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 + SI, veuillez visiter :
bac-maths-si.fr/annales-sujets-et-corriges

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL • CORRIGÉ DÉTAILLÉ

# Philosophie

Session 2026 • Antilles-Guyane

Code sujet **26-PHGEAG1** 4 heures

Proposition de corrigé pédagogique • FormaV

## Se repérer dans le corrigé


Sujet 1 — L’État et la lutte contre l’injustice
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 2 — L’humanité et la religion
1 réponses • sujet p. 2–2

Sujet 3 — L’étude, la connaissance et la vertu
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

L'État et la lutte contre l'injustice

## Question Sujet 1

Sujet p. 2

> Revient-il principalement à l'État de lutter contre l'injustice ?

**Introduction.** Une injustice peut être une atteinte à un droit, une inégalité arbitraire ou une règle qui traite certaines personnes comme inférieures. L'État désigne ici les institutions qui établissent et font appliquer les règles communes : législateur, administration, justice et forces chargées de faire respecter la loi. Demander s'il « revient » à l'État de lutter contre l'injustice porte sur sa responsabilité. Le mot « principalement » invite à déterminer si cette responsabilité est prioritaire, sans supposer qu'elle soit exclusive. Or l'État possède des moyens particuliers pour protéger les droits et réparer certains torts ; mais il peut aussi édicter des lois injustes ou appliquer les lois de manière inégale. Dès lors, le fait qu'il soit le mieux placé pour combattre l'injustice suffit-il à en faire son premier responsable, alors que son pouvoir peut lui-même en être la source ? Nous montrerons d'abord pourquoi l'État porte une responsabilité institutionnelle majeure. Nous verrons ensuite que cette responsabilité ne garantit pas la justice et que l'État doit pouvoir être contesté. Enfin, nous établirons que la lutte contre l'injustice exige une action publique prioritaire, mais contrôlée et relayée par les citoyens.

**I. L'État a une responsabilité particulière : il peut garantir des droits communs et rendre leur protection effective.**

Lorsque des personnes sont en conflit, ou que l'une d'elles impose sa volonté à une autre, un simple appel à la bonne volonté ne suffit pas toujours à protéger la plus vulnérable. La justice requiert des règles communes, des procédures pour examiner les différends et des moyens de faire appliquer les décisions. L'État peut établir ces règles, interdire certaines atteintes, organiser des tribunaux et garantir que les décisions rendues ne restent pas de simples déclarations. Il a ainsi la capacité de transformer un droit reconnu en protection effective. Par exemple, interdire les discriminations dans l'accès à un emploi n'a de portée réelle que si une personne écartée peut faire examiner sa situation et obtenir, le cas échéant, une réparation.

Cette responsabilité ne concerne pas seulement la sanction d'actes individuels. L'injustice peut aussi résulter de règles ou de situations durables qui empêchent certaines personnes d'exercer réellement leurs droits. L'État peut alors agir par la loi et les politiques publiques : rendre l'instruction accessible, protéger les personnes contre des violences ou mettre en place des aides destinées à celles qui ne peuvent subvenir seules à leurs besoins. Il ne s'agit pas nécessairement de rendre toutes les situations identiques, mais de corriger des désavantages qui privent certains de libertés ou de possibilités essentielles. La justice comprend ainsi la réparation d'un tort particulier, mais aussi l'organisation équitable des conditions de la vie commune.

En ce sens, l'État porte une responsabilité première : il dispose de moyens juridiques et matériels que ne possède pas un individu isolé. Il serait injuste de demander aux seules victimes de se protéger ou de faire reconnaître leurs droits, surtout lorsque l'injustice est inscrite dans une règle ou tolérée par les institutions. Toutefois, cette priorité est une obligation attachée à la fonction de l'État ; elle ne prouve pas que toute décision étatique soit juste.

**Transition.** L'État peut donc être un instrument indispensable de la justice. Mais parce qu'il établit et fait appliquer les règles, il peut aussi donner une force légale à une injustice. Il faut alors distinguer la légalité, c'est-à-dire la conformité à une règle en vigueur, de la justice, qui permet d'évaluer cette règle elle-même.

