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 Maths + Physique, veuillez visiter :
bac-maths-physique.fr/annales-sujets-et-corriges

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL • CORRIGÉ DÉTAILLÉ

Philosophie

Session 2026 • Métropole • Secours

Code sujet **26-PHGEME2** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

Se repérer dans le corrigé

Sujet 1 — Connaissance de la vérité et doute
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — Devoir et lutte contre soi-même
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — Oubli, bonheur et sens historique
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

Connaissance de la vérité et doute

Question Sujet 1

Sujet p. 2

> La connaissance de la vérité exclut-elle le doute ?

Introduction. Douter, c'est suspendre son jugement ou tenir pour possible que ce que l'on croit soit faux. Connaître une vérité semble au contraire supposer que l'on sait qu'une proposition est vraie : si je sais qu'il pleut, puis-je encore douter qu'il pleuve ? Pourtant, la recherche de la vérité commence souvent par la remise en question de ce que l'on croyait savoir, et les connaissances scientifiques demeurent soumises à la critique. Le sujet porte donc sur une possible tension entre deux attitudes : tenir une proposition pour vraie et interroger sa vérité. Il faut distinguer le doute effectif, qui consiste à hésiter sur une proposition précise, de la vigilance critique, qui consiste à examiner les raisons et les limites d'un savoir sans nécessairement en contester le résultat. Par « connaissance », on entendra ici une vérité que l'on ne croit pas seulement par hasard, mais que l'on peut justifier. La connaissance de la vérité exclut-elle tout doute, ou seulement le doute qui porte directement sur ce que l'on prétend savoir ? Nous verrons d'abord que douter réellement d'une proposition paraît incompatible avec le fait de la connaître. Nous montrerons ensuite que le doute peut être une méthode pour parvenir à des connaissances mieux fondées. Enfin, nous distinguerons le doute qui fragilise une connaissance de la vigilance critique qui peut l'accompagner.

I. Connaître une vérité semble exclure le doute qui porte sur cette vérité même. Si je sais qu'une proposition est vraie, je ne peux pas, au même moment et sous le même rapport, hésiter réellement sur sa vérité. Connaître implique de pouvoir affirmer la proposition et de disposer de raisons de le faire. Une personne qui hésite entre « il pleut » et « il ne pleut pas » ne sait pas, dans cette situation, s'il pleut, même si l'une de ses deux croyances se trouve être vraie. Une opinion vraie par hasard n'est pas encore une connaissance : celle-ci demande une justification.

Le doute marque ainsi une insuffisance dans les raisons de croire. Des témoignages contradictoires, une perception trompeuse ou l'absence de preuve peuvent justifier la suspension du jugement. Par exemple, dans le brouillard, un voyageur qui distingue mal une forme ne sait pas encore s'il voit un arbre ou une personne. Affirmer qu'il en connaît l'identité reviendrait à confondre une impression incertaine avec un savoir établi. Dans un tel cas, le doute ne s'ajoute pas à la connaissance : il révèle qu'elle fait défaut.

Cette exigence apparaît nettement dans le doute méthodique de Descartes, exposé notamment dans les *Méditations métaphysiques*. Descartes met à l'épreuve les opinions qui peuvent être incertaines, en particulier celles qui reposent sur les sens, afin de découvrir une vérité indubitable. Il trouve une certitude que le doute lui-même ne peut détruire : au moment où il doute, il pense, et il ne peut penser sans exister. Dans la deuxième *Méditation*, il formule cette certitude en affirmant que « je suis, j'existe » est nécessairement vraie chaque fois qu'il la pense. Dès lors, douter de son existence au moment même où l'on pense semble contradictoire.

Cependant, de cette incompatibilité entre connaissance et doute portant sur son objet, il ne suit pas que le sujet qui connaît ne puisse jamais douter de rien. La certitude concerne un contenu déterminé et les raisons qui le justifient. Reste donc à savoir si le doute doit seulement être supprimé une fois la vérité connue, ou s'il peut aussi contribuer à la recherche de la connaissance.

