaincre, mais s'il le fait sans exception. La réponse spontanée est affirmative, car une démonstration paraît contraindre quiconque la suit. Pourtant l'histoire des sciences est faite de vérités rejetées, et la vie publique, de mensonges applaudis. Faut-il alors dire que la vérité est par nature convaincante, ou reconnaître que la force de convaincre appartient au discours et non à la chose dite ? Nous montrerons d'abord que le propre du vrai semble être de contraindre l'assentiment de tout esprit rationnel ; nous verrons ensuite que la vérité rencontre en fait des résistances qui la rendent souvent moins convaincante que l'erreur ; nous établirons enfin que la vérité n'est pas convaincante par elle-même mais le devient par le travail qui l'établit et l'expose, et qu'il est heureux qu'elle ne le soit pas toujours.

I. Le propre du vrai semble être de contraindre l'assentiment Ce qui est vrai l'est pour tous : telle est la première raison de croire la vérité convaincante. Il est légitime de dire que les goûts sont relatifs, car aimer le café est une affaire personnelle ; mais que la Terre tourne autour du Soleil ne dépend ni des cultures ni des époques. Le relativisme, qui soutient que la vérité est relative à chacun, se détruit d'ailleurs lui-même : Platon l'objectait déjà, dans le *Théétète*, à la formule du sophiste Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses », car si toute opinion est vraie, l'opinion de qui juge le relativisme faux l'est aussi. Une vérité est donc, par nature, faite pour être partagée : elle s'adresse à n'importe quel esprit, et non à tel homme en particulier. C'est ce qui la rend, en droit, universellement convaincante. Cette vocation prend sa forme la plus rigoureuse dans la démonstration. Démontrer, c'est établir une proposition en la déduisant nécessairement de propositions tenues pour vraies ; celui qui a suivi chaque pas ne peut plus refuser la conclusion sans se contredire. La contrainte n'est ici ni extérieure ni violente : c'est l'esprit qui se contraint lui-même. Platon l'a mis en scène dans le *Ménon* : un jeune esclave qui n'a jamais appris la géométrie, conduit par les seules questions de Socrate, croit d'abord qu'il suffit de doubler le côté d'un carré pour en doubler la surface, reconnaît son erreur, puis découvre que le carré double se construit sur la diagonale. Il ne croit pas Socrate sur parole : il voit. Une vérité mathématique ne produit pas une soumission, elle produit un assentiment intérieur, et c'est bien le modèle de ce que « convaincre » veut dire.

La philosophie moderne a fait de cette évidence le critère même du vrai. Descartes, qui affirme au début du *Discours de la méthode* que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », ne reçoit pour vrai que ce qu'il conçoit si clairement et si distinctement qu'il n'a aucune occasion de le mettre en doute ; et lorsque, au terme du doute le plus radical, il découvre que douter est encore penser, la proposition « je pense, donc je suis » s'impose à lui sans qu'il puisse la refuser. Une vérité de cette sorte est irrésistible. On serait donc tenté de conclure : si quelqu'un n'est pas convaincu, c'est qu'il n'a pas compris, ou qu'on ne lui a rien montré. Mais cette conclusion suppose des esprits attentifs, libres et de bonne foi. Qu'en est-il des hommes réels ?

II. En fait, la vérité se heurte à des résistances, et l'erreur bien dite convainc mieux qu'elle La première résistance tient à la vérité elle-même : le vrai n'est pas le vraisemblable. Les vérités scientifiques contredisent presque toujours ce que l'expérience immédiate donne

à voir : je vois le Soleil se lever et se coucher, et l'on me demande d'admettre que la Terre tourne. La connaissance ne s'ajoute pas à l'opinion, elle se conquiert contre elle ; Bachelard nomme obstacle épistémologique cette adhérence du savoir ancien qui empêche de recevoir le nouveau, et rappelle dans *La Formation de l'esprit scientifique* qu'« on connaît contre une connaissance antérieure ». Le système de Copernic, démontré puis vérifié, a mis plus d'un siècle à s'imposer, et son défenseur le plus célèbre fut condamné. Une vérité n'est donc pas convaincante à proportion de sa solidité, mais à proportion de ce qu'elle coûte à ceux qui la reçoivent.

