

Philosophie

Baccalauréat général 2026 — épreuve de philosophie (tronc commun)
Métropole, session 2026 (26-PHGEME1)

Corrigé

Deux dissertations et une explication de texte

Sujet 1 — dissertation (20 points)

Sujet — Sujet 1 — dissertation

Baccalauréat général — session 2026 — Philosophie — lundi 15 juin 2026. 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. Avons-nous la maîtrise de nos paroles ?

Corrigé

Analyse du sujet Le sujet engage d'abord la notion de **langage**, mais par un biais précis : il ne parle ni du langage (la faculté de communiquer par signes, commune à tous les hommes) ni de la langue (le système de signes propre à une communauté, qui s'impose à chacun), mais de **nos paroles**, c'est-à-dire de l'usage individuel et concret que chacun fait de la langue dans un acte singulier. Le pluriel compte : « nos paroles » désigne ce que nous disons effectivement, ici et maintenant, à quelqu'un ; il désigne aussi, dans l'usage courant, la parole donnée (« tenir parole »), les paroles en l'air, les paroles qui « dépassent la pensée ». La **maîtrise** est le pouvoir de celui qui est maître : il gouverne, il dispose, il est la cause de ce qu'il fait et peut en répondre. Avoir la maîtrise de ses paroles, ce serait donc à la fois choisir ce que l'on dit (et pouvoir se taire), dire ce que l'on veut dire (gouverner le sens), et gouverner ce que la parole fait une fois prononcée (ses effets sur autrui, sa portée). « Avons-nous » interroge un fait : possédons-nous ce pouvoir, et jusqu'où ?

Le sujet présuppose que la parole est une action dont nous sommes les auteurs, et qu'il existe un « nous » distinct de ses paroles, capable de les tenir en main comme on tient un outil ; il présuppose aussi que l'on nous demande des comptes sur ce que nous disons, ce qui n'aurait pas de sens si nous n'en étions pas maîtres. Or la question fait problème parce que deux réponses s'imposent avec la même force. D'un côté, parler semble l'acte le plus volontaire qui soit : je choisis mes mots, je pèse ma réponse, je promets, et le droit lui-même me tient pour responsable de mes injures et de mes faux témoignages. De l'autre, je parle une langue que je n'ai pas faite, avec des mots reçus qui disent toujours plus et autre chose que ce que je veux ; il m'arrive de dire ce que je ne voulais pas dire (le lapsus, le mot de colère) ; et, une fois lâchées, mes paroles ne m'appartiennent plus : autrui les entend, les interprète, les répète. Le problème porte donc sur le statut de cette maîtrise : est-elle un fait acquis, une illusion, ou une conquête toujours inachevée ? Les notions mobilisées sont le langage, la conscience et l'inconscient, la liberté.

Problématique S'il semble que nos paroles soient l'acte le plus volontaire qui soit, puisque nous choisissons nos mots et pouvons nous taire, ne faut-il pas reconnaître que nous parlons une langue que nous n'avons pas faite, avec des mots qui nous échappent et qui, une fois prononcés,

ne nous appartiennent plus ? Dès lors, la maîtrise de nos paroles est-elle un pouvoir que nous possédons, une illusion que nous entretenons, ou une tâche que nous avons à accomplir, et qui fonde précisément notre responsabilité ?

Introduction « Ce n'est pas ce que je voulais dire. » Chacun a prononcé cette phrase, après un mot de colère, une maladresse qui a vexé un ami, ou une formule qu'autrui a comprise tout autrement. L'aveu est étrange : il suppose que nous soyons les auteurs de nos paroles, puisque nous nous en excusons, et qu'en même temps elles nous aient échappé, puisqu'elles ont dit ce que nous ne voulions pas. Avons-nous, dès lors, la maîtrise de nos paroles ? Par « paroles », il faut entendre non le langage comme faculté ni la langue comme système, mais l'usage singulier que chacun fait de la langue lorsqu'il parle à quelqu'un. En avoir la maîtrise, c'est en être le maître : choisir ce que l'on dit, dire ce que l'on veut dire, et gouverner ce que cette parole fait. La réponse spontanée est affirmative : parler est un acte volontaire, dont le droit et la morale nous demandent des comptes. Mais cette évidence se heurte à une expérience tout aussi commune : la langue nous précède et nous impose ses catégories, les mots trahissent la pensée ou la devancent, et la parole prononcée vit ensuite d'une vie qui n'est plus la nôtre. Faut-il donc conclure que nous sommes parlés plus que nous ne parlons, et que notre responsabilité repose sur une illusion ? Nous montrerons d'abord en quel sens la parole est bien un acte dont nous sommes les auteurs ; nous verrons ensuite tout ce qui, dans nos paroles, nous échappe ; nous établirons enfin que la maîtrise de nos paroles n'est pas un fait mais une tâche, et que c'est parce qu'elle n'est jamais totale que nous avons à en répondre.

I. Parler est un acte volontaire dont nous sommes les auteurs La parole se présente d'abord comme le lieu même de notre maîtrise. Il faut ici se souvenir de la distinction, héritée de Saussure dans le *Cours de linguistique générale*, entre la langue et la parole. La langue est un système social qui préexiste à l'individu et s'impose à lui : nul n'a choisi que le concept d'arbre soit lié au son « arbre ». Mais la parole est autre chose : elle est l'acte individuel par lequel un sujet mobilise ce système pour dire ce qu'il veut, à qui il veut, quand il le veut. Or cet acte est, par définition, le nôtre. C'est moi qui décide de prendre la parole ou de la garder ; c'est moi qui, parmi les mots disponibles, choisis celui-ci plutôt que celui-là ; c'est moi qui compose la phrase, qui l'adresse, qui l'interromps. La langue est reçue, mais la parole est produite : en ce sens, avoir la maîtrise de ses paroles ne signifie pas avoir inventé la langue, mais pouvoir en disposer.

Cette maîtrise n'est pas seulement une expérience, elle est ce qui fait de la parole le signe de la pensée. Descartes, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, remarque que les animaux, même les mieux dressés, ne parlent pas, tandis que les hommes les moins doués parviennent à arranger des mots pour faire entendre leurs pensées à autrui. Ce qui distingue la parole humaine du cri, c'est qu'elle est commandée par une pensée qui choisit et compose : le perroquet répète, l'homme répond. La parole est donc l'acte d'un sujet conscient, et c'est parce qu'elle est voulue qu'elle peut signifier. Aristote le disait déjà dans *Les Politiques* : la voix, que partagent les animaux, exprime seulement le plaisir et la douleur ; mais le discours (*logos*) sert à faire connaître l'utile et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Parler, c'est délibérer, juger, prendre position ; c'est un acte de la raison, non un réflexe.

