FormaV

Ce document a été mis en ligne par l'organisme FormaV®.

Toute reproduction, représentation ou diffusion, même partielle, sans autorisation préalable, est strictement interdite.

Pour consulter tous nos sujets d'annales et corrigés du Bac Général SVT + SES, veuillez visiter :
bac-svt-ses.fr/annales-sujets-et-corriges

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL • CORRIGÉ DÉTAILLÉ

Philosophie

Session 2021 • Métropole • Remplacement

Code sujet **21-PHGEME3** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

Se repérer dans le corrigé

Sujet 1 — Conscience et vérité de soi
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — Liberté et solitude
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — Parole et pensée
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 4 — L’habileté naturelle des animaux et la technique humaine
1 réponses • sujet p. 2–2

Les numéros, parties et pages renvoient au sujet original. Chaque réponse rappelle la consigne, explique la démarche et donne le résultat.

Sujet 1

None points

Conscience et vérité de soi

Question Sujet 1

Sujet p. 2

> La conscience nous fait-elle connaître la vérité de ce que nous sommes ?

Introduction. Être conscient, c'est éprouver des perceptions, des sentiments ou des pensées et pouvoir, au moins en partie, se rapporter à soi-même. La conscience semble donc nous donner un accès privilégié à ce que nous sommes : je sais que j'ai mal, que je doute ou que je désire quelque chose parce que je l'éprouve. Pourtant, avoir conscience de soi ne signifie pas nécessairement se connaître entièrement ni sans erreur. Nous pouvons nous méprendre sur nos motifs, ignorer certaines dispositions ou ne pas comprendre ce qui détermine nos conduites. Le sujet demande donc si la conscience suffit à nous faire connaître notre vérité, ou si elle n'est que le point de départ d'une recherche. Nous montrerons d'abord qu'elle ouvre un accès irremplaçable à soi, puis qu'elle ne révèle pas à elle seule toute notre vérité, avant d'établir qu'une connaissance de soi est possible si la conscience se corrige et s'éprouve dans l'expérience.

I. La conscience semble nous donner un accès privilégié à nous-mêmes.

La conscience distingue d'abord l'expérience vécue de l'observation extérieure. Un témoin peut voir que je tremble ; moi, je peux éprouver directement ma peur. Cette présence à soi permet de connaître des états intérieurs auxquels autrui n'accède pas de la même manière. La conscience réfléchie va plus loin : elle peut prendre pour objet une pensée ou une action et s'interroger sur son sens. Je peux constater que je me suis mis en colère, reconnaître que j'ai choisi de répondre, puis examiner les raisons que je me donne.

Cette certitude prend une forme radicale chez Descartes, dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques* : même si je doute de tout, je ne peux douter que je suis en train de douter. Or le doute est une pensée ; il atteste donc au moins mon existence au moment où je pense. La conscience semble ainsi fonder une vérité première sur soi : lorsque je pense, je ne peux nier que j'existe. Elle donne également accès à des vécus singuliers : nul ne peut éprouver ma douleur exactement à ma place.

Il faut toutefois préciser la portée de cette certitude. Savoir que j'existe lorsque je pense n'équivaut pas à savoir tout ce que je suis. Le cogito établit une vérité minimale sur l'existence du sujet pensant ; il ne révèle pas, à lui seul, mon caractère, l'ensemble de mes désirs, mon histoire ni les causes de mes décisions. La conscience est donc une entrée dans la connaissance de soi, mais peut-elle en être une connaissance complète et transparente ?

II. La conscience ne nous révèle pas immédiatement toute la vérité de ce que nous sommes.

Nous ne comprenons pas toujours les motifs de nos actes. Quelqu'un peut présenter comme un choix purement généreux une action à laquelle ont aussi contribué le désir d'être admiré ou la crainte de déplaire. Cela ne prouve pas que toute intention consciente soit mensongère ; cela montre que l'explication que nous donnons de nous-mêmes peut être incomplète. Il faut distinguer le fait d'être conscient d'un acte et la connaissance exacte des causes qui l'ont produit.

