

Corrigé bac 2026 : philosophie, Métropole

Proposition de corrigé — non officielle. Sujets du bac de philosophie — Philosophie — Métropole — Sujet 1 — session 2026. Toutes les options du sujet sont traitées.

[Sujet officiel](#) · [Annales de ce concours ou examen](#)

Sujet 1 : avons-nous la maîtrise de nos paroles ?

Introduction

Nous choisissons généralement ce que nous disons et pouvons décider de nous taire. Pourtant, un mot regretté, une formulation maladroite ou une phrase mal comprise suffit à montrer que parler ne revient pas à contrôler entièrement son discours. La maîtrise peut désigner le choix des mots, la connaissance de ce qu'ils signifient ou le pouvoir de déterminer leurs effets. Avons-nous ces trois pouvoirs ? Nous pouvons diriger notre parole, mais cette capacité demeure limitée par ce qui nous échappe en nous-mêmes, dans la langue et chez nos interlocuteurs. Une maîtrise raisonnable consiste alors à exercer notre responsabilité sans prétendre à un contrôle absolu.

I. Parler suppose une capacité de choix et de contrôle

Une parole n'est pas un simple bruit involontaire. Quand nous expliquons un raisonnement, nous choisissons des termes, organisons une progression et cherchons à exprimer une intention. La différence entre une première réponse confuse et sa reformulation prouve que nous pouvons agir sur notre discours. La préparation d'un exposé ou la rédaction d'un message permettent de comparer plusieurs formulations et d'écarter celles qui trahissent notre pensée.

Ce contrôle possède aussi une dimension morale. Promettre, s'excuser ou accuser engage celui qui parle. Nous distinguons précisément une parole assumée d'une parole extorquée ou lancée sous le coup d'une émotion. Exiger qu'une personne justifie ses propos suppose qu'elle peut réfléchir avant de parler. Le silence est lui-même une possibilité : ne pas transmettre une rumeur dont on ignore la vérité manifeste une maîtrise de l'acte de parole.

Enfin, la maîtrise se travaille. Élargir son vocabulaire permet de distinguer une inquiétude d'une certitude, un désaccord d'un mépris. Savoir argumenter évite de confondre force de conviction et volume sonore. Nous ne sommes donc pas condamnés à subir nos mots : l'apprentissage accroît notre liberté d'expression en la rendant plus précise.

II. L'intention ne garantit ni la transparence ni les effets de la parole

Nous ne connaissons pas toujours parfaitement ce que nous voulons dire. Sous l'effet de la colère, nous pouvons transformer une difficulté ponctuelle en jugement global sur quelqu'un. Une parole excessive révèle alors une émotion plutôt qu'une décision réfléchie. Les lapsus et les hésitations montrent, à leur manière, que le sujet parlant n'est pas entièrement transparent à lui-même. Cette limite n'autorise toutefois pas à expliquer chaque maladresse par une intention cachée certaine.

La langue impose également des significations qui existaient avant nous. Un mot possède des usages sociaux, des connotations et parfois plusieurs sens. Nous ne pouvons pas décider seuls qu'une expression blessante sera désormais affectueuse. Dire que l'on « plaisantait » n'efface pas nécessairement l'humiliation produite. Le langage permet d'exprimer notre singularité, mais il ne constitue pas une matière dont nous serions les propriétaires exclusifs.

Surtout, une parole rencontre une interprétation. Le destinataire la comprend selon son histoire, sa situation et le contexte. Une critique destinée à améliorer un travail peut être reçue comme une attaque ; une phrase publiée peut être détachée de son contexte puis répétée. Nous contrôlons davantage l'énonciation initiale que la circulation future du discours. La maîtrise de l'intention ne signifie donc pas maîtrise de toutes les conséquences.

III. Une maîtrise limitée peut fonder une responsabilité réelle

Ces limites ne rendent pas inutile l'effort de contrôle. Si nous ne pouvons pas décider de chaque interprétation, nous pouvons anticiper les malentendus prévisibles, distinguer le fait de l'opinion et demander à l'autre ce qu'il a compris. La parole devient plus maîtrisée lorsqu'elle accepte le dialogue : écouter une objection peut nous faire découvrir une portée de nos mots que nous n'avions pas envisagée.

La possibilité de rectifier importe également. Retirer une accusation non fondée, préciser une formulation ou présenter des excuses ne supprime pas magiquement ce qui a été dit, mais témoigne d'une responsabilité qui se poursuit après l'énonciation. À l'inverse, prétendre que seuls nos objectifs comptent nous dispense abusivement de considérer les effets de notre discours.