C'est pourquoi la parole engage. Le philosophe Austin, dans *Quand dire, c'est faire*, a montré que « dire, c'est faire » : certains énoncés ne décrivent rien, ils accomplissent une action. Quand je dis « je promets », « je jure », « je vous déclare unis », je ne rapporte pas un fait, je le produis. Ces énoncés performatifs supposent que la parole soit en mon pouvoir, car on ne peut promettre par mégarde. La vie sociale tout entière repose sur cette maîtrise supposée. Le droit sanctionne l'injure, la diffamation, le faux témoignage ; la morale blâme le mensonge et loue la parole tenue. Nous demander des comptes sur nos paroles n'a de sens que si nous en sommes les maîtres : on ne juge pas le vent qui souffle. Ainsi, l'homme qui pèse ses mots avant de répondre, le témoin qui jure de dire la vérité, l'ami qui donne sa parole, manifestent tous que

la parole est un acte que nous gouvernons.

Il semble donc que nous ayons la maîtrise de nos paroles, au sens où nous en sommes les auteurs volontaires et responsables. Mais cette première réponse repose sur deux présupposés fragiles : que la langue soit un simple outil au service d'une pensée déjà formée, et que le sujet qui parle soit transparent à lui-même. Or c'est précisément ce que l'expérience du lapsus, du mot qui manque et du malentendu vient contester.

II. Mais nos paroles nous échappent : la langue nous précède, l'inconscient parle en nous, et la parole prononcée ne nous appartient plus Il faut d'abord reconnaître que nous ne maîtrisons pas les mots que nous employons. Saussure l'a établi : la langue n'est pas l'œuvre du sujet parlant, elle est un produit social que l'individu reçoit et enregistre. Bergson, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, montre que le mot, parce qu'il est général, ne saisit jamais le singulier : le mot « amour » ou le mot « tristesse » désigne un sentiment commun à tous, et recouvre la nuance unique de ce que j'éprouve. Le langage, instrument social et utilitaire, impose à notre vie intérieure des étiquettes toutes faites ; si bien que, lorsque je parle de moi, ce sont les mots de tous qui parlent, et ils disent autre chose que ce que je voulais dire. Orwell en a tiré une fiction politique : dans *1984*, le régime réduit d'année en année le vocabulaire de la « novlangue », afin que certaines pensées deviennent impossibles faute de mots pour les former. Celui qui ne dispose que des mots qu'on lui a donnés n'est pas maître de ses paroles : il est parlé par sa langue.

Ensuite, nos paroles nous échappent de l'intérieur. Freud a fait du lapsus, avec le rêve et l'acte manqué, l'un des signes de l'inconscient. Dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, il rapporte le cas d'un président d'assemblée qui, ouvrant une séance dont il n'attend rien de bon, la déclare *close*. Le mot dit exactement l'inverse de ce que le sujet voulait dire, et exactement ce qu'il désirait. Le lapsus n'est donc pas une simple erreur mécanique, une défaillance de l'outil : c'est une parole, mais dont je ne suis pas l'auteur conscient. Freud le résume d'une formule célèbre, dans *Une difficulté de la psychanalyse* : « le moi n'est pas maître dans sa propre maison ». Ma parole peut être commandée par un désir que je ne connais pas, ou que je refuse de connaître. L'expression courante « mes paroles ont dépassé ma pensée » est un aveu : entre ce que je pense et ce que je dis, il y a un écart que je ne gouverne pas.

Enfin, même les paroles les mieux voulues cessent de nous appartenir dès qu'elles sont prononcées. Une parole est adressée : elle n'existe qu'entendue, et celui qui l'entend l'interprète selon sa propre histoire, ses attentes, ses craintes. Le malentendu n'est pas un accident du dialogue mais sa loi ordinaire : « tu as changé » est un compliment pour l'un, un reproche pour l'autre. Et surtout, une parole prononcée ne peut être reprise : on peut la regretter, la nuancer, la démentir, mais jamais faire qu'elle n'ait pas été dite. Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, souligne que l'action humaine est irréversible et imprévisible, car ses effets s'insèrent dans un réseau de relations qui échappe à son auteur ; la parole, qui est elle-même une action, partage ce destin. Dire, c'est lancer dans le monde quelque chose que l'on ne rattrapera pas.

Il semble donc que la maîtrise de nos paroles soit une illusion : la langue parle en nous, le désir parle en nous, et ce que nous disons se poursuit sans nous. Mais cette conclusion est intenable, car si nous n'étions jamais les maîtres de nos paroles, nul ne pourrait mentir, promettre, ni même s'excuser ; et l'aveu « ce n'est pas ce que je voulais dire » serait aussi vide de sens que l'accusation. Il faut donc penser autrement la maîtrise : non comme une possession, mais comme une tâche.

III. La maîtrise de nos paroles n'est pas un fait mais une conquête, et c'est parce qu'elle n'est jamais totale que nous devons en répondre Le premier moment de cette conquête est le travail de l'expression. La première partie supposait une pensée toute faite cherchant ses mots ; la seconde a montré que les mots la trahissaient. Mais Hegel, dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, renverse le schéma : « C'est dans les mots que nous

pensons. » Il n'y a pas de pensée claire avant la parole ; c'est en cherchant à dire que nous découvrons ce que nous pensions vraiment, et souvent que nous ne le pensions pas encore. Tout élève connaît cette expérience : il croit « avoir l'idée sans trouver les mots », puis, lorsque la phrase se forme enfin, il s'aperçoit que l'idée était bien plus confuse qu'il ne le croyait. L'effort d'expression n'est pas la mise en forme d'une pensée préalable, c'est la pensée elle-même en train de se faire. Dès lors, maîtriser ses paroles ne signifie pas les dominer de l'extérieur, comme un maître domine son outil : c'est travailler dans la langue, contre ses facilités, pour lui faire dire ce qu'elle ne disait pas encore. Le poète en est le modèle : Mallarmé, dans *Le Tombeau d'Edgar Poe*, assignait au poète la tâche de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ». Les mots sont reçus, l'usage peut être neuf ; la maîtrise se gagne dans ce travail, jamais achevé. Le second moment est l'engagement. Puisque nos paroles peuvent nous échapper, le sujet est tenté de s'en décharger : « ce n'est pas moi, c'est la colère qui a parlé », « c'est mon inconscient ». Alain et Sartre ont vu dans ce recours une facilité. Pour Alain, dans les *Éléments de philosophie*, faire de l'inconscient un second personnage qui penserait à ma place, c'est se forger une idole afin de ne pas avoir à répondre de soi. Pour Sartre, dans *L'Être et le Néant*, la conscience qui prétend ignorer ce qu'elle sait est de *mauvaise foi* : le sujet qui dit « je ne voulais pas dire cela » sait très bien, le plus souvent, ce que sa parole a dit de lui. Reconnaître que mes paroles m'échappent n'est donc pas une excuse, c'est une raison de plus de les reprendre à mon compte. L'homme, écrit Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*, « est condamné à être libre » : il n'a pas choisi de parler une langue reçue ni d'être traversé de désirs, mais il est responsable de ce qu'il fait de cette situation. Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, voyait dans la promesse la marque de cette maîtrise conquise : l'homme est l'animal qui peut promettre, c'est-à-dire répondre aujourd'hui de la parole qu'il a donnée hier, malgré tout ce qui, en lui, a changé entre-temps. Donner sa parole, ce n'est pas constater qu'on la maîtrise, c'est s'engager à la maîtriser.