La psychanalyse de Freud accentue cette difficulté en faisant l'hypothèse de processus inconscients : certains désirs, conflits ou souvenirs ne sont pas présents à la conscience et peuvent néanmoins influer sur la conduite. Cette hypothèse invite à ne pas confondre la conscience avec la totalité de la vie psychique. Elle ne signifie pas que toute action aurait une cause inconsciente déterminée que l'on pourrait affirmer sans examen ; elle rappelle plutôt que le sujet peut ignorer une partie de ce qui le travaille. Un lapsus ou une répétition de comportement peut susciter une interrogation, sans constituer à lui seul une preuve suffisante d'une interprétation particulière.

La conscience peut aussi déformer ce qu'elle observe. Nous avons tendance à nous raconter une histoire cohérente, à justifier après coup une décision ou à retenir les éléments qui confortent l'image que nous voulons avoir de nous-mêmes. De plus, notre identité ne se réduit pas à ce que nous pensons de nous : elle se manifeste dans des habitudes, des actes et des relations que les autres peuvent parfois repérer mieux que nous. Toutefois, autrui n'a pas pour autant un accès infaillible à notre vérité : son jugement peut être partial, et il ne ressent pas notre expérience de l'intérieur. La connaissance de soi ne peut donc être remplacée par le regard d'un autre, mais elle gagne à être confrontée à lui.

Il serait cependant excessif d'en conclure que la conscience est incapable de connaître quoi que ce soit de vrai sur nous. Si elle peut se tromper, elle peut aussi examiner ses propres interprétations, comparer ce que nous affirmons avec ce que nous faisons et reconnaître une erreur. Reste à comprendre comment cette connaissance peut devenir plus fiable.

III. La conscience peut connaître une vérité de soi à condition de se mettre à l'épreuve.

La connaissance de soi n'est pas forcément une révélation immédiate et complète : elle peut être un travail de réflexion. Prendre en compte la durée permet, par exemple, de distinguer une émotion passagère d'une disposition plus stable. Une personne qui se croit patiente peut examiner plusieurs situations concrètes, y compris celles où elle a manqué de patience. Il ne s'agit pas d'établir son identité à partir d'un seul geste, mais de confronter une idée de soi à des faits répétés et à des contextes différents.

La réflexion peut aussi s'appuyer sur autrui, sur l'éducation, sur la mémoire et sur l'examen des conséquences de nos actes. Un proche peut signaler un comportement récurrent que nous ne remarquons pas ; nous devons ensuite examiner ce témoignage plutôt que l'accepter aveuglément. De même, prendre le temps d'écrire ou de revenir sur une décision peut faire apparaître un écart entre la raison invoquée et les effets effectivement recherchés. Ces démarches ne donnent pas une connaissance totale, mais elles rendent nos jugements sur nous-mêmes plus vérifiables et plus corrigibles.

Enfin, connaître ce que nous sommes ne consiste pas seulement à découvrir une identité déjà toute faite. Nos choix contribuent à former nos habitudes et notre caractère. Une personne peut reconnaître une tendance à l'égoïsme sans être condamnée à s'y réduire : en agissant autrement, elle transforme progressivement ses dispositions. La vérité de soi comprend donc à la fois ce que notre histoire et nos conduites révèlent déjà, et ce que nous devenons par nos actes. Cette part ouverte ne rend pas toute connaissance impossible ; elle interdit plutôt de confondre connaissance de soi et définition immuable.

Conclusion. La conscience nous fait connaître certaines vérités de nous-mêmes, notamment nos expériences présentes et le fait que nous existons comme sujets pensants. Mais elle n'est ni transparente à elle-même ni capable de révéler immédiatement toutes les causes de nos actes, nos dispositions et notre devenir. Elle peut se tromper ou rester incomplète. Pour approcher la vérité de ce que nous sommes, elle doit donc devenir réflexion critique, confronter ses représentations aux actes, à la durée et aux regards d'autrui, sans renoncer à les examiner. La conscience est ainsi moins une connaissance totale de soi qu'une condition indispensable et perfectible de cette connaissance.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> La conscience donne un accès irremplaçable à notre expérience et permet une première vérité sur nous-mêmes, mais elle ne dévoile pas à elle seule tout ce que nous sommes : nos motifs peuvent nous échapper et nos jugements être biaisés. La vérité de soi s'approche par une conscience réfléchie, confrontée aux actes, à la durée et aux autres. Cette connaissance demeure ouverte, puisque nous continuons à nous transformer.