II. Le doute peut être une méthode qui rend la connaissance possible. Chercher à connaître suppose souvent de ne pas s'en tenir aux premières apparences. Le doute peut alors constituer une étape de l'enquête : on questionne une opinion, on examine les preuves, puis on la confirme, on la corrige ou on

l’abandonne. Sans cette possibilité de remise en question, une croyance héritée de son entourage ou imposée par une autorité pourrait être prise à tort pour une vérité établie.

La démarche de Descartes l’illustre. Il ne doute pas pour demeurer indéfiniment dans l’incertitude, mais pour écarter les opinions fragiles et trouver un fondement assuré. Il faut donc distinguer le doute sceptique, qui peut mettre en question la possibilité même de connaître, du doute méthodique, provisoire et réglé, qui sert à éprouver les raisons d’une affirmation. Le second ne détruit pas nécessairement la connaissance : il aide à la fonder plus solidement.

Cette fonction critique existe aussi dans les sciences. Une hypothèse n’est pas tenue pour vraie simplement parce qu’elle est familière ou qu’elle vient d’une autorité : elle est confrontée à des observations et à des expériences, et doit pouvoir être corrigée si les résultats la contredisent. Cela ne signifie ni que les scientifiques doutent indistinctement de tout, ni qu’aucun savoir scientifique n’est possible. Il faut plutôt distinguer les résultats bien établis des hypothèses encore incertaines et préciser le domaine de validité des théories. La mécanique de Newton, par exemple, reste efficace pour décrire de nombreux phénomènes à notre échelle, même si la physique a ensuite précisé les limites de son application. Une théorie plus récente ne rend donc pas nécessairement faux tout ce que l’ancienne permettait de connaître : elle peut préciser dans quelles conditions ses résultats sont valables.

On peut objecter que si toute connaissance humaine reste révisable, elle ne mérite jamais vraiment ce nom : tant qu’une erreur demeure possible, nous ne saurions pas véritablement. Mais cette objection confond la possibilité générale de réexaminer un savoir et le doute effectif portant sur une proposition particulière. Je peux reconnaître qu’une connaissance humaine est susceptible d’être corrigée sans hésiter actuellement sur un résultat dont les preuves sont solides. Être conscient qu’une erreur est concevable n’équivaut pas à douter réellement de chaque vérité connue.

III. La connaissance n’exclut pas toute vigilance critique, mais celle-ci doit être distinguée du doute portant sur son objet. Si je sais qu’un résultat est établi dans un cadre donné, je peux le tenir pour vrai dans ce cadre tout en m’interrogeant sur les hypothèses employées, sur la portée de la démonstration ou sur les situations auxquelles elle s’applique. Une telle interrogation ne contredit pas nécessairement le résultat : elle en précise les conditions et les limites.

Il faut également tenir compte des degrés de justification. Dans la vie courante, nous disons souvent savoir qu’un événement s’est produit parce que plusieurs indices concordent. Cette connaissance peut être raisonnable sans présenter la certitude d’une démonstration logique. Le degré de doute justifié dépend alors de la qualité des preuves. Il serait excessif de donner le statut de vérité certaine à toute opinion ; mais il serait également excessif de refuser toute connaissance dès qu’une erreur reste concevable. Exiger partout une certitude absolue, comparable à celle que recherche Descartes, empêcherait de reconnaître les savoirs solides mais révisables qui orientent nos jugements ordinaires et scientifiques.

La distinction décisive est donc celle entre douter de ce que l’on affirme savoir et savoir de manière critique. Si je doute effectivement qu’une proposition soit vraie, je ne peux pas, au même moment et sous le même rapport, prétendre la connaître pleinement. En revanche, je peux tenir cette proposition pour connue tout en restant attentif aux raisons qui la justifient et aux limites de son application. Cette vigilance empêche la confiance dans un savoir de se transformer en dogmatisme. Mais le doute doit rester proportionné aux raisons disponibles : s’il se prolonge sans jamais permettre de conclure, il ne contribue plus à la connaissance et devient une suspension indéfinie du jugement.