Le troisième moment concerne ce que nos paroles font aux autres. Puisque la parole prononcée est irréversible, la maîtrise ne peut consister à en contrôler tous les effets : elle consiste à en assumer les conséquences et à en réparer les torts. Arendt observe que les hommes disposent de deux remèdes à la condition de l'action : la promesse, qui répond à l'imprévisibilité, et le pardon, qui répond à l'irréversibilité. Ces deux remèdes sont eux-mêmes des paroles. Ce que je ne peux défaire, je peux le reconnaître, m'en excuser, le rectifier ; ce que je ne peux prévoir, je peux m'y engager. C'est aussi le sens de la dialectique socratique : dans le *Gorgias*, Platon oppose le sophiste, qui maîtrise la rhétorique comme une technique de persuasion, et Socrate, qui demande à son interlocuteur de répondre de ce qu'il dit, d'examiner ses propres paroles et de les rectifier quand elles se contredisent. La vraie maîtrise n'est pas celle de l'orateur qui produit l'effet voulu sur un auditoire, mais celle de l'homme qui soumet sa parole à l'examen et accepte d'en être corrigé. Elle inclut enfin le pouvoir de se taire : garder une parole, ce n'est pas y renoncer, c'est la tenir en son pouvoir.

Conclusion Avons-nous la maîtrise de nos paroles ? Nous ne l'avons pas, si l'on entend par là la possession tranquille d'un instrument : la langue que nous parlons nous précède et nous impose ses découpages, nos désirs parlent en nous à notre insu, et ce que nous avons dit se poursuit dans l'esprit des autres sans que nous puissions le rappeler. Mais nous ne sommes pas pour autant parlés par une langue et des forces étrangères, car cette absence de maîtrise, nous pouvons la reconnaître, et c'est déjà la dépasser. La maîtrise de nos paroles n'est pas un fait mais une tâche : elle se conquiert dans le travail de l'expression, qui fait naître la pensée en la disant ; dans l'engagement de la parole donnée, qui nous rend responsables de ce que nous n'avions pas prévu ; dans le pardon demandé et accordé, qui répare ce que l'on ne peut défaire. C'est précisément parce que nos paroles ne nous appartiennent jamais tout à fait que nous avons à en répondre. On pourrait dès lors se demander si l'écriture, qui fixe la parole et la détache de son auteur, accroît cette maîtrise ou l'expose davantage, à l'époque où chacun écrit

publiquement des paroles que nul ne pourra effacer.

Ce que le correcteur attend Le correcteur attend que « paroles » soit distingué de « langage » et de « langue » (la distinction de Saussure est ici décisive) et que « maîtrise » soit décomposé (choisir, vouloir dire, gouverner les effets) : une copie qui traite « le langage en général » est hors sujet. Il attend un vrai problème, non une opposition plate « oui / non » : la troisième partie doit déplacer la notion de maîtrise (de la possession à la tâche), et non conclure mollement que « nous maîtrisons nos paroles en partie ». Les références doivent servir l'argument : Freud pour le lapsus, non pour réciter la théorie de l'inconscient ; Austin pour la promesse ; Hegel pour la pensée qui se fait dans les mots. Les pièges : dissenter sur « peut-on tout dire ? » ou sur le mensonge (autre sujet), le catalogue d'auteurs sans fil directeur, et l'oubli du troisième sens de la maîtrise (les effets de la parole sur autrui), qui permet précisément la progression.

Sujet 2 — dissertation (20 points)

Sujet — Sujet 2 — dissertation

Baccalauréat général — session 2026 — Philosophie — lundi 15 juin 2026. 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. Peut-on être heureux quand les autres ne le sont pas ?

Corrigé

Analyse du sujet La notion centrale est le **bonheur**, que le sujet met en rapport avec autrui, et donc avec le **devoir** et la **justice**. Être **heureux**, ce n'est pas éprouver un plaisir (sensation agréable et passagère) ni une joie (émotion intense mais ponctuelle) : c'est jouir d'un état de satisfaction durable et complet, qui porte sur l'ensemble de l'existence. **Les autres** : l'expression est indéfinie, et c'est là une première difficulté. S'agit-il de mes proches (mon enfant, mon ami), de mes concitoyens, ou de l'humanité entière ? Le sens de la question change selon la réponse : il est presque impossible d'être heureux quand mon enfant souffre ; il est de fait très possible de l'être quand des inconnus souffrent à l'autre bout du monde. « Ne le sont pas » : les autres peuvent être malheureux, ou simplement privés de bonheur ; le sujet ne dit pas « quand les autres souffrent ». **Quand** indique la simultanéité (pendant que), mais aussi la condition (dans le cas où) : le bonheur d'autrui est-il une condition du mien ? Enfin **peut-on** a deux sens, que le devoir distingue avec soin : la possibilité de fait (est-il psychologiquement possible d'être heureux au milieu du malheur des autres ?) et la possibilité de droit (est-il légitime, moralement admissible, de l'être ?).

Le sujet présuppose que le bonheur est d'abord individuel, qu'il y a « mon » bonheur et « le leur », des bonheurs séparés dont l'un pourrait subsister sans les autres ; il présuppose aussi que le bonheur des autres a quelque rapport avec le mien, sinon la question ne se poserait pas. La tension est nette. D'un côté, le bonheur semble dépendre de moi seul : il tient à mes jugements, à mes désirs, à ma manière de vivre, et non aux circonstances extérieures ; de fait, chaque jour, des hommes sont heureux tandis que d'autres sont malheureux, et si le bonheur exigeait celui de tous, personne ne serait jamais heureux. De l'autre, l'homme n'est pas une île : la pitié me fait souffrir de la souffrance que je vois ; et un bonheur qui s'accommoderait tranquillement du malheur d'autrui paraît indécemment égoïste, indigne. Le problème est donc double : le bonheur est-il une affaire privée ou est-il essentiellement partagé ? et si le malheur des autres n'empêche pas, de fait, mon bonheur, ne le rend-il pas illégitime, ou bien ne me demande-t-il pas autre chose que de renoncer à être heureux ?