Sujet 2

None points

Liberté et solitude

Question Sujet 2

Sujet p. 2

> N’y a-t-il de liberté que dans la solitude ?

Introduction. Être libre peut d’abord signifier ne pas être empêché par autrui d’agir comme on le souhaite. Mais cette définition est insuffisante : on peut n’obéir à personne et manquer pourtant des moyens de choisir ou d’agir. La solitude désigne l’absence physique d’autrui, mais aussi, dans un sens plus intérieur, une prise de distance à l’égard de ses opinions et de ses attentes. La question « N’y a-t-il de liberté que dans la solitude ? » ne demande donc pas seulement si la solitude favorise parfois la liberté : elle demande si elle en est la condition nécessaire, voire le seul lieu possible. Or, si la présence des autres peut nous soumettre à leur jugement ou à leur pouvoir, elle peut aussi rendre possibles des libertés que l’individu isolé ne posséderait pas. Il faut donc examiner d’abord en quoi la solitude semble protéger la liberté, puis pourquoi elle ne suffit pas à la garantir, avant de montrer que l’autonomie peut se construire dans un équilibre entre recul personnel et relations avec autrui.

I. La solitude peut protéger la liberté contre la pression et la domination. En présence des autres, nos choix peuvent être orientés par le désir de plaire, la crainte du jugement ou la volonté de nous conformer au groupe. Nous risquons alors de faire ce qui est attendu plutôt que de décider après réflexion. Se mettre à l’écart peut offrir le recul nécessaire pour examiner ses désirs et ses raisons. Par exemple, un élève qui réfléchit à son orientation loin des choix de ses amis peut mieux discerner ce qui lui convient réellement. La solitude constitue alors une condition favorable à l’indépendance du jugement.

La présence d’autrui peut aussi être une contrainte directe. Une personne surveillée, menacée ou soumise à des ordres arbitraires ne peut pas librement décider dans les domaines où s’exerce cette emprise. S’éloigner de celui qui la domine peut lui permettre de retrouver une marge de décision. La solitude apparaît donc comme un moyen de se soustraire à certaines pressions sociales ou à un pouvoir abusif. Elle permet de comprendre pourquoi on peut associer liberté et absence d’autrui.

Transition. Cependant, être seul ne signifie pas être libre en tout : l’absence d’une contrainte sociale ne donne pas nécessairement les moyens d’agir. En outre, toute relation n’est pas une domination. Il faut donc distinguer la solitude, qui écarte certaines influences, de la liberté effective, qui suppose aussi des capacités et des conditions d’action.

II. L’isolement ne garantit pas la liberté, et la vie commune peut la rendre possible. Une personne isolée peut être soumise à la maladie, aux besoins du corps, aux dangers naturels ou au manque de ressources. Un naufragé sur une île n’a peut-être personne pour lui donner des ordres, mais il ne peut pas pour autant accomplir tout ce qu’il souhaite : l’absence d’autrui ne supprime ni les contraintes de la nature ni l’impuissance matérielle. La liberté ne se réduit donc pas à l’absence de pression humaine ; elle suppose également une possibilité réelle de choisir et d’agir.

Inversement, vivre avec les autres ne signifie pas nécessairement être soumis à eux. Des règles communes peuvent protéger chacun contre la violence et l’arbitraire. Une loi qui interdit certaines actions limite les possibilités de chacun, mais peut garantir à tous la sécurité nécessaire pour exercer leurs libertés. Dans *Du contrat social*, Rousseau distingue la liberté civile de la simple indépendance : dans une association politique légitime, les citoyens participent à l’élaboration de la loi et sont soumis à une règle commune plutôt qu’à la volonté particulière d’un maître. Cette idée ne signifie pas que toute loi est libératrice, mais qu’une loi juste, instituée en commun, peut rendre compatibles la liberté de chacun et celle des autres.

Les relations humaines peuvent aussi accroître nos capacités. L'apprentissage, la coopération et la discussion rendent possibles des connaissances et des actions qu'un individu isolé ne pourrait atteindre. Celui qui apprend un métier auprès d'un professeur dépend momentanément de lui, mais cette relation peut lui permettre de devenir ensuite plus autonome. Il faut donc distinguer la dépendance qui assujettit à une volonté arbitraire de celle qui transmet des savoirs ou des moyens d'agir.