La maîtrise n'est donc pas une souveraineté absolue. Elle est une vigilance à la fois intellectuelle et relationnelle : savoir ce que l'on peut établir, choisir les mots adaptés et reconnaître la liberté de réponse d'autrui. Vouloir contrôler entièrement la réception reviendrait à supprimer cette liberté et, avec elle, le dialogue lui-même.

Conclusion

Nous avons une maîtrise partielle et perfectible de nos paroles. Nous pouvons choisir, préparer et corriger notre discours, mais nous ne dominons ni toute notre vie intérieure ni les significations partagées et les interprétations d'autrui. La responsabilité de parler ne disparaît pas avec ces limites : elle consiste précisément à les prendre en compte.

Sujet 2 : peut-on être heureux quand les autres ne le sont pas ?

Introduction

Une joie personnelle peut surgir alors que des proches souffrent ou que des inconnus vivent dans la misère. Ce constat semble répondre positivement à la question. Mais suffit-il d'éprouver du plaisir pour être heureux ? Le bonheur désigne une satisfaction plus durable, liée à la manière dont nous jugeons notre existence. Le malheur d'autrui peut alors susciter de la compassion, compromettre nos relations ou révéler l'injustice de notre propre situation. Il faut distinguer la possibilité psychologique d'être heureux, la valeur morale de ce bonheur et les conditions collectives qui le rendent durable.

I. Le bonheur d'une personne ne dépend pas mécaniquement de celui de tous

Nous ne vivons pas les mêmes événements au même moment. Une réussite, une rencontre ou la découverte d'un paysage peuvent nous réjouir malgré la tristesse d'un autre. Si notre bonheur exigeait que tous les êtres humains fussent heureux simultanément, il deviendrait pratiquement impossible. La capacité d'éprouver de la joie dans un monde imparfait n'est donc pas, par elle-même, une preuve d'égoïsme.

Nous pouvons aussi soutenir une personne malheureuse sans adopter intégralement sa souffrance. Un proche qui conserve de l'espoir et des ressources affectives peut aider plus efficacement qu'un proche totalement accablé. La compassion consiste à reconnaître la souffrance d'autrui et à y répondre ; elle n'exige pas de rendre identiques tous les états intérieurs.

Enfin, la satisfaction peut résider dans la façon dont nous accomplissons nos devoirs, même lorsque nous ne maîtrisons pas les résultats. Celui qui accompagne un malade peut éprouver une confiance dans la valeur de sa conduite tout en ressentant une grande peine. Bonheur et douleur ne sont pas toujours des contraires qui s'excluent à chaque instant.

II. Un bonheur indifférent au malheur d'autrui reste fragile ou moralement contestable

Notre existence se construit cependant dans des relations. Le malheur d'un ami n'est pas une information extérieure sans effet sur nous : il modifie les échanges, les projets et le monde que nous partageons. Se dire parfaitement heureux en refusant d'en entendre parler pourrait traduire moins une plénitude qu'une fermeture. Un bonheur fondé sur l'évitement permanent dépend du maintien de cette ignorance.

Il faut surtout distinguer être heureux malgré le malheur d'autrui et être heureux grâce à lui. Une satisfaction qui repose sur l'exploitation ou l'humiliation d'autres personnes pose une question de justice. Le seul fait de ressentir du bien-être ne suffit pas à rendre une vie bonne. Un avantage injuste peut procurer du plaisir sans pouvoir être justifié devant ceux qui en subissent le coût.

Même lorsque nous ne causons pas directement la souffrance, la connaissance d'une situation à laquelle nous pourrions répondre crée une exigence. Passer à côté d'une personne en détresse tout en célébrant notre confort peut susciter une culpabilité qui trouble le bonheur. L'autonomie personnelle n'est pas une dispense générale de solidarité.

III. Un bonheur partageable n'exige pas la disparition préalable de toute souffrance

L'alternative entre l'indifférence et l'interdiction d'être heureux est trop simple. Nous pouvons chercher des joies qui ne supposent pas le malheur des autres et, lorsque c'est possible, leur en ouvrir l'accès. L'amitié, l'entraide ou la création commune montrent qu'une satisfaction peut grandir par le partage plutôt que par la comparaison des avantages.

Cette perspective ne transforme pas chaque bonheur en dette illimitée. Une personne ne peut pas réparer seule toutes les souffrances du monde. Elle peut toutefois distinguer ses moyens réels, les responsabilités qui lui reviennent et les actions collectives auxquelles elle peut participer. Refuser de jouir d'un privilège manifestement injuste et contribuer à des conditions de vie plus équitables donnent au bonheur une cohérence avec nos valeurs.