Problématique S'il semble que le bonheur dépende de chacun et que l'on puisse, de fait, être heureux quand les autres ne le sont pas, ne faut-il pas reconnaître que la souffrance

d'autrui atteint notre bonheur et qu'un bonheur indifférent au malheur des autres n'en est pas un, ou n'a pas le droit d'en être un ? Mais si le bonheur exigeait celui de tous, nul ne serait jamais heureux : dès lors, que demande le malheur des autres à celui qui veut être heureux, le renoncement, ou l'action ?

Introduction Dans *La Peste* de Camus, le journaliste Rambert, retenu par hasard dans la ville en quarantaine, ne pense d'abord qu'à s'en échapper pour rejoindre la femme qu'il aime : il n'est pas d'ici, ce malheur n'est pas le sien. Puis, au moment où l'évasion devient possible, il choisit de rester et de se battre aux côtés du docteur Rieux, parce qu'il y aurait, dit-il en substance, de la honte à être heureux tout seul. Ce renversement pose exactement notre question : peut-on être heureux quand les autres ne le sont pas ? Le bonheur, il faut le rappeler, n'est ni le plaisir ni la joie, mais un contentement durable qui porte sur l'ensemble d'une vie, et que chacun désire pour lui-même. Or « les autres » restent indéfinis, de mon proche à l'inconnu lointain, et « peut-on » demande à la fois si la chose est possible et si elle est permise. La réponse spontanée est claire : le bonheur dépend de moi, et s'il fallait attendre que tous soient heureux, nul ne le serait jamais. Mais cette réponse se heurte à l'expérience de Rambert : le malheur des autres, dès qu'on le voit, entame le bonheur ; et celui qui parvient à ne pas le voir semble avoir acheté son contentement au prix de son humanité. Faut-il donc renoncer au bonheur tant qu'il en est un seul qui souffre, ce qui reviendrait à y renoncer toujours ? Nous montrerons d'abord que le bonheur, en tant qu'il dépend de nous, reste possible au milieu du malheur d'autrui ; nous verrons ensuite que ce bonheur solitaire est atteint dans son fait par la pitié et dans son droit par la morale ; nous établirons enfin que le bonheur véritable n'est ni solitaire ni suspendu au bonheur de tous, mais partagé, et que le malheur des autres ne l'interdit pas : il le convertit en tâche.

I. Le bonheur dépend de nous : on peut donc, de fait, être heureux quand les autres ne le sont pas La première réponse est celle des sagesse antiques, pour qui le bonheur ne tient pas aux circonstances mais à la disposition intérieure. Épictète, dans le *Manuel*, enseigne à distinguer ce qui dépend de nous (nos jugements, nos désirs, nos actions) de ce qui n'en dépend pas (la santé, la richesse, la réputation, la mort, et aussi bien la conduite et le sort des autres hommes). Le sage ne s'attache qu'au premier domaine : « ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les jugements qu'ils portent sur les choses ». Le malheur des autres appartient à ce qui ne dépend pas de moi : je ne l'ai pas voulu, je ne peux souvent rien y changer, et m'en troubler serait ajouter une souffrance à une autre sans en soulager aucune. Suspendre mon bonheur au bonheur de tous, ce serait le remettre entre des mains qui ne sont pas les miennes : la définition même de la servitude. Épicure, dans la *Lettre à Ménécée*, va dans le même sens : le bonheur est l'absence de trouble de l'âme, l'ataraxie, que l'on atteint en triant ses désirs et en se contentant de ce qui est naturel et nécessaire ; il ne dépend ni de la fortune ni de l'état du monde.

Cette réponse a pour elle un argument de fait très simple : il y a toujours, quelque part, quelqu'un qui n'est pas heureux. Si le bonheur exigeait le bonheur de tous les autres, il serait impossible par définition, et le mot ne désignerait plus rien. Or les hommes sont parfois heureux ; il faut donc que le bonheur soit compatible avec le malheur d'au moins certains autres. Lucrèce, au début du deuxième livre du *De la nature*, décrit ce qu'il y a de doux à regarder, depuis le rivage, un navire qui lutte contre la tempête : non que la détresse d'autrui nous plaise, précise-t-il, mais parce qu'il est doux de voir de quels maux on est soi-même exempt. L'image est cruelle, mais elle décrit une expérience réelle. Le bonheur du sage épicurien est ce rivage ; il ne se construit pas contre les naufragés, mais il ne sombre pas avec eux.

On peut ajouter qu'Aristote lui-même, qui fait pourtant du bonheur une activité de l'âme conforme à la vertu et reconnaît qu'elle exige quelques biens extérieurs (la santé, des ressources, des amis), n'y inclut pas le bonheur de tous les hommes. Le bonheur est une activité que j'accomplis, non un état du monde que je constate. De fait, donc, on peut être heureux quand

les autres ne le sont pas, et il le faut bien, sans quoi nul ne le serait.

Mais cette réponse a un prix. Elle suppose un homme capable de ne pas être atteint par ce qu'il voit, ou de se guérir de cette atteinte par le jugement. Elle suppose surtout que « les autres » soient des étrangers au bonheur de chacun. Or c'est ce que la pitié, d'abord, et la morale, ensuite, viennent contester.

II. Mais le malheur des autres atteint notre bonheur, et un bonheur qui s'en accommode n'y a pas droit Il faut d'abord remarquer que l'homme n'est pas fait pour rester sur le rivage. Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, place à la racine de l'homme, avant toute réflexion, la pitié : une répugnance naturelle à voir souffrir son semblable, qui tempère l'amour de soi et nous porte au secours de ceux que nous voyons souffrir. Dans l'*Émile*, Rousseau ajoute que nous plaignons dans les autres les maux dont nous ne nous croyons pas exempts : la pitié est le lien par lequel le malheur d'autrui devient le mien, en imagination. Le sage stoïcien qui ne se trouble pas du malheur des autres ne s'est donc pas élevé au-dessus de l'homme : il s'est amputé de lui. De fait, le bonheur solitaire n'est possible qu'à celui qui ne voit pas, ou qui a appris à ne plus voir ; et la question « peut-on être heureux quand les autres ne le sont pas » devient alors : peut-on rester heureux en les regardant ?