Transition. La liberté n'exige donc ni l'isolement absolu ni la soumission à autrui. Reste à préciser le rôle de la solitude : si elle n'est pas le seul lieu de la liberté, elle peut néanmoins offrir le recul nécessaire pour ne pas confondre autonomie et conformité.

III. L'autonomie se construit par le recul personnel et des relations qui ne sont pas dominatrices. Être autonome, ce n'est pas n'avoir aucune relation avec autrui, mais pouvoir examiner les raisons de ses choix et ne pas laisser une volonté étrangère décider à sa place. La solitude volontaire peut contribuer à cette autonomie : elle aide à prendre de la distance par rapport aux opinions du groupe. Toutefois, réfléchir seul ne garantit pas que l'on pense juste. Nos jugements peuvent rester prisonniers de préjugés ou d'idées reçues que nous n'avons jamais examinés. La discussion avec autrui peut alors nous obliger à expliciter nos raisons, à entendre des objections et à corriger notre point de vue.

La notion kantienne d'autonomie éclaire cette distinction. Être autonome ne signifie pas satisfaire tous ses désirs ni agir sans règle ; c'est se déterminer selon des principes que la raison peut reconnaître, plutôt que d'obéir simplement à une impulsion ou à une autorité extérieure. Cette autonomie peut s'exercer dans la solitude, mais elle n'exige pas que l'on vive isolé. Reconnaître les autres comme des personnes capables de penser et de choisir impose de ne pas les traiter comme de simples instruments. Une liberté véritable peut donc se déployer dans la vie commune, dès lors que les relations et les institutions respectent la capacité de chacun à juger et à agir.

Il faut ainsi distinguer deux formes de solitude. L'isolement subi peut réduire les possibilités d'action et priver de soutien ; il n'est pas en lui-même une libération. Une mise à distance volontaire et provisoire peut, au contraire, favoriser la réflexion et permettre de résister au conformisme. La liberté n'est donc pas le fait d'être toujours seul : elle consiste plutôt à pouvoir prendre du recul lorsque cela est nécessaire et à participer aux relations communes sans renoncer à son jugement.

Conclusion. Il n'y a pas de liberté uniquement dans la solitude. Celle-ci peut mettre à l'abri de certaines pressions et offrir un espace de réflexion, mais l'isolement ne supprime ni les contraintes naturelles ni le manque de moyens et peut même priver l'individu de ressources importantes. La vie avec autrui peut, au contraire, protéger et accroître la liberté, grâce à des règles légitimes, à la coopération et à la discussion. La solitude est donc parfois un moyen de préserver ou de conquérir l'autonomie ; elle n'en est ni la définition ni la condition exclusive.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> La solitude peut favoriser la liberté en protégeant du conformisme et en permettant la réflexion, mais elle ne la garantit pas : l'isolement laisse subsister des contraintes et peut priver l'individu de moyens d'action. La vie commune peut également rendre la liberté possible, à condition que les relations ne soient pas dominatrices et que les règles protègent la liberté de chacun. La liberté n'exige donc pas d'être seul ; elle suppose de pouvoir juger et agir sans domination, avec ou sans autrui.

Sujet 3

None points

Parole et pensée

Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Bien parler, est-ce bien penser ?

Dissertation rédigée

Une personne qui parle avec aisance et élégance paraît souvent maîtriser son sujet. À l'inverse, celui qui cherche ses mots peut donner l'impression de ne pas savoir ce qu'il pense. Pourtant, un discours brillant peut défendre une idée fausse, tandis qu'une pensée juste peut être difficile à exprimer. Le sujet « Bien parler, est-ce bien penser ? » interroge donc le rapport entre l'expression et la réflexion. « Bien parler » peut désigner l'éloquence, la correction de la langue, mais aussi la capacité à exposer clairement et précisément des raisons. De même, « bien penser » peut signifier raisonner de manière cohérente, comprendre un problème ou parvenir à la vérité. Enfin, la question « est-ce » invite à demander si la qualité de la parole équivaut à celle de la pensée ou permet de la reconnaître. Or une parole réussie peut-elle garantir une pensée juste ? Et, à l'inverse, peut-on penser correctement sans savoir bien s'exprimer ? Il faut examiner le lien entre les deux sans les confondre. Nous verrons d'abord que l'expression claire peut manifester et soutenir une réflexion rigoureuse ; nous montrerons ensuite que l'éloquence ne garantit ni la vérité ni la qualité du raisonnement ; nous établirons enfin que parole et pensée se forment réciproquement lorsque le discours est soumis à l'exigence de la raison.