La seconde résistance tient à celui qui écoute : on ne refuse pas une vérité parce qu'elle est mal prouvée, mais parce qu'elle dérange. Au milieu du XIX^e siècle, dans une maternité de Vienne, Ignace Semmelweis établit par un relevé méthodique des décès que la fièvre qui tuait les accouchées était transportée par les mains des médecins eux-mêmes, et que se les laver faisait chuter la mortalité ; ses confrères le rejetèrent des années durant. Les chiffres étaient là : admettre la vérité, c'était s'avouer meurtrier. Freud a donné de ce refus une explication générale : les grandes découvertes ont infligé à l'amour-propre humain trois « blessures narcissiques » successives, Copernic décentrant la Terre, Darwin rangeant l'homme parmi les animaux, la psychanalyse enfin montrant que « le moi n'est pas maître dans sa propre maison » ; et l'esprit résiste à ce qui l'humilie. La vérité ne rencontre pas des intelligences pures, mais des intérêts, des passions et des habitudes.

La troisième résistance tient au discours : être convaincant est une propriété du discours, non de la chose dite, et l'art d'emporter l'adhésion peut fort bien se passer du vrai. C'est la leçon du *Gorgias* : Platon y dénonce la rhétorique des sophistes comme une flatterie, qui produit la conviction sans le savoir, comme le cuisinier flatte le goût sans se soucier de la santé ; devant un auditoire d'enfants, ajoute-t-il, c'est le cuisinier et non le médecin qui l'emporterait. Le mensonge a d'ailleurs sur le fait un avantage décisif, que Hannah Arendt a analysé dans *La Crise de la culture* : les vérités de fait n'ont pas la nécessité contraignante des vérités de raison, elles auraient pu être autres, et rien en elles n'oblige à les admettre ; le menteur, lui, fabrique son récit sur mesure pour qu'il plaise et paraisse cohérent. Faut-il alors donner raison au sophiste et tenir la vérité pour indifférente ? Ce serait renoncer à distinguer le vrai du faux. Mieux vaut examiner ce que « convaincre » veut dire.

III. La vérité n'est pas convaincante par elle-même : elle le devient, et il est heureux qu'elle ne le soit pas toujours Ce n'est pas la vérité qui convainc, ce sont ses raisons. Une opinion peut être vraie par hasard sans rien valoir : celui qui a deviné juste ne peut ni fonder ni défendre ce qu'il avance, et changera d'avis à la première objection venue. Platon compare dans le *Ménon* ces opinions vraies aux statues de Dédale, qui s'enfuient si l'on ne les attache pas par la connaissance de leur cause ; c'est cette attache, et non la vérité toute nue, qui fait la force d'une conviction. Convaincre n'est donc pas une propriété que la vérité posséderait, c'est un acte et un travail : définir, démontrer, exhiber ses prémisses, produire une expérience que d'autres pourront refaire. La science n'est pas crue parce qu'elle dit vrai ; elle convainc parce qu'elle expose ses raisons et s'expose à la réfutation — c'est en ce sens que Popper fait de la falsifiabilité, c'est-à-dire de la possibilité d'être démentie par l'expérience, le critère d'une théorie scientifique. Une vérité qui refuserait d'être discutée ne serait plus qu'une autorité.

Ce travail demande du temps et une communauté. Semmelweis fut reconnu après sa mort, lorsque la théorie microbienne eut donné à son relevé statistique la cause qui lui manquait. Ce délai n'est pas un scandale : il est le temps nécessaire pour qu'une proposition soit reprise, vérifiée, insérée dans un savoir cohérent. Dire que la vérité n'est pas toujours convaincante, c'est donc souvent confondre deux échelles : elle ne convainc pas immédiatement, mais elle finit par convaincre parce que, seule, elle résiste à l'épreuve indéfiniment répétée — l'erreur, elle, cède quand on la contrôle.

Il faut aller plus loin : une vérité qui convaincrait toujours et aussitôt supprimerait ce qui fait

le prix de la conviction. Convaincre n'est pas contraindre. Adhérer parce qu'on ne peut pas faire autrement n'est pas juger ; et une vérité reçue sans être examinée reste une opinion, même vraie, comme le rappelle Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, où il définit les Lumières par la sortie hors de la minorité et par la décision de se servir de son propre entendement. La résistance de l'esprit n'est donc pas seulement un défaut à déplorer : elle est la condition d'un assentiment qui vaille quelque chose, parce qu'il est donné et non arraché. On comprend alors que la patience de l'explication, l'exemple, l'image ne soient pas des concessions faites à la rhétorique : Platon lui-même, qui condamne les flatteurs, a recours à l'allégorie de la caverne pour faire entendre ce que l'argument seul n'imposerait pas, et il y décrit un prisonnier ébloui, que l'on doit conduire lentement vers la lumière. Mettre la parole au service du vrai, ce n'est pas persuader à tout prix : c'est donner à la vérité les moyens d'être reçue, ce qu'elle n'a pas par elle-même.