Cette atteinte de fait devient, en morale, une atteinte de droit. Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, imagine un homme prospère qui décide de ne jamais aider personne, tout en ne nuisant à personne : chacun pour soi. La maxime peut être pensée sans contradiction comme loi universelle, reconnaît Kant ; mais elle ne peut être *voulue* comme telle, car cet homme, le jour où il aurait besoin des autres, voudrait leur secours, et sa maxime le lui interdirait. La bienfaisance est donc un devoir. Plus profondément, Kant refuse que la morale ait pour but le bonheur : elle nous enseigne, dit la *Critique de la raison pratique*, non à être heureux, mais à nous rendre *dignes* de l'être. Le bonheur de celui qui se détourne du malheur qu'il pourrait soulager n'est pas seulement fragile, il est immérité ; il ne satisfait pas la seule question qui compte pour la raison pratique, celle de savoir si je suis digne d'être heureux. L'utilitarisme de Mill (*L'Utilitarisme*), si opposé qu'il soit à Kant, converge sur ce point : l'action bonne est celle qui tend au plus grand bonheur du plus grand nombre, et mon bonheur n'y compte que comme celui d'un seul parmi tous. Un bonheur indifférent au malheur des autres est donc, de droit, indéfendable.

La littérature a donné à cette objection sa forme la plus aiguë. Dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski, Ivan demande à son frère Aliocha s'il accepterait de bâtir le bonheur définitif de toute l'humanité au prix des larmes d'un seul enfant torturé ; et Aliocha, qui est pourtant le croyant du roman, répond qu'il n'accepterait pas. L'argument ne dit pas seulement qu'un tel bonheur serait injuste : il dit qu'on ne pourrait pas en jouir, que la seule connaissance de ce prix le gâterait ; le bonheur se trouble de ce qu'il tolère. Le parent dont l'enfant souffre, l'ami dont l'ami est en deuil, savent qu'il ne s'agit pas seulement d'un devoir : leur bonheur est, de fait, entamé.

Mais cette seconde réponse conduit à une impasse, qu'il faut regarder en face. Si le malheur d'un seul suffisait à rendre mon bonheur impossible ou illégitime, personne ne serait jamais heureux, ni n'aurait le droit de l'être ; le malheur universel deviendrait la seule attitude morale, ce qui est absurde, puisque cette tristesse ne soulagerait personne. La pitié elle-même, laissée à elle seule, se dégrade en apitoiement : on souffre du malheur des autres, et l'on s'en tient là, comme si souffrir avec eux était déjà les aider. Il faut donc reprendre la question : que demande, exactement, le malheur des autres à celui qui veut être heureux ?

III. Le bonheur véritable n'est ni solitaire ni suspendu au bonheur de tous : il est partagé, et le malheur des autres le convertit en tâche Il faut d'abord contester le présupposé commun aux deux premières parties : que le bonheur soit une possession privée, que « les autres » viendraient troubler ou conditionner de l'extérieur. Aristote, dans l'*Éthique*

à *Nicomaque*, observe que nul ne choisirait de vivre sans amis, même en possédant tous les autres biens : l'homme est un animal politique, et son bonheur est une activité qui se vit avec d'autres, dans l'amitié (*philia*), où chacun veut le bien de l'autre pour lui-même. Le bonheur n'est donc pas d'abord mon bonheur qu'autrui menacerait ; il est un bonheur partagé, qui n'existe qu'entre nous. Dès lors, « les autres » dont le malheur m'atteint ne sont pas d'abord l'humanité abstraite, mais ceux avec qui je vis : et il est vrai que je ne peux être heureux quand ils ne le sont pas, non parce qu'une loi me l'interdit, mais parce que mon bonheur est fait du leur. Spinoza le dit à sa manière dans la quatrième partie de l'*Éthique* : le bien que l'homme guidé par la raison désire pour lui-même, il le désire aussi pour les autres hommes, car rien n'est plus utile à l'homme que l'homme, et la joie d'un être raisonnable s'accroît de celle des autres au lieu de s'en retrancher.

Mais Spinoza permet aussi de corriger la seconde partie. La pitié, dit-il, est une tristesse, et elle est mauvaise en elle-même pour l'homme qui vit sous la conduite de la raison, car elle ne fait qu'ajouter une passion triste au mal d'autrui ; ce que la raison demande, ce n'est pas de souffrir avec, mais d'agir, par générosité, pour aider les autres à sortir de leur malheur. Il précise toutefois que celui que ni la raison ni la pitié ne portent à secourir autrui mérite le nom d'inhumain. Le sens de la question se déplace alors : le malheur des autres ne m'interdit pas d'être heureux, il me demande de faire quelque chose. Kant, dans la *Métaphysique des mœurs*, tient précisément le bonheur d'autrui pour l'une des deux fins qui sont en même temps des devoirs : je ne dois pas renoncer à mon bonheur, je dois travailler au leur. C'est un devoir large, qui laisse une latitude : nul ne peut secourir tous les malheureux, et l'exigence n'est pas de tout faire mais de ne pas rester sur le rivage.

Il faut alors distinguer les deux sens de « peut-on ». De fait, on peut être heureux quand les autres ne le sont pas : la première partie l'a établi, et il n'y a pas à en rougir. De droit, ce bonheur est légitime à deux conditions : qu'il ne soit pas bâti sur le malheur des autres (le bonheur du maître qui vit du travail de l'esclave n'est pas seulement injuste, il est le malheur des autres retourné en jouissance), et qu'il ne se ferme pas sur lui-même. Un bonheur qui se sait et qui agit n'a rien de honteux. C'est ce que Rambert découvre dans *La Peste* : en restant à Oran, il ne renonce pas au bonheur, il en change la forme ; la lutte commune contre la maladie, aux côtés de Rieux et de Tarrou, lui donne une joie que l'évasion solitaire ne lui aurait pas donnée. Le médecin, l'engagé humanitaire, ne sont pas malheureux du malheur qu'ils côtoient : ils sont heureux de ce qu'ils y font, et ce bonheur-là, qui inclut les autres au lieu de les exclure, est le seul qui n'ait rien à craindre du regard d'Ivan Karamazov.