Conclusion. La connaissance de la vérité exclut le doute lorsqu’il porte effectivement sur la proposition même que l’on prétend connaître, au même moment et sous le même rapport : qui hésite réellement à son sujet ne la connaît pas pleinement. Elle n’exclut toutefois ni le doute méthodique, qui éprouve les croyances et peut permettre de mieux établir la vérité, ni la vigilance critique concernant les preuves et les limites du

savoir. Le doute est donc à la fois ce que la connaissance peut dépasser et l'un des moyens de la fonder. Il est fécond lorsqu'il conduit à des jugements mieux justifiés ; s'il interdit toute conclusion, il ne permet plus de connaître.

RÉPONSE À RETENIR

La connaissance exclut le doute effectif portant sur la proposition même que l'on prétend connaître : si l'on hésite réellement sur sa vérité, on ne la sait pas pleinement. Mais elle n'exclut ni le doute méthodique, qui éprouve les croyances et aide à établir des vérités, ni la vigilance critique concernant leurs preuves et leurs limites. Le doute peut donc être à la fois ce que la connaissance dépasse et l'un des moyens de la fonder, à condition qu'il ne devienne pas une suspension indéfinie du jugement.

Sujet 2

None points

Devoir et lutte contre soi-même

Question Sujet 2

Sujet p. 2

> Faire son devoir, est-ce lutter contre soi-même ?

Introduction. Faire son devoir, c'est accomplir ce que l'on reconnaît comme une obligation, notamment morale : agir non seulement parce qu'on le souhaite ou parce qu'on y est contraint, mais parce qu'on estime qu'on doit le faire. « Lutter contre soi-même » peut désigner le fait de résister à ses désirs, à sa paresse ou à son intérêt immédiat. Le sujet suggère donc que nos inclinations peuvent s'opposer à ce que nous jugeons juste. Mais le « soi-même » ne se réduit peut-être pas à ces impulsions : nous pouvons aussi nous reconnaître dans nos jugements et dans les règles que nous nous donnons. Faire son devoir exige-t-il nécessairement de se faire violence, ou peut-il exprimer une exigence que nous reconnaissons comme nôtre ? Nous verrons d'abord pourquoi le devoir semble souvent demander une résistance à nos inclinations ; nous montrerons ensuite que cette lutte n'est ni nécessaire ni suffisante pour définir l'action morale ; enfin, nous examinerons en quel sens le devoir peut opposer certaines tendances de nous-mêmes sans nier la personne tout entière.

I. Faire son devoir semble souvent exiger de résister à ses inclinations. Nous ne désirons pas toujours ce que nous reconnaissons comme juste. La fatigue peut nous pousser à ne pas tenir une promesse ; l'intérêt personnel peut nous inciter à garder un objet trouvé plutôt qu'à chercher son propriétaire. Dans ces situations, faire son devoir consiste à ne pas suivre immédiatement la pente du désir. Il y a lutte parce que nous éprouvons une résistance intérieure : agir moralement peut coûter du temps, du confort ou un avantage.

Cette opposition est particulièrement nette chez Kant, qui distingue l'action simplement conforme au devoir de l'action accomplie par devoir. Une personne peut rendre un portefeuille par crainte d'être sanctionnée, ou parce qu'elle juge qu'il faut respecter le bien d'autrui. Dans le premier cas, son acte est conforme à ce que le devoir exige, mais son motif est l'intérêt ; dans le second, elle agit parce qu'elle reconnaît une obligation. Pour Kant, la valeur morale de l'action dépend de son principe ou de sa maxime, et non de sa seule conformité extérieure à une règle. Lorsque nos inclinations contrarient la maxime que nous jugeons devoir suivre, agir par devoir suppose de leur résister.

Cette résistance ne signifie pas que tout désir soit mauvais. Elle montre plutôt que le désir immédiat ne peut pas, à lui seul, décider de ce qu'il faut faire. Nous pouvons nous demander si la règle de notre action pourrait valoir pour tous. Si chacun rompait une promesse dès qu'elle devenait contraignante, la confiance nécessaire aux promesses disparaîtrait. Réfléchir ainsi peut conduire à tenir parole malgré la tentation de se dérober. Le devoir paraît donc lutter contre une part de nous-mêmes : celle qui veut satisfaire sans délai son intérêt ou son désir particulier.