Conclusion La vérité n'est pas toujours convaincante. Elle l'est en droit, puisqu'elle vaut pour tout esprit et que la démonstration ne laisse aucune échappatoire à qui la suit ; elle ne l'est pas en fait, parce qu'elle contredit les apparences, heurte les intérêts et se présente devant des hommes que l'erreur flatte plus sûrement qu'elle. Mais ce constat ne donne pas raison au sophiste : il oblige seulement à déplacer la question. Aucune vérité ne convainc par sa seule présence ; elle convainc par les raisons qui l'établissent, par le temps de leur examen et par la liberté de ceux qui les reprennent. Que le vrai ne s'impose pas de lui-même est ainsi la rançon de notre liberté de juger. Reste une difficulté que le sujet ouvre : si la vérité n'a pas la force de s'imposer, comment une démocratie, où l'opinion décide, peut-elle rester gouvernée par elle plutôt que par ceux qui savent le mieux parler ?

Ce que le correcteur attend La distinction entre convaincre et persuader, et l'analyse du mot « toujours » : c'est de là que naît le problème, et une copie qui les néglige traite un autre sujet. Il faut éviter deux hors-sujets fréquents : « faut-il toujours dire la vérité ? », qui est une question morale, et « peut-on connaître la vérité ? », qui est une question d'accessibilité ; ici, la vérité est supposée atteinte, et l'on demande quel effet elle produit sur les esprits. Les références doivent être analysées, non alignées : citer le *Gorgias* ne vaut que si l'on montre pourquoi la flatterie l'emporte. Enfin, la troisième partie ne doit pas être un compromis (« la vérité convainc parfois ») : elle opère une distinction — entre la vérité et les raisons qui l'établissent, entre convaincre et contraindre — qui explique pourquoi le vrai ne s'impose pas, sans renoncer à le préférer.

Sujet 3 — explication de texte (20 points)

Sujet — Sujet 3 — explication de texte

Baccalauréat général — session 2025 — Philosophie — lundi 16 juin 2025. Durée de l'épreuve : 4 heures. Coefficient : 8. L'usage de la calculatrice et du dictionnaire n'est pas autorisé. Dès que ce sujet vous est remis, assurez-vous qu'il est complet. Ce sujet comporte 2 pages numérotées de 1/2 à 2/2.

Le candidat traitera, au choix, l'un des trois sujets suivants

Sujet 3. Expliquer le texte suivant :

Tous les citoyens devraient avoir les moyens d'être informés des questions politiques. Ils devraient pouvoir juger de la façon dont les projets affectent leur bien-être et quels sont les programmes politiques qui favorisent leur conception du bien public. De plus, ils devraient avoir une juste possibilité de proposer des solutions nouvelles dans le débat politique. Les libertés qui sont protégées par le principe de la participation perdent une bonne partie de leur valeur quand ceux qui possèdent de plus grands moyens privés ont le droit d'utiliser leurs avantages pour contrôler le cours du débat public. Car, finalement, ces inégalités rendront les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation. Au bout d'un certain temps, ils risquent d'acquérir un poids prépondérant¹ dans le règlement des problèmes sociaux, du moins en ce qui concerne les questions sur lesquelles ils sont habituellement d'accord, c'est-à-dire celles qui renforcent leur position privilégiée.

Il faut alors prendre des mesures de compensation pour préserver la juste valeur des libertés politiques égales pour tous. On peut pour cela utiliser divers moyens. Par exemple, dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production², on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse, et les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public libre.

John RAWLS *Théorie de la justice* (1971)

¹ Ils risquent de peser beaucoup, d'avoir une très grande importance.

² Une société dans laquelle certains peuvent posséder des éléments qui produisent de la richesse, comme des usines, des machines, des médias, etc. . .