Conclusion Peut-on être heureux quand les autres ne le sont pas ? De fait, oui : le bonheur dépend de ce que nous faisons et de la manière dont nous jugeons, non de l'état du monde, et s'il fallait attendre que tous soient heureux, nul ne le serait jamais. Mais ce bonheur de fait est atteint par la pitié, qui nous fait souffrir de ce que nous voyons, et il est contesté en droit par la morale, qui ne reconnaît de bonheur légitime qu'à celui qui s'en rend digne. L'impasse n'est levée que si l'on renonce à concevoir le bonheur comme une possession privée : il est une activité partagée, qui se vit avec d'autres et s'accroît de leur joie. Dès lors le malheur des autres ne nous interdit pas d'être heureux ; il nous interdit de l'être seuls, c'est-à-dire de l'être sans rien faire. Il convertit le bonheur en tâche, et cette tâche, loin de le ruiner, lui donne sa forme la plus haute. Reste une question que la morale ne peut résoudre seule : si le bonheur de chacun dépend de celui des autres, le bonheur n'est-il pas aussi un objet politique, et l'État a-t-il pour fin de rendre les hommes heureux, ou seulement de leur en laisser la possibilité ?

Ce que le correcteur attend Le correcteur attend d'abord que « peut-on » soit dédoublé (fait / droit) et que « les autres » soit interrogé (proches, concitoyens, humanité) : c'est ce qui donne au sujet son épaisseur et permet la progression. Il attend une définition du bonheur qui le distingue du plaisir, faute de quoi la copie glisse vers « peut-on jouir quand les autres souffrent ? ». Il attend que la troisième partie déplace le problème (le bonheur comme activité

partagée, le malheur d'autrui comme tâche) et non un compromis (« un peu heureux, pas trop »). Les pièges : la leçon de morale (« il est mal d'être égoïste ») sans analyse du bonheur ; le catalogue des doctrines du bonheur récité sans rapport avec « les autres » ; l'oubli de l'argument de fait (il y a toujours des malheureux), qui oblige pourtant à dépasser la seconde partie.

Sujet 3 — explication de texte (20 points)

Sujet — Sujet 3 — explication de texte

Baccalauréat général — session 2026 — Philosophie — lundi 15 juin 2026. 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 :

Les méthodes scientifiques sont une conquête de la recherche pour le moins aussi considérable que n'importe quel autre résultat : c'est en effet sur la compréhension de la méthode que repose l'esprit scientifique, et tous les résultats des sciences ne pourraient, si ces méthodes venaient à se perdre, empêcher un nouveau triomphe de la superstition et de l'absurdité. Les gens cultivés ont beau *apprendre* autant qu'ils veulent des résultats de la science, on s'aperçoit toujours à leur conversation, et particulièrement aux hypothèses qu'ils y proposent, que l'esprit scientifique leur fait défaut. Ils n'ont pas cette défiance instinctive contre les écarts de la pensée, qui, à la suite d'un long exercice, a pris racine dans l'esprit de tout homme de science. Il leur suffit de trouver sur un sujet une hypothèse quelconque, ils sont alors tout feu tout flamme pour elle et croient qu'ainsi tout est dit. Avoir une opinion signifie par là même chez eux : en devenir aussitôt fanatique et finalement la prendre à cœur comme une conviction. Ils s'échauffent, à propos d'une chose inexplicquée, pour la première idée qui leur passe en tête et qui ressemble à une explication. D'où résultent continuellement, notamment dans le domaine de la politique, les plus fâcheuses conséquences. C'est pourquoi chacun devrait de nos jours avoir appris à connaître au moins *une* science à fond ; alors il saura toujours ce que c'est qu'une méthode et combien est nécessaire la plus extrême prudence.

Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain* (1878)

Corrigé

Introduction Nous vivons entourés des résultats de la science : chacun sait que la Terre tourne autour du Soleil ou que les maladies ont des causes microbiennes. Et pourtant les croyances les plus étranges prospèrent dans les mêmes sociétés, souvent chez des gens instruits. Ce paradoxe est le point de départ du texte de Nietzsche. Son thème est la **science**, et plus précisément ce qui en fait la valeur : non les résultats qu'elle accumule, mais la méthode par laquelle elle les obtient, et l'*esprit* que cette méthode forme en celui qui la pratique. Le texte engage ainsi les notions de science, de raison et de vérité, et, par ses dernières lignes, la question politique. La thèse de l'auteur peut se formuler ainsi : la valeur de la science tient d'abord à ses méthodes, car c'est la compréhension de la méthode, et non la connaissance des résultats, qui forme l'esprit scientifique, cette défiance acquise envers les « écarts de la pensée » ; sans elle, le

savoir le plus étendu ne protège de rien, et l'homme cultivé qui ne possède que des résultats reste, dès qu'il pense par lui-même, un fanatique de la première idée venue. Le problème auquel le texte répond, sa problématique, est donc celui-ci : à quoi tient la valeur de la science, et qu'est-ce qui protège l'esprit humain contre la superstition ? Est-ce le contenu du savoir, ou la manière de l'établir ? Suffit-il d'être cultivé pour penser scientifiquement ? Nietzsche écrit contre une idée répandue à son époque comme à la nôtre : que la diffusion des connaissances scientifiques suffirait à éclairer les esprits.

Le texte se déroule en trois mouvements. Dans le premier, de « Les méthodes scientifiques » à « de l'absurdité », Nietzsche pose sa thèse : la méthode est une conquête au moins égale aux résultats, car l'esprit scientifique repose sur elle seule. Dans le deuxième, de « Les gens cultivés » à « qui ressemble à une explication », il en donne la preuve par le contre-exemple : le portrait des gens cultivés, riches de résultats et privés de l'esprit scientifique. Dans le troisième, de « D'où résultent » à la fin, il tire les conséquences de ce défaut, notamment en politique, et prescrit le remède : apprendre à fond au moins une science, pour savoir ce qu'est une méthode et ce qu'exige la prudence.

Premier mouvement — la méthode est une conquête, et l'esprit scientifique repose sur elle seule La première phrase a la forme d'une thèse, énoncée puis justifiée. « Les méthodes scientifiques sont une conquête de la recherche pour le moins aussi considérable que n'importe quel autre résultat. » Il faut d'abord s'arrêter sur la distinction qui structure tout le texte, celle du *résultat* et de la *méthode*. Un résultat est ce que la science établit : un fait, une loi, une théorie, comme la loi de la chute des corps, où la distance parcourue est proportionnelle au carré du temps. Une méthode est la manière dont elle l'établit : l'observation, l'hypothèse, l'expérience qui la contrôle, la démonstration, la mesure. Or Nietzsche affirme deux choses à propos des méthodes. Elles sont, premièrement, une « conquête de la recherche » : elles n'ont pas été données à l'esprit humain, elles ont été gagnées, lentement, contre lui-même, par l'histoire des sciences : il a fallu Galilée pour mesurer au lieu de raisonner sur les essences. Les méthodes sont donc elles-mêmes un résultat de la recherche. Mais, deuxièmement, elles sont un résultat « pour le moins aussi considérable que n'importe quel autre » : la litote (« pour le moins ») laisse entendre qu'elles valent davantage. Pourquoi ? Parce qu'un résultat est particulier, tandis qu'une méthode est féconde : elle permet d'obtenir tous les résultats, de les corriger, de les remplacer.