Transition. Cependant, si toute action morale devait être un combat intérieur, il faudrait conclure que l'on n'agit par devoir qu'en souffrant ou en éprouvant une forte résistance. Or une obligation peut s'accorder avec nos désirs ; inversement, une lutte pénible peut être causée par une règle injuste plutôt que par un devoir véritable.

II. La lutte contre soi-même n'est ni nécessaire ni suffisante pour faire son devoir. Nous pouvons accomplir ce qui est juste sans éprouver de déchirement. Une personne peut tenir à aider un proche et considérer en même temps qu'elle le doit : son aide n'est pas nécessairement le résultat d'une contrainte pénible. Plus généralement, l'habitude de tenir ses engagements ou de ne pas profiter d'autrui peut rendre

l'action juste plus aisée. Chez Aristote, la vertu se forme notamment par l'habituation : l'agent vertueux apprend à agir comme il convient et peut prendre plaisir à le faire. L'absence de conflit intérieur ne prouve donc pas, à elle seule, l'absence de moralité.

Il faut toutefois distinguer l'accord entre désir et devoir du simple fait d'agir par intérêt. Une personne peut rendre un portefeuille parce qu'elle souhaite sincèrement que son propriétaire le retrouve : son inclination et son jugement moral vont alors dans le même sens. Dans la perspective kantienne, cela ne dispense pas de se demander si elle reconnaît aussi que respecter le bien d'autrui est une obligation. Le devoir n'exige pas que l'on éprouve une répugnance à bien agir ; il exige que l'obligation ne soit pas remplacée par le seul calcul de l'avantage.

Inversement, toute opposition à un désir n'est pas l'accomplissement d'un devoir. Une personne qui se prive de repos parce qu'une autorité lui impose une exigence abusive lutte contre elle-même, mais cette lutte ne rend pas l'exigence juste. Il faut donc distinguer le devoir moral d'une convention, d'un ordre ou d'une contrainte simplement extérieure. Une règle qui demande de traiter autrui comme un simple moyen, ou de renoncer à toute dignité personnelle, ne devient pas un devoir moral du seul fait qu'elle est imposée. La difficulté intérieure ne suffit pas à prouver que l'on fait son devoir : il faut encore examiner la légitimité de ce que l'on s'impose.

Transition. Le devoir n'est donc ni l'ennemi de tout désir ni le nom moral de toute contrainte. Pour comprendre pourquoi il peut néanmoins entrer en conflit avec nous, il faut distinguer les différents sens du « soi » : nos impulsions immédiates, d'une part, et notre capacité à juger et à nous donner des règles, d'autre part.

III. Le devoir peut être un conflit en soi plutôt qu'une lutte contre soi tout entier. Nous pouvons vouloir une chose dans l'immédiat tout en jugeant qu'il ne faut pas la faire. Refuser de participer à une fraude, par exemple, peut contrarier le désir d'obtenir un avantage ou de ne pas déplaire à ses collègues. Pourtant, celui qui refuse ne renonce pas nécessairement à lui-même : il agit aussi selon une exigence qu'il reconnaît comme sienne, celle de ne pas tromper autrui. Le conflit oppose alors une inclination particulière à une autre dimension du sujet, sa capacité à se demander quelle règle peut être justifiée.

Dans cette perspective, l'autonomie morale ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît, mais à ne pas être gouverné uniquement par nos impulsions ou par une autorité extérieure. Chez Kant, être autonome, c'est se déterminer selon une loi que la raison peut reconnaître comme valable, et non obéir à son seul intérêt ou à un ordre simplement parce qu'il est donné. Le devoir peut ainsi limiter certains désirs sans être une aliénation : il exprime la possibilité de répondre de ses actes et de considérer également la liberté d'autrui. Cela ne signifie pas que toute règle que l'on s'impose serait légitime : elle doit pouvoir être justifiée moralement.

Enfin, il arrive que plusieurs obligations semblent entrer en tension : tenir une promesse peut contrecarrer une autre responsabilité, par exemple porter secours à quelqu'un. Il faut alors examiner la situation et déterminer quelle exigence doit guider l'action, plutôt que réduire le problème à une lutte entre la raison et le désir. L'effort moral consiste à peser ses raisons et les exigences envers les personnes concernées, afin d'agir sans les traiter injustement.