Corrigé

Introduction Le texte porte sur les conditions réelles de la participation politique : il met en jeu les notions de **justice**, d'**État** et de **liberté**. Dans une démocratie, les libertés politiques — voter, s'exprimer, s'associer, se porter candidat — sont reconnues également à tous par la loi. Mais cette égalité de droit suffit-elle ? Celui qui n'a ni information, ni temps, ni accès à un public dispose des mêmes droits que le propriétaire d'un journal, et pourtant il ne pèse pas d'un même poids sur la décision commune. Telle est la problématique du texte : l'égalité juridique des libertés politiques est-elle une égalité réelle, et, si elle ne l'est pas, que doit faire

la justice ? Rawls y répond par une thèse nette : les libertés politiques, quoique également garanties, perdent une part de leur valeur lorsque les moyens privés sont très inégaux, car les plus favorisés convertissent leur avantage économique en influence politique durable ; la justice exige donc des mesures de compensation destinées à préserver la « juste valeur » de ces libertés pour tous. Le texte progresse en trois moments. De « Tous les citoyens » à « dans le débat politique », Rawls énonce ce qu'exige une participation politique effective. De « Les libertés qui sont protégées » à « leur position privilégiée », il montre comment l'inégalité des moyens privés dévalue ces libertés et se cumule en pouvoir. De « Il faut alors prendre des mesures » à la fin, il en tire la conséquence pratique et en donne des exemples.

Premier mouvement — ce qu'exige une participation politique effective : s'informer, juger, proposer La première phrase donne le ton de tout le texte : « Tous les citoyens devraient avoir les moyens d'être informés des questions politiques. » Deux mots y sont décisifs. D'abord le conditionnel « devraient » : Rawls ne décrit pas ce qui est, il énonce une exigence ; ce qui suit n'est donc pas une sociologie de la démocratie, mais une norme de justice à laquelle les institutions doivent être mesurées. Ensuite le mot « moyens », qui n'est pas le mot « droit ». Rawls n'écrit pas que les citoyens ont le droit d'être informés — ce droit, la plupart des démocraties le garantissent déjà ; il écrit qu'ils devraient en avoir les moyens. Tout le texte tient dans cet écart entre la liberté reconnue et le pouvoir effectif d'en user.

Ce que cette exigence suppose se déploie en trois capacités ordonnées. Être « informés des questions politiques » est la première : sans savoir ce qui se décide, le citoyen ne peut même pas se demander ce qu'il en pense. « Juger » est la deuxième, et Rawls lui donne un double objet : juger « de la façon dont les projets affectent leur bien-être », c'est-à-dire mesurer l'effet d'une décision sur son existence propre, mais aussi juger « quels sont les programmes politiques qui favorisent leur conception du bien public ». La formule est importante : le citoyen n'est pas réduit à un calculateur d'intérêts, il se prononce sur le bien commun ; et Rawls écrit « leur conception du bien public », au pluriel des personnes, parce qu'une société libre n'impose à personne une doctrine unique du bien — elle demande seulement que chacun puisse faire valoir la sienne. La troisième capacité est l'initiative : « une juste possibilité de proposer des solutions nouvelles dans le débat politique ». Le citoyen n'est plus seulement un électeur qui choisit entre des options préparées par d'autres ; il peut en introduire. Et l'adjectif « juste » annonce déjà la suite : il ne s'agit pas d'une permission formelle, mais d'une chance comparable à celle des autres. Le mot « Tous », enfin, n'est pas un ornement : l'exigence ne porte pas sur une élite éclairée qui jugerait pour les autres, mais sur chaque citoyen sans exception — et c'est ce qui la rend coûteuse.

La progression est rigoureuse : sans information, pas de jugement ; sans jugement, l'initiative est vide. Elle fait apparaître un présupposé décisif, que le texte n'énonce pas mais dont il vit : une liberté n'est pas seulement une permission juridique, c'est un pouvoir réel, et ce pouvoir a des conditions matérielles. Le droit de se présenter à une élection ne vaut rien sans les moyens de faire campagne ; la liberté d'expression ne vaut rien sans accès à un public. Si la participation dépend ainsi de moyens, elle est vulnérable à l'inégalité des moyens : c'est ce que le deuxième mouvement établit.