La justification vient aussitôt : « c'est en effet sur la compréhension de la méthode que repose l'esprit scientifique ». Nietzsche introduit ici la notion décisive. L'esprit scientifique n'est pas le savoir scientifique : on peut posséder le second sans le premier. C'est une disposition de l'esprit, une manière de penser, et cette disposition repose sur la « compréhension » de la méthode, non sur son simple usage, ni sur la connaissance de ses produits. Comprendre la méthode, c'est saisir pourquoi elle est ce qu'elle est : pourquoi une hypothèse doit être contrôlée, pourquoi une seule observation ne prouve rien, pourquoi il faut douter de ce qui plaît. Celui qui a compris cela a intériorisé une exigence ; celui qui a seulement appris les résultats a reçu des contenus. Descartes, au début du *Discours de la méthode*, remarquait que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et que la différence entre les hommes ne tient pas à la raison, égale en tous, mais à la manière de la conduire : c'est ce que Nietzsche appelle ici la méthode.

La fin de la phrase tire la conséquence sous la forme d'une hypothèse : « tous les résultats des sciences ne pourraient, si ces méthodes venaient à se perdre, empêcher un nouveau triomphe de la superstition et de l'absurdité ». L'idée est double. D'abord, une méthode peut « se perdre » : comme un savoir-faire, elle ne survit que si elle est transmise par la pratique. Ensuite, et c'est le point essentiel, les résultats séparés de leur méthode ne protègent de rien. Un résultat que l'on possède sans savoir comment il a été établi est cru sur parole, par autorité, par habitude, par confiance : or ce mode d'adhésion est précisément celui de la « superstition », croyance sans fondement rationnel, et de l'« absurdité », ce qui contredit la raison. On

reconnaît ici la distinction platonicienne de l'opinion et de la science : dans le *Ménon*, Platon compare les opinions vraies aux statues de Dédale, qui s'enfuient si on ne les attache pas par un raisonnement qui en donne la cause ; un résultat scientifique appris sans sa méthode est une opinion vraie, aussi fragile que les autres. Le mot « nouveau » enfin est lourd de sens : il y a eu un ancien triomphe de la superstition, et la victoire de la science sur lui n'est pas acquise une fois pour toutes. Elle ne tient qu'à la méthode. Reste à le prouver : c'est l'objet du deuxième mouvement.

Deuxième mouvement — les gens cultivés, ou le savoir sans l'esprit scientifique
Nietzsche choisit son exemple avec soin : non les ignorants, dont la superstition ne prouverait rien, mais « les gens cultivés », ceux qui lisent, qui savent, qui ont « appris ». Le mot *apprendre* est en italique dans le texte, et cet italique porte tout l'argument : apprendre, c'est recevoir et retenir des contenus ; les gens cultivés peuvent apprendre « autant qu'ils veulent » des résultats, la quantité n'y change rien, parce qu'apprendre n'est pas comprendre la méthode. La preuve que l'esprit scientifique « leur fait défaut » se prend « à leur conversation, et particulièrement aux hypothèses qu'ils y proposent ». Le critère est remarquable : ce n'est pas ce que ces gens savent qui les trahit, c'est ce qu'ils font quand la conversation les met devant une question que les livres n'ont pas tranchée. L'esprit scientifique se mesure donc à la conduite de la pensée devant l'inconnu, non à l'étendue de la mémoire.

Vient alors la définition, en creux, de ce qui leur manque : « cette défiance instinctive contre les écarts de la pensée, qui, à la suite d'un long exercice, a pris racine dans l'esprit de tout homme de science ». Les « écarts de la pensée » sont les mouvements par lesquels l'esprit va plus loin que ce qu'il sait : la généralisation hâtive, l'inférence non contrôlée, le saut de la ressemblance à la cause, la conclusion tirée d'un cas. Ce sont, chez Descartes, la précipitation et la prévention ; chez Bachelard, les obstacles épistémologiques, ces habitudes de l'esprit qui font écran au savoir. Contre ces écarts, l'homme de science a une « défiance », non un savoir mais une attitude, un réflexe de méfiance envers ses propres pensées ; et cette défiance est « instinctive » : elle se déclenche d'elle-même, comme un mouvement de recul. Mais le paradoxe est que cet instinct n'est pas inné : il « a pris racine » « à la suite d'un long exercice ». C'est une seconde nature, un instinct acquis, une habitude devenue si profonde qu'elle fonctionne comme un instinct. Aristote disait de la vertu qu'elle est une disposition stable acquise par la répétition des actes ; l'esprit scientifique est en ce sens une vertu intellectuelle, et l'on comprend maintenant pourquoi les résultats appris ne la donnent pas : une habitude ne se transmet pas comme un contenu, elle se forme par la pratique. Bachelard, dans *La Formation de l'esprit scientifique*, dira que l'esprit scientifique se forme contre ses propres opinions premières : « On connaît contre une connaissance antérieure. »

Le texte décrit ensuite la conduite inverse. « Il leur suffit de trouver sur un sujet une hypothèse quelconque, ils sont alors tout feu tout flamme pour elle et croient qu'ainsi tout est dit. » Une hypothèse « quelconque » : n'importe laquelle, la première qui s'ajuste, sans comparaison avec d'autres. Pour l'homme de science, une hypothèse est le commencement du travail : il en déduit des conséquences, il conçoit l'expérience qui pourrait la contredire, il la met en concurrence avec ses rivales ; Popper dira que le savant doit chercher à réfuter ses propres conjectures. Pour les gens cultivés, l'hypothèse est la fin du travail : « ainsi tout est dit ». Le vocabulaire est celui de la chaleur et de la passion (« tout feu tout flamme », « s'échauffent ») : là où la méthode demanderait de refroidir la pensée, ils s'enflamment. La phrase suivante analyse le mécanisme : « Avoir une opinion signifie par là même chez eux : en devenir aussitôt fanatique et finalement la prendre à cœur comme une conviction. » Nietzsche décrit une séquence à trois temps, opinion, fanatisme, conviction, et cette séquence est l'inverse exact de la démarche scientifique. Le savant part d'une hypothèse, la soumet à l'épreuve, et n'accorde sa conviction qu'à la mesure des preuves, toujours provisoirement. Ici, la conviction ne vient pas au terme d'un examen mais « aussitôt », et ce qui la produit n'est pas la preuve, c'est l'attachement affectif : il faut la