Conclusion. Faire son devoir peut bien être lutter contre soi-même lorsque nos désirs immédiats, notre intérêt ou notre confort s'opposent à une obligation que nous reconnaissons. Mais cette lutte n'est ni une condition constante de l'action morale ni une preuve suffisante que l'on agit justement : on peut agir sans déchirement, et une contrainte pénible peut être injuste. Il faut donc préciser le sens de « soi-même ». Faire son devoir peut combattre une impulsion sans combattre toute notre personne. Lorsqu'il est moralement fondé, le devoir peut exprimer notre capacité à juger et à nous déterminer librement, plutôt qu'une simple violence exercée contre nous-mêmes.

RÉPONSE À RETENIR

Faire son devoir peut exiger de résister à ses désirs immédiats, à son intérêt ou à sa paresse. Mais cette lutte n’est ni toujours nécessaire ni suffisante : on peut agir justement sans déchirement, et une contrainte pénible n’est pas forcément un devoir moral. Le devoir oppose parfois une inclination à la capacité de juger et de se donner une règle justifiable. Il peut alors limiter une part de soi sans nier la personne tout entière : agir par devoir, c’est aussi pouvoir se déterminer librement et répondre de ses actes.

Sujet 3

None points

Oubli, bonheur et sens historique

Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « Dans le plus petit comme dans le plus grand bonheur, il y a toujours quelque chose qui fait que le bonheur est un bonheur : le pouvoir d'oublier ou, pour le dire en termes plus savants, la faculté de se sentir pour un temps en dehors de l'histoire. Celui qui ne sait pas s'installer au seuil de l'instant, en oubliant tout le passé, celui qui ne sait pas, telle une déesse de la victoire, se tenir debout sur un seul point, sans crainte et sans vertige, celui-là ne saura jamais ce qu'est le bonheur, pis encore : il ne fera jamais rien qui rende les autres heureux. Imaginez l'exemple extrême : un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier et serait condamné à voir en toute chose un devenir ; un tel homme ne croirait plus à sa propre existence, ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et perdrait pied dans ce torrent du devenir. Finalement, en véritable disciple d'Héraclite[1], il finirait par ne même plus oser lever un doigt. Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : il y a un degré d'insomnie, de rumination[2], de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation. » Friedrich NIETZSCHE, Considérations inactuelles, II, « De l'inconvénient et de l'utilité pour la vie de l'histoire » (1874). [1] Héraclite : philosophe grec de la fin du 6e siècle avant notre ère. [2] « Rumination » : fait de remâcher longuement des aliments ou des idées.

Introduction. Nous associons souvent le bonheur au souvenir : se rappeler les événements heureux semble permettre de les conserver, tandis que connaître le passé paraît nécessaire pour comprendre le présent. Pourtant, dans cet extrait des *Considérations inactuelles*, Nietzsche soutient qu'une capacité apparemment opposée est indispensable à la vie : oublier. Il ne s'agit pas d'affirmer que tout souvenir est mauvais, mais de montrer qu'une conscience entièrement occupée par le passé et par le devenir empêcherait de goûter l'instant, d'agir et finalement de vivre. Le texte suit une progression : Nietzsche définit d'abord le bonheur par la faculté de se détacher momentanément de l'histoire ; il imagine ensuite les conséquences d'une impossibilité d'oublier ; il établit enfin que l'oubli est une condition organique de la vie et que l'excès de conscience historique peut détruire l'individu comme les collectivités. On peut donc se demander pourquoi l'oubli, qui semble être une perte de connaissance, serait une condition du bonheur et de l'action, et jusqu'où cette nécessité autorise à relativiser la mémoire.