Bien parler peut d'abord être le signe d'une pensée ordonnée. Pour exposer une idée, il faut choisir des termes, établir des relations entre eux et organiser les étapes d'un raisonnement. Une explication claire oblige ainsi à distinguer ce qui est affirmé de ce qui est seulement supposé. Par exemple, pour soutenir que « cette décision est injuste », il faut préciser ce que l'on entend par justice, présenter les faits pertinents et expliquer en quoi ils justifient le jugement. Si l'on ne parvient pas à relier ces éléments, il se peut que l'on n'ait pas encore suffisamment examiné sa propre pensée. La parole sert alors à clarifier ce que l'on croit savoir et à rendre visible la démarche suivie.

En ce sens, bien parler ne consiste pas seulement à produire des phrases agréables ou grammaticalement correctes : c'est rendre son raisonnement intelligible et précis. Une définition soigneuse évite les confusions ; un argument explicite permet à soi-même et aux autres d'en examiner la validité. La discussion peut alors améliorer la réflexion : un interlocuteur demande une justification, relève une contradiction ou propose un contre-exemple. La parole n'est donc pas toujours le simple véhicule d'une pensée déjà achevée ; elle peut devenir un instrument de recherche. Toutefois, le fait qu'un discours soit clair et bien construit suffit-il à garantir qu'il exprime une pensée vraie ?

Il faut répondre négativement, car l'éloquence peut produire une impression de justesse sans fournir de preuve valable. Un orateur peut employer des formules frappantes, susciter la peur ou la compassion et conduire son auditoire à adhérer à une affirmation qu'il n'a pas démontrée. Une publicité qui associe un produit à la réussite ou au bonheur peut être persuasive sans établir que le produit possède réellement ces qualités. De même, une personne peut parler avec assurance tout en généralisant à partir d'un seul cas ou en confondant une succession d'événements avec un lien de causalité. La fluidité du discours ne corrige pas ces erreurs.

Cette distinction est au cœur de la critique de la rhétorique dans le *Gorgias* de Platon : la capacité de persuader ne se confond pas avec la connaissance de ce qui est juste ou vrai. On peut faire croire sans savoir. Ainsi, « bien parler », au sens de séduire ou de convaincre, ne signifie pas nécessairement « bien penser ». L'éloquence peut même masquer l'absence de réflexion : des mots abstraits et des formules

solennelles donnent parfois une apparence de profondeur à des affirmations imprécises. Il faut distinguer l'effet produit sur un public et la valeur rationnelle de ce qui est dit. Un discours convaincant n'est pas, pour cette seule raison, un discours vrai.

Inversement, une difficulté à parler n'implique pas nécessairement une incapacité à penser. On peut comprendre une situation ou former un jugement sans réussir à l'exprimer immédiatement, parce que l'on manque de vocabulaire, que l'on est intimidé ou que l'idée est encore en cours d'élaboration. Un élève peut avoir compris une démonstration sans savoir d'abord la présenter avec aisance ; une personne peut percevoir une injustice avant de trouver les mots qui permettront de la décrire précisément. Il faut donc se garder de confondre la maîtrise verbale avec l'intelligence et de prendre l'hésitation pour une preuve d'ignorance. Parole et pensée sont liées, mais elles ne se confondent pas.

On pourrait toutefois objecter qu'une pensée qui ne peut jamais être formulée demeure vague et difficile à vérifier. En effet, mettre une idée en mots permet de la fixer, d'en examiner les présupposés et de la soumettre à la critique. On peut partir d'une intuition, puis découvrir en cherchant à l'expliquer qu'elle repose sur une généralisation injustifiée. À l'inverse, le choix d'un terme plus précis peut faire apparaître une distinction qui manquait à la réflexion. Distinguer, par exemple, la liberté d'agir de l'absence de toute contrainte évite de traiter comme équivalentes des situations différentes. L'expression ne fait donc pas qu'exposer la pensée : elle contribue à son élaboration. Cela ne signifie pas que toute pensée se réduit aux mots, mais que la formulation permet souvent de la rendre plus déterminée et de mieux l'éprouver.