Le bonheur durable dépend ainsi partiellement d'institutions et de relations qui permettent la confiance. Une société où chacun craint d'être abandonné rend la satisfaction plus précaire. Chercher son bonheur peut donc conduire à améliorer les conditions du bonheur d'autrui, sans attendre qu'une humanité entière devienne heureuse pour s'autoriser à vivre.

Conclusion

Il est possible d'être heureux quand les autres ne le sont pas, car les existences et les émotions ne sont pas synchronisées. Mais tous les bonheurs ne se valent pas : une satisfaction fondée sur le malheur d'autrui ou sur une indifférence volontaire appelle la critique. Un bonheur défendable reconnaît la souffrance, exerce une solidarité à sa mesure et cherche des joies compatibles avec celles des autres.

Sujet 3 : explication du texte de Nietzsche

Introduction

Nietzsche demande ce qui distingue véritablement l'esprit scientifique. Est-ce la possession de nombreux résultats ou la manière de former et d'évaluer nos hypothèses ? Le texte soutient que **la méthode est une conquête essentielle**, car elle apprend une prudence que la seule accumulation de connaissances ne garantit pas. L'auteur établit d'abord la valeur de la méthode, décrit ensuite la précipitation des personnes qui prennent une hypothèse pour une certitude, puis propose l'apprentissage approfondi d'une science comme formation du jugement.

I. La méthode vaut au moins autant que les résultats

La première phrase compare les méthodes aux autres acquis de la recherche. Un résultat constitue une réponse déterminée ; une méthode règle la manière de poser une question, de chercher des preuves et de vérifier une réponse. Si les résultats demeuraient mais que ces procédures se perdaient, on pourrait les répéter sans comprendre ce qui les rend justifiés. On ne saurait plus distinguer leur validité de celle d'une superstition concurrente.

Le passage ne prétend donc pas que les découvertes sont sans valeur. Il affirme qu'elles ne transmettent pas automatiquement l'esprit qui a permis de les produire. Une personne peut citer une connaissance exacte puis soutenir, sur un autre sujet, une affirmation sans preuve. C'est pourquoi la conversation et les hypothèses proposées révèlent mieux sa manière de penser que la quantité de résultats qu'elle a mémorisés.

II. L'hypothèse devient dangereuse quand elle se transforme trop vite en conviction

Nietzsche décrit une habitude acquise par l'exercice : se défier des écarts de sa pensée. Cette défiance ne consiste pas à refuser toute hypothèse, puisque la recherche en a besoin. Elle consiste à ne pas confondre une explication possible avec une explication établie. Le scientifique garde ouverte la question des objections et des conditions de validation.

À l'inverse, les personnes critiquées s'enthousiasment pour la première idée qui semble résoudre une difficulté. Leur soulagement de comprendre remplace l'examen de la vérité. Le mouvement décrit est affectif : l'opinion est prise à cœur, puis défendue avec passion. Contredire l'hypothèse paraît alors atteindre la personne elle-même, ce qui rend sa révision plus difficile.

Le fanatisme mentionné ne découle donc pas simplement d'une erreur ponctuelle. Il désigne une manière de s'attacher à une idée qui l'immunise contre la discussion. Une hypothèse pourrait être vraie ; l'attachement précipité resterait néanmoins contraire à l'esprit scientifique, parce qu'il ne s'appuie pas sur une vérification suffisante.

III. Apprendre une science forme une prudence applicable au jugement

La référence à la politique montre que cet enjeu dépasse le laboratoire. Une explication séduisante d'un problème collectif peut conduire à des décisions dommageables lorsqu'elle dispense d'examiner les faits et les conséquences. L'auteur ne propose pas de faire de toute décision politique une expérience scientifique identique : il souligne la nécessité d'une discipline du jugement.

L'apprentissage d'au moins une science « à fond » est alors un moyen de rencontrer concrètement les difficultés de la preuve. Une connaissance superficielle laisse croire que les réponses sont immédiates ; un travail approfondi fait éprouver les obstacles, les erreurs et les limites d'une conclusion. Il apprend ce que coûte intellectuellement une affirmation justifiée.

La prudence finale n'est pas une invitation à ne jamais conclure. Elle exige que la force de notre conviction demeure proportionnée aux raisons disponibles. Le texte oppose ainsi une assurance affective, qui se nourrit de l'enthousiasme pour une idée, à une assurance méthodique, qui accepte la possibilité de correction.

Conclusion

Pour Nietzsche, la valeur éducative de la science tient à la formation d'une manière de penser autant qu'à ses connaissances. L'esprit scientifique se reconnaît à la prudence devant une hypothèse et à la volonté de l'examiner. Une idée séduisante ne devient pas vraie par l'intensité avec laquelle nous la défendons.