Deuxième mouvement — comment l'inégalité des moyens privés dévalue les libertés politiques Rawls nomme d'abord ce qui est en jeu : « Les libertés qui sont protégées par le principe de la participation ». Ce principe est celui qui reconnaît à tous les citoyens un droit égal de prendre part à la décision publique ; les libertés qu'il protège sont donc les libertés proprement politiques, celles du citoyen et non celles du particulier. Vient ensuite l'affirmation centrale : ces libertés « perdent une bonne partie de leur valeur » quand certains disposent de « plus grands moyens privés ». Le verbe est choisi avec soin. Rawls ne dit pas que les libertés disparaissent, ni qu'elles sont une illusion : juridiquement, elles restent intactes et égales. C'est leur *valeur* qui baisse. Le texte suppose donc une distinction qui en fait tout le

prix : d'un côté la liberté elle-même, la même pour tous parce qu'elle est un droit ; de l'autre la valeur de cette liberté, c'est-à-dire ce qu'elle permet réellement d'accomplir, qui varie avec les ressources de chacun. Et la prudence de l'expression « une bonne partie » interdit de lire ici une dénonciation : le suffrage universel n'est pas une comédie, mais il ne vaut pas partout la même chose.

La condition de cette dévaluation est énoncée avec une netteté remarquable : ceux qui possèdent de plus grands moyens privés « ont le droit d'utiliser leurs avantages pour contrôler le cours du débat public ». Deux choses s'y disent. D'abord, « moyens privés » désigne la richesse et la propriété — la note du sujet précise qu'il s'agit d'usines, de machines, de médias, c'est-à-dire de ce qui produit la richesse et, ici, de ce qui produit aussi la parole publique. Ensuite, et c'est le point le plus fort, le mécanisme est légal : ils « ont le droit » d'user de leurs avantages. Rawls ne décrit ni fraude ni corruption ; il décrit l'exercice ordinaire de droits reconnus. C'est pourquoi aucune moralisation ne suffira : si le mal vient de l'usage régulier de droits légitimes, seule une institution peut y répondre. Enfin, l'expression « contrôler le cours du débat » ne signifie pas dicter les opinions, mais orienter son déroulement : décider de ce dont on parle, de ce qui mérite d'être une question, du moment où l'on en parle.

Rawls montre alors que cet avantage se cumule. « Car, finalement, ces inégalités rendront les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation. » L'influence sur le débat devient influence sur la loi, et la loi, à son tour, protège la position de ceux qui l'ont infléchi : « Au bout d'un certain temps, ils risquent d'acquérir un poids prépondérant dans le règlement des problèmes sociaux. » L'indication temporelle importe : il s'agit d'un processus, non d'un coup de force, et c'est la durée qui transforme un avantage en domination.

La dernière phrase du mouvement apporte pourtant une restriction qui, loin d'affaiblir l'argument, le rend irréfutable : ce poids vaut « du moins en ce qui concerne les questions sur lesquelles ils sont habituellement d'accord, c'est-à-dire celles qui renforcent leur position privilégiée ». Rawls ne décrit donc pas un complot : les plus favorisés se divisent sur mille sujets ; mais sur ce qui touche à leur position commune — fiscalité, héritage, règles de la propriété —, leurs intérêts convergent sans qu'aucune entente soit nécessaire. L'argument est structurel, et c'est sa force : il n'a besoin de prêter à personne une mauvaise intention. On reconnaît ici, reprise et transformée, la vieille objection adressée aux déclarations de droits, selon laquelle l'égalité proclamée laisse intacte l'inégalité réelle — objection que Marx formulait contre les libertés purement formelles, et dont Rousseau donnait déjà la version politique en soutenant, dans *Du contrat social*, qu'aucun citoyen ne devrait être assez riche pour en acheter un autre, ni assez pauvre pour devoir se vendre. Aristote l'avait aperçu avant eux, qui remarque dans la *Politique* que ce qui sépare réellement l'oligarchie de la démocratie n'est pas le nombre de ceux qui gouvernent, mais leur richesse ou leur pauvreté : un régime tient moins à sa constitution écrite qu'à la condition de ceux qui y décident. Mais Rawls ne conclut pas, comme Marx, que ces libertés sont un leurre : il conclut qu'il faut leur rendre leur valeur.

Troisième mouvement — les mesures de compensation et la « juste valeur » des libertés politiques « Il faut alors prendre des mesures de compensation » : le « alors » marque la conséquence, et le « il faut » une obligation de justice, non une opportunité politique ni une générosité. Le mot « compensation » est précis : il ne s'agit pas d'abolir toute inégalité économique, mais d'en contrebalancer les effets politiques. Et la fin visée est nommée : « préserver la juste valeur des libertés politiques égales pour tous ». Cette expression est le cœur du texte. Il ne suffit pas d'accorder à tous la même liberté ; il faut que cette liberté vaille approximativement autant pour chacun. Le verbe « préserver » indique d'ailleurs que cette valeur est tenue pour un acquis menacé, que le jeu des inégalités érode continûment.