« prendre à cœur », l'opinion devient une partie de soi, si bien que la contester, c'est attaquer la personne. C'est cela, le fanatisme : non l'intensité de la croyance, mais son incapacité à se laisser corriger. Nietzsche écrit ailleurs dans le même ouvrage que les convictions sont des ennemies de la vérité plus dangereuses que les mensonges : le convaincu a cessé de chercher. La dernière phrase du mouvement précise l'origine du phénomène : « Ils s'échauffent, à propos d'une chose inexpiquée, pour la première idée qui leur passe en tête et qui ressemble à une explication. » Tout part d'une « chose inexpiquée » : l'esprit ne supporte pas l'inexpiqué, il veut une cause, et cette impatience est le ressort de la superstition comme de la science. La différence est dans la suite. « La première idée qui leur passe en tête » dit la passivité : l'idée leur vient, ils ne l'ont pas cherchée, ni choisie parmi d'autres. Et elle « ressemble à une explication » : elle en a la forme (elle relie l'effet à une cause), non la réalité (elle n'a pas été contrôlée). Une explication véritable ne se reconnaît pas à son air d'explication mais à ce qu'elle a résisté aux tentatives de la réfuter. Le complot qui « explique » une épidémie, l'influence des astres qui « explique » un caractère, ressemblent à des explications : c'est même ce qui les rend si convaincantes. Voilà la preuve annoncée dans le premier mouvement ; reste à en tirer les conséquences.

Troisième mouvement — les conséquences politiques et le remède : connaître une science à fond « D'où résultent continuellement, notamment dans le domaine de la politique, les plus fâcheuses conséquences. » Le mouvement s'ouvre sur un passage de la psychologie à la vie collective. Le défaut décrit n'est pas un simple travers privé : il produit des effets, et « continuellement », c'est-à-dire de façon structurelle et non accidentelle. Pourquoi « notamment » la politique ? Parce que la politique est par excellence le domaine de la « chose inexpiquée » (d'où vient la crise, la misère, la guerre ?), sur laquelle chacun a une opinion et presque personne une méthode ; parce que les opinions y sont aussitôt prises « à cœur » ; et parce qu'elles y deviennent des actes, des votes, des lois, des persécutions. L'histoire du siècle de Nietzsche comme du nôtre en fournit les exemples : chaque fois qu'un malheur collectif reçoit « la première idée qui leur passe en tête et qui ressemble à une explication », un groupe est accusé, et l'on s'échauffe. Les « plus fâcheuses conséquences » sont donc l'intolérance et la violence qui naissent de convictions non examinées. Le texte lie ainsi, sans le dire, l'esprit scientifique et la liberté politique : une société d'hommes cultivés sans méthode n'est pas plus protégée du fanatisme qu'une société d'ignorants.

La conclusion est prescriptive : « C'est pourquoi chacun devrait de nos jours avoir appris à connaître au moins *une science à fond*. » Trois mots sont à expliquer. « Chacun » : le remède n'est pas réservé aux savants, il est proposé à tous, comme une condition de la vie commune ; il s'agit d'une exigence d'éducation. « De nos jours » : l'époque moderne est celle où la science existe et où ses résultats se répandent partout, et c'est précisément pour cela qu'elle engendre le danger nouveau de la demi-culture, celle des gens qui savent sans comprendre. « Au moins *une science à fond* » : l'italique porte sur « une », et le sens est exactement contraire à celui de la culture générale. Les gens cultivés apprennent un peu de toutes les sciences ; Nietzsche demande d'en pratiquer une seule, mais jusqu'au bout, jusqu'à ce que l'on ait éprouvé soi-même ce que coûte l'établissement d'un seul résultat : les hypothèses abandonnées, les expériences à refaire, les erreurs corrigées. La profondeur remplace l'étendue, parce que le but n'est pas le contenu mais la formation.

La phrase finale dit ce que l'on y gagne : « alors il saura toujours ce que c'est qu'une méthode et combien est nécessaire la plus extrême prudence ». Le gain est double, et il est transférable. Celui qui a pratiqué une science à fond « saura toujours ce que c'est qu'une méthode » : il ne saura pas toutes les méthodes, mais il reconnaîtra, dans n'importe quel domaine, la présence ou l'absence d'une méthode, y compris en politique. Et il saura « combien est nécessaire la plus extrême prudence ». La prudence est le dernier mot du texte, et c'est une vertu morale autant qu'intellectuelle : la lenteur, la suspension du jugement, la proportion de l'assentiment

aux preuves. Elle s'oppose terme à terme au portrait du deuxième mouvement : à « aussitôt », à « la première idée », à « tout feu tout flamme ». Hume, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, disait que l'homme sage proportionne sa croyance aux preuves ; Descartes faisait de l'évitement de la précipitation la première règle de sa méthode. Cette prudence ne s'enseigne pas comme une règle : elle s'acquiert par l'expérience de ce qu'il en coûte de se tromper, et c'est pourquoi le remède est une pratique, non une leçon.

Conclusion Le texte établit que la valeur de la science ne réside pas d'abord dans ses résultats, mais dans ses méthodes, parce que seule la compréhension de la méthode forme l'esprit scientifique, cette défiance acquise envers les écarts de la pensée. Il le prouve par le contre-exemple des gens cultivés, riches de savoirs et pauvres de méthode, qui transforment aussitôt leurs opinions en convictions ; il en montre les effets politiques et prescrit un remède, la pratique approfondie d'une science. L'intérêt philosophique du texte est de déplacer la question de la science de son contenu vers sa forme, et de faire de l'esprit scientifique une disposition morale, une éthique de la pensée dont la prudence est la vertu cardinale. Sa portée est considérable à une époque où les résultats scientifiques circulent plus vite que jamais, et où la première idée qui « ressemble à une explication » trouve en quelques heures des millions de convaincus.

On peut toutefois discuter deux points. D'abord, la science ne vit pas seulement de défiance : elle a besoin aussi d'audace, d'hypothèses hardies, de l'« idée préconçue » dont Claude Bernard faisait le moteur de l'expérimentation ; Nietzsche ne l'ignore pas, puisqu'il ne condamne pas l'hypothèse mais sa transformation immédiate en conviction, et c'est la méthode qui distingue l'audace féconde de l'échauffement. Ensuite, la prudence scientifique peut-elle gouverner la politique ? Les affaires humaines ne sont pas seulement une « chose inexplicée » qu'il faudrait expliquer avec méthode : elles exigent des décisions, souvent urgentes, où l'on ne peut attendre la preuve. Le texte n'y répond pas ; mais il montre du moins que la décision la plus urgente n'a rien à gagner à être prise par des esprits qui n'ont jamais appris à se défier d'eux-mêmes.