La meilleure réponse consiste alors à distinguer l'éloquence de la parole véritablement réfléchie. Bien parler, au sens exigeant, c'est exposer clairement ses raisons, organiser son propos et accepter que ses affirmations soient discutées, plutôt que remplacer les preuves par des effets. Cette manière de parler ne garantit pas automatiquement la vérité : un raisonnement peut être cohérent tout en partant de prémisses fausses. Mais elle rend les erreurs plus visibles et permet de les corriger. Réciproquement, bien penser conduit à rechercher les distinctions et les formulations les plus justes. La pensée donne son contenu au discours, tandis que l'expression rend ce contenu examinable et peut le faire progresser. Leur rapport est donc réciproque, sans être une identité.

En conclusion, bien parler n'est pas nécessairement bien penser si l'on entend par là parler avec aisance, élégance ou pouvoir de persuasion : l'éloquence peut dissimuler l'erreur, et l'hésitation n'exclut pas la réflexion. Cependant, parler clairement et précisément aide à ordonner, éprouver et corriger ses idées. La qualité de la parole ne constitue donc ni une preuve suffisante de la vérité ni une condition absolue de toute pensée ; elle devient une exigence de la pensée lorsqu'elle sert la recherche raisonnée plutôt que la seule persuasion.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> **Conclusion :** Bien parler ne garantit pas bien penser : l'éloquence peut persuader sans démontrer, tandis qu'une pensée juste peut être difficile à exprimer. Mais une parole claire et précise aide à ordonner, éprouver et corriger les idées. La parole et la pensée ne se confondent donc pas ; elles se perfectionnent mutuellement lorsque l'expression sert le raisonnement plutôt que la seule persuasion.

Sujet 4

None points

L’habileté naturelle des animaux et la technique humaine

Question Sujet 4

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « Pourquoi l’araignée épaissit-elle sa toile en un endroit et la fait-elle plus lâche en un autre, se sert-elle à cette heure de cette sorte-ci de nœud, bientôt après de celle-là, si elle n’a pas et réflexion et pensée et conclusion ? Nous reconnaissons assez bien, dans la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont de supériorité sur nous et combien notre technique est faible pour les imiter. Nous voyons toutefois, dans nos œuvres, plus grossières, les facultés que nous employons pour les produire, et que notre âme se sert alors de toutes ses forces ; pourquoi n’en pensons-nous pas autant à leur sujet ? Pourquoi attribuons-nous à je ne sais quel penchant inné et servile les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons faire naturellement et par procédés inventés ? En cela, sans y penser, nous leur donnons un très grand avantage sur nous, en admettant comme un fait que Nature, avec une douceur maternelle, les accompagne et les guide pour ainsi dire par la main dans toutes les actions et les agréments de leur vie tandis qu’elle nous abandonne au hasard et au sort et nous oblige à chercher par nos techniques les choses nécessaires à la préservation de notre vie et qu’elle nous refuse en même temps les moyens de pouvoir arriver, par quelque apprentissage et quelque effort de l’esprit, à l’habileté naturelle des bêtes, de manière que leur stupidité animale surpasse dans toutes les choses utiles et agréables tout ce dont est capable notre divine intelligence. » MONTAIGNE, Essais (1580).

Introduction. Dans cet extrait des *Essais*, Montaigne interroge la manière dont les humains interprètent les capacités animales. Nous reconnaissons l’habileté des animaux, mais nous l’attribuons volontiers à un instinct automatique, tandis que nous expliquons nos propres réalisations par les facultés de l’esprit. Or certaines productions animales sont plus efficaces que les techniques humaines, et les humains peinent à les imiter. Montaigne met ainsi en cause une asymétrie de jugement : pourquoi accorder d’emblée à nos œuvres le mérite de l’intelligence et réduire celles des animaux à un penchant aveugle ? Le texte conduit donc à demander si la distinction entre pensée humaine et instinct animal suffit à établir la supériorité de l’homme. Il progresse de l’exemple de la toile d’araignée à la critique de notre manière de comparer les œuvres, puis renverse la hiérarchie habituelle entre l’intelligence humaine et les aptitudes naturelles des bêtes.