1. Le bonheur suppose une suspension momentanée du passé. Nietzsche commence par affirmer que, dans tout bonheur, même le plus modeste, se trouve le « pouvoir d'oublier ». L'oubli n'est pas ici une simple défaillance involontaire de la mémoire : c'est la possibilité de ne pas être constamment ramené à ce qui a été. Nietzsche reformule cette faculté comme celle de se sentir « pour un temps en dehors de l'histoire ». L'histoire désigne ici, au sens large, la conscience du passé et du devenir : savoir que le présent est issu d'événements antérieurs et qu'il se transformera encore. Se sentir momentanément hors de l'histoire ne signifie donc pas que l'on échappe réellement au temps, mais que l'on cesse, pour un moment, de rapporter chaque instant à toute la chaîne du passé et du devenir.

La métaphore du « seuil de l'instant » précise cette idée : il faut pouvoir s'arrêter dans le présent plutôt que le traverser sans cesse en pensée. L'image de la « déesse de la victoire », debout sur un seul point « sans crainte et sans vertige », évoque une stabilité fragile, mais décisive. Celui qui prend appui sur l'instant peut

éprouver ce qu'il vit ; celui qui demeure absorbé par l'enchaînement des événements risque de ne jamais être présent à rien. Le bonheur n'est donc pas présenté comme une connaissance exhaustive de la vie, mais comme une expérience qui exige que l'on puisse momentanément laisser de côté ce savoir.

Nietzsche ajoute que cette aptitude conditionne aussi la possibilité de rendre les autres heureux. Ce prolongement importe : l'oubli n'est pas seulement une disposition intérieure qui favoriserait le plaisir personnel. Être capable de vivre et d'agir dans une situation présente permet de s'engager auprès d'autrui ; inversement, celui qui est paralysé par la considération infinie du passé ne peut guère accomplir ce qui contribuerait au bonheur d'autres personnes. Le texte associe donc déjà bonheur, présence à l'instant et capacité d'action.

2. L'impossibilité d'oublier paralyse la croyance en soi et l'action. Nietzsche rend ensuite son argument plus frappant en construisant un cas extrême : imaginons un homme privé de toute force d'oubli, condamné à voir « en toute chose un devenir ». Il ne percevrait plus rien comme suffisamment stable pour s'y fier. Chaque chose lui apparaîtrait comme un ensemble de « points mouvants » en train de se dissoudre. Ce flux l'empêcherait alors de croire en sa propre existence et en lui-même : s'il ne peut se saisir comme un être relativement continu, comment pourrait-il se reconnaître comme celui qui pense, décide et agit ?

La référence au « disciple d'Héraclite » renforce l'image d'un monde entièrement saisi sous l'aspect du changement. Nietzsche ne cherche pas ici à exposer toute la pensée d'Héraclite ; il mobilise l'image du flux pour représenter la conséquence d'une attention sans relâche à la transformation de toute chose. Dans un tel univers mental, l'homme « n'oserait lever un doigt ». La formule fait apparaître le problème pratique : agir demande de choisir une possibilité et de s'y tenir, alors que la conscience illimitée du devenir fait apparaître sans fin l'instabilité des choses et le poids de ce qui a précédé. Si toute décision doit être rapportée à la totalité du passé et à la transformation incessante des choses, aucune ne paraît pouvoir être prise.

L'oubli est donc une condition de l'action, non parce qu'il faudrait ignorer délibérément la réalité, mais parce que l'action requiert une attention délimitée. Pour accomplir un geste, il faut pouvoir ne pas considérer simultanément la totalité de ce qui l'a précédé et de tout ce qui pourrait en résulter. La thèse « Toute action exige l'oubli » signifie que l'agent doit suspendre, au moins provisoirement, certaines représentations du passé et du devenir afin de se concentrer sur ce qu'il fait. Sans cette sélection, le savoir ne guiderait plus l'action : il la submergerait.

3. L'oubli est une nécessité vitale, mais son absence peut devenir destructrice. Nietzsche compare ensuite la vie à un organisme qui a besoin « non seulement de la lumière, mais aussi de l'obscurité ». La lumière suggère la connaissance, la lucidité et la conscience du passé ; l'obscurité désigne la limite à cette conscience, grâce à laquelle l'organisme peut se reposer et fonctionner. L'image ne recommande pas de préférer l'ignorance à la connaissance : elle montre plutôt que la vie a besoin d'un équilibre. Une lumière permanente épuiserait autant qu'une obscurité complète empêcherait de voir. De même, se souvenir et connaître sont utiles, mais une conscience historique sans interruption devient nuisible.