Rawls ajoute aussitôt : « On peut pour cela utiliser divers moyens. » Le principe est fixé, sa réalisation ne l'est pas : plusieurs dispositifs institutionnels peuvent y satisfaire, et le choix

relève du jugement politique. C'est pourquoi l'exemple qui suit est introduit par une hypothèse, et non par une préférence : « dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production ». Rawls ne se prononce pas ici sur le régime économique ; il montre que son exigence vaut aussi dans une société de propriété privée, qui est le cas le plus défavorable à sa thèse.

Les deux mesures citées agissent à deux niveaux. La première remonte à la source : « on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse ». Il ne s'agit pas seulement de redistribuer des revenus après coup, mais d'empêcher la concentration elle-même — par la fiscalité des successions, par les règles qui limitent les monopoles, par la pluralité des propriétaires de médias. La seconde agit sur le débat lui-même : « les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public libre ». On reconnaît le financement public des partis et des campagnes, le plafonnement des dépenses, l'égalité des temps de parole, un service public de l'information. L'adverbe « régulièrement » écarte l'idée d'un secours exceptionnel : il s'agit d'une institution permanente. Quant à l'adjectif « libre », il lève un paradoxe apparent : de l'argent public pour garantir la liberté du débat. Mais c'est exactement la thèse du texte : une liberté sans moyens n'appartient qu'à ceux qui peuvent se la payer.

Un rapprochement avec le reste de l'ouvrage éclaire cette exigence, sans être requis pour l'expliquer. Rawls y soutient que des contractants placés sous un « voile d'ignorance », ignorant la place qu'ils occuperont dans la société, choisiraient deux principes : une égale liberté de base pour tous, puis la tolérance des seules inégalités qui profitent aux plus défavorisés. On remarquera que la garantie d'une juste valeur n'est réclamée, dans notre texte, que pour les libertés *politiques*, et non pour toutes les libertés : Rawls n'exige pas que chacun dispose des mêmes moyens de faire ce qu'il veut, mais que chacun pèse à peu près autant sur la décision commune. La raison en est claire : les libertés politiques sont celles par lesquelles on décide de toutes les autres. Les laisser se dévaluer, ce n'est pas subir une inégalité de plus, c'est perdre le moyen même de contester les inégalités.

Conclusion Le texte suit donc un ordre rigoureux : il pose d'abord ce qu'exige une participation réelle (s'informer, juger, proposer), montre ensuite que l'inégalité des moyens privés dévalue légalement et cumulativement ces libertés, et en conclut que la justice commande des mesures de compensation propres à préserver leur juste valeur. Sa thèse est qu'une liberté politique n'est pas seulement un droit, mais un pouvoir, dont les conditions matérielles relèvent de la justice. L'intérêt philosophique est double. D'une part, Rawls refuse deux positions symétriques : le libéralisme purement formel, qui croit l'égalité des droits suffisante, et la critique radicale, qui tient les libertés politiques pour une illusion ; il tient qu'elles sont réelles, et que c'est précisément pourquoi leur valeur doit être garantie. D'autre part, il renverse un partage commode : la justice sociale n'est pas un simple supplément de bien-être ajouté à la démocratie, elle en est la condition, car là où les richesses se concentrent, la souveraineté se déplace. Deux difficultés demeurent pourtant. Le texte ne désigne l'auteur des mesures de compensation qu'en passant, par l'adjectif « gouvernementales » ; or répartir la propriété et subventionner le débat suppose des lois, donc le législateur, c'est-à-dire l'instance dont il vient d'établir qu'elle subit déjà l'influence des plus favorisés : comment attendre le remède de ce qui est malade ? Et l'on peut objecter que limiter les dépenses ou la propriété des médias restreint bien une liberté — celle d'user de ses biens — au nom de la valeur d'une autre : la thèse suppose donc que les libertés forment un système à ajuster, et non des droits absolus juxtaposés. La question reste entière à l'âge des plateformes numériques, où le contrôle du « cours du débat public » ne passe plus seulement par la propriété des journaux.