Premier mouvement : l’exemple de l’araignée met en question l’opposition entre instinct et pensée. Montaigne commence par demander pourquoi l’araignée épaissit sa toile à certains endroits, la fait plus lâche à d’autres et varie ses nœuds, « si elle n’a pas et réflexion et pensée et conclusion ». La description souligne que la toile n’est pas produite de façon uniforme : ses différentes parties sont ajustées et les procédés varient. Cette organisation invite à se demander si l’animal ne mobilise pas des capacités permettant d’adapter ses moyens à une tâche.

Les trois termes — « réflexion », « pensée » et « conclusion » — évoquent les opérations que nous associons à l’intelligence : examiner une situation, choisir ou ajuster des moyens, parvenir à un résultat. Mais la question rhétorique ne prouve pas que l’araignée délibère consciemment comme un humain. Elle met plutôt au défi le lecteur de justifier son refus de reconnaître toute capacité à l’animal. L’observation d’une production organisée ne permet pas, à elle seule, de connaître exactement les facultés qui la rendent possible ; elle suffit toutefois à rendre douteuse une opposition posée sans examen entre intelligence humaine et mécanisme animal.

Deuxième mouvement : Montaigne dénonce une asymétrie dans notre jugement des œuvres. Il généralise l’exemple en affirmant que, « dans la plupart de leurs ouvrages », les animaux ont une « supériorité sur nous » et que « notre technique est faible pour les imiter ». Le terme « ouvrages » désigne ici

les productions animales, tandis que la « technique » renvoie aux procédés inventés et maîtrisés par les humains. La comparaison porte sur l'efficacité concrète : les humains n'arrivent pas toujours à reproduire ce que les animaux accomplissent naturellement.

Montaigne oppose ensuite ces productions aux œuvres humaines, qu'il qualifie de « plus grossières ». Lorsque nous fabriquons quelque chose, nous reconnaissons les facultés employées et disons que « notre âme se sert alors de toutes ses forces ». Il demande alors pourquoi nous ne raisonnons pas de même « à leur sujet ». L'argument révèle un double standard : nous inférons des facultés à partir de nos propres réalisations, mais nous hésitons à le faire face aux réalisations animales, même quand elles sont plus habiles. Montaigne ne conclut pas que les facultés humaines et animales sont identiques ; il réclame que la différence ne soit pas décrétée à l'avance au bénéfice de l'homme.

La manière ordinaire d'expliquer les ouvrages animaux consiste à les rapporter à « je ne sais quel penchant inné et servile ». « Innée » désigne une disposition qui n'a pas été acquise par un apprentissage humain ; « servile » suggère une conduite soumise, automatique, sans initiative. L'expression « je ne sais quel » marque la distance de Montaigne à l'égard de cette explication : donner à une conduite le nom d'instinct ne suffit pas nécessairement à en éclairer les mécanismes ni à montrer qu'elle est inférieure. Le contraste entre instinct et technique peut décrire des différences, mais ne justifie pas que l'on réserve par principe toute intelligence à l'être humain.

Troisième mouvement : le renversement de la hiérarchie entre nature et technique. Montaigne affirme qu'en raisonnant ainsi, « sans y penser », nous accordons aux animaux « un très grand avantage ». Il développe ensuite une représentation de la Nature comme d'une mère qui accompagne et guide les animaux « pour ainsi dire par la main ». Cette image rend sensible l'idée que leurs aptitudes seraient spontanées et adaptées à leur vie. Elle ne doit pas être prise comme une démonstration selon laquelle la nature agirait littéralement avec intention : Montaigne met en scène la manière dont nous nous représentons le partage des capacités.