La comparaison avec l'insomnie rend concrète cette nécessité. Être contraint de ne jamais dormir, c'est ne pouvoir interrompre l'activité consciente et récupérer. La rumination animale fournit une seconde image : l'animal qui remâche continuellement les mêmes aliments figure celui qui revient sans cesse aux mêmes pensées et au même passé, incapable de les laisser derrière lui. Dans les deux cas, la répétition qui devrait nourrir ou aider finit par épuiser. Nietzsche précise alors qu'il est possible de vivre heureux « presque sans aucune mémoire », comme l'animal, mais impossible de vivre sans oubli. Le mot « presque » est important : il ne dit pas que la mémoire est absolument inutile. Il oppose plutôt la faiblesse de la mémoire animale à l'impossibilité, pour tout vivant, de maintenir constamment à l'esprit tout ce qu'il a vécu. La proposition centrale n'est donc pas qu'il faudrait supprimer les souvenirs, mais qu'il faut pouvoir en interrompre le retour.

La dernière phrase énonce une limite : il existe un degré d'« insomnie », de rumination et de « sens historique » au-delà duquel l'être vivant est « ébranlé et finalement détruit ». Le sens historique désigne ici la tendance à rapporter constamment le présent au passé et au devenir. La métaphore du degré indique que le danger vient de l'excès, et non nécessairement de toute mémoire ou de toute connaissance historique. Nietzsche étend son diagnostic de l'individu au peuple et à la civilisation : une collectivité aussi peut se laisser accabler par la conscience de son passé, au point de ne plus parvenir à créer ni à agir dans le présent. La vie est alors subordonnée à la connaissance historique, au lieu que cette connaissance demeure au service de la vie.

Objection et portée de la thèse. On peut toutefois objecter qu'oublier risque de conduire à répéter les mêmes erreurs, à nier les injustices passées ou à se soustraire à ses responsabilités. En outre, comprendre une situation exige souvent de connaître son histoire. Cette objection montre que l'oubli ne saurait être identifié à une amnésie complète ni à une falsification volontaire du passé. Une telle interprétation contredirait le caractère mesuré de l'argument : Nietzsche parle d'un détachement « pour un temps », d'une vie possible « presque sans aucune mémoire » et d'un seuil au-delà duquel l'excès devient destructeur. Le texte invite ainsi à distinguer la mémoire qui éclaire et oriente l'action de la rumination qui empêche de sortir du passé. On peut apprendre d'un événement sans devoir le revivre sans cesse ; de même, reconnaître le devenir n'oblige pas à se laisser paralyser par lui. La faculté d'oublier apparaît comme un pouvoir de limitation et de sélection, non comme un devoir d'effacer toute trace.

Conclusion. Nietzsche défend l'idée paradoxale que le bonheur et l'action supposent une certaine capacité d'oubli. Parce qu'une conscience entièrement tournée vers le passé et le devenir rendrait tout instable, elle empêcherait de s'installer dans l'instant, de croire suffisamment en soi pour agir et de contribuer au bonheur d'autrui. La comparaison avec le sommeil et l'équilibre entre lumière et obscurité montre que cette limitation de la conscience est une nécessité vitale. Toutefois, le texte ne condamne pas toute mémoire : il met en garde contre son excès et contre une histoire qui, au lieu de servir la vie, l'étouffe. La question décisive n'est donc pas de choisir entre se souvenir et oublier absolument, mais de savoir comment se souvenir sans être empêché de vivre et d'agir.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Le texte soutient que l'oubli est une condition du bonheur et de l'action : en suspendant momentanément le poids du passé et la conscience du devenir, il permet de s'installer dans l'instant, de croire en soi et d'agir. Comme le sommeil pour l'organisme, l'oubli protège la vie contre une conscience historique devenue rumination. Nietzsche ne recommande toutefois ni l'amnésie ni le rejet de toute histoire : il critique l'excès de mémoire, lorsque le savoir du passé cesse d'éclairer la vie et finit par la paralyser.

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2026/philosophie-2026-metropole-secours-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.