À l'inverse, la Nature nous « abandonne au hasard et au sort » et nous contraint à chercher, grâce à nos techniques, ce qui est nécessaire à la préservation de notre vie. La technique apparaît donc d'abord comme une compensation : les humains doivent apprendre, inventer et fabriquer ce que les animaux semblent posséder naturellement. Montaigne ajoute que la Nature nous refuse les moyens d'atteindre, « par quelque apprentissage et quelque effort de l'esprit », l'habileté naturelle des bêtes. Autrement dit, le travail de l'intelligence humaine ne permet pas toujours d'égaler les aptitudes animales. L'opposition ne se réduit donc pas à dire que l'animal est inné et l'humain acquis : Montaigne souligne aussi les limites de ce que l'apprentissage et l'invention peuvent accomplir.

La dernière formule pousse le renversement jusqu'au paradoxe : la « stupidité animale » surpasserait, dans les choses utiles et agréables, ce dont est capable notre « divine intelligence ». Les expressions sont ironiques : elles reprennent les termes de la hiérarchie traditionnelle pour mieux la mettre à l'épreuve. Si l'on évalue les capacités à leurs résultats pratiques, les animaux peuvent surpasser les humains dans des domaines importants. La formule « dans toutes les choses » est une généralisation polémique, qui ébranle l'orgueil humain plutôt qu'elle ne constitue une démonstration littérale de la supériorité animale en toute activité.

Portée et limite de l'argument. Montaigne ne démontre pas que les animaux possèdent une conscience de soi, un langage ou une réflexion identiques aux nôtres. Il montre que l'efficacité d'une conduite animale interdit de conclure trop vite à l'absence de toute capacité parce que cette conduite ne prend pas la forme d'une technique humaine. On peut reconnaître des facultés différentes et distinguer l'habileté spontanée de certaines espèces des capacités humaines d'apprentissage, d'invention et de transmission, sans

transformer cette différence en hiérarchie universelle. La cible principale du texte est notre anthropocentrisme : nous interprétons généreusement nos propres productions et expliquons défavorablement celles des animaux.

Conclusion. En partant de la toile de l'araignée, Montaigne conteste la frontière trop assurée entre intelligence humaine et instinct animal. Nous attribuons à notre âme des œuvres souvent moins habiles, tout en ramenant les réalisations animales à un « penchant inné et servile ». Cette asymétrie relève d'un préjugé : l'habileté des animaux et la faiblesse de nos techniques pour les imiter obligent à réexaminer leur portée. Montaigne ne prétend pas établir que les bêtes pensent exactement comme nous ; il invite à ne pas confondre la différence de leurs facultés avec une supériorité humaine valable en toute chose.

RÉPONSE À RETENIR

Montaigne critique le préjugé qui attribue les œuvres humaines à l'intelligence et les œuvres animales à un instinct nécessairement inférieur. La toile organisée de l'araignée invite à examiner ses capacités plutôt qu'à les écarter d'avance. Or les animaux accomplissent naturellement certaines tâches que les techniques humaines imitent mal, tandis que les humains doivent inventer des moyens de préserver leur vie. En opposant ironiquement la « stupidité animale » à la « divine intelligence », Montaigne renverse la hiérarchie habituelle et dénonce notre anthropocentrisme. Il ne prouve pas que les animaux raisonnent comme les humains : il montre que la différence entre leurs facultés ne suffit pas à établir une supériorité humaine universelle.

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2021/philosophie-2021-metropole-remplacement-sujet-officiel.pdf
© FormaV EI • Proposition de correction, distincte d'un corrigé officiel.

Copyright © 2027 FormaV®. Tous droits réservés.

FormaV® est une marque déposée auprès de l'INPI sous le numéro 5227897.

Ce document a été élaboré par FormaV® avec le plus grand soin afin d'accompagner chaque apprenant vers la réussite de ses examens. Son contenu (textes, graphiques, méthodologies, tableaux, exercices, concepts, mises en forme) constitue une œuvre protégée par le droit d'auteur.

Toute copie, partage, reproduction, diffusion ou mise à disposition, même partielle, gratuite ou payante, est strictement interdite sans accord préalable et écrit de FormaV®, conformément aux articles L.111-1 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. Dans une logique anti-plagiat, FormaV® se réserve le droit de vérifier toute utilisation illicite, y compris sur les plateformes en ligne ou sites tiers.

En utilisant ce document, vous vous engagez à respecter ces règles et à préserver l'intégrité du travail fourni. La consultation de ce document est strictement personnelle.

Merci de respecter le travail accompli afin de permettre la création continue de ressources pédagogiques fiables et accessibles.