**II. L'État peut produire, maintenir ou aggraver l'injustice.**

Une loi n'est pas juste du seul fait qu'elle a été adoptée par une autorité publique. Elle peut exclure un groupe de certains droits, lui imposer des obligations disproportionnées ou ne pas lui accorder la protection reconnue aux autres. Même une loi qui proclame l'égalité peut rester injuste dans ses effets si son application est sélective : par exemple, si les plaintes de certaines personnes sont systématiquement moins prises au sérieux ou si l'accès aux recours leur est, en pratique, beaucoup plus difficile. Il faut donc examiner à la fois le contenu des règles, leur mise en œuvre et les conséquences qu'elles ont pour les personnes concernées.

Le pouvoir de l'État est ambivalent. Sa capacité de contraindre peut protéger les personnes contre la violence et l'arbitraire ; elle peut aussi rendre une injustice plus organisée et plus difficile à contester. On ne peut donc pas confondre autorité et justice, ni supposer que l'État est un arbitre impartial simplement parce qu'il prétend agir au nom de tous. Si les institutions sont injustes ou défaillantes, leur intervention ne résout pas nécessairement le problème : elle peut le reproduire. La lutte contre l'injustice doit alors inclure le contrôle de l'État lui-même.

Cette contestation peut venir des citoyens, des associations, des syndicats ou des journalistes, qui rendent visibles des atteintes ignorées, soutiennent les personnes concernées et réclament une modification des règles. Elle peut prendre la forme de mobilisations ou de recours devant les institutions compétentes. Dans des circonstances plus graves, si une règle est profondément injuste et que les voies ordinaires de contestation ne permettent pas d'y remédier, la désobéissance civile peut être envisagée : il s'agit de contester publiquement une règle au nom d'une exigence de justice, et non d'affirmer que toute règle serait sans valeur. Ces actions ne remplacent pas nécessairement l'action publique, mais elles peuvent révéler ses défaillances et rendre une réforme possible.

**Transition.** Le fait que l'État puisse être injuste n'implique pas qu'il faille renoncer à toute action institutionnelle : sans règles communes ni recours effectifs, les personnes les moins puissantes risquent de rester sans protection. La question est donc de comprendre comment articuler la responsabilité particulière de l'État avec la vigilance de la société.

**III. La lutte contre l'injustice exige une responsabilité publique prioritaire, mais partagée et contrôlée.**

L'État doit être tenu pour le premier responsable lorsqu'il s'agit de garantir à tous des droits communs et des recours effectifs. Sa priorité est institutionnelle : il peut modifier une règle applicable à tous, organiser la protection des personnes et corriger les défaillances de ses propres services. Mais cette priorité ne signifie ni que l'État soit infaillible, ni qu'il soit le seul acteur de la justice. Le pouvoir public doit être soumis à des garanties : des décisions contestables devant des juges, des contre-pouvoirs et la possibilité pour les citoyens de demander des comptes. Ces mécanismes ne rendent pas automatiquement chaque décision juste ; ils réduisent toutefois le risque qu'une autorité puisse imposer sans contrôle sa propre conception de la justice.

En outre, une loi juste ne suffit pas si les comportements sociaux continuent de produire des exclusions ou si les droits restent impossibles à exercer dans la vie réelle. Les citoyens ont donc une responsabilité de vigilance : respecter les droits d'autrui, signaler les atteintes et participer au débat collectif. Les associations et les médias peuvent également contribuer à faire connaître des situations qui seraient autrement invisibles. Cette responsabilité partagée n'est pas identique : l'État a des obligations spécifiques en raison de ses pouvoirs et de ses missions, tandis que les citoyens contribuent notamment à contrôler l'action publique et à faire évoluer les pratiques.

**Conclusion.** Il revient principalement à l'État de lutter contre l'injustice si l'on entend par là qu'il a la responsabilité institutionnelle de garantir les droits, d'établir des règles communes et de rendre les recours accessibles et effectifs. Il dispose de moyens que les individus isolés n'ont pas. Toutefois, la légalité ne

garantit pas la justice : l'État peut lui-même produire ou laisser perdurer des injustices. Sa responsabilité prioritaire doit donc être contrôlée et complétée par l'action des citoyens et des associations. L'État est ainsi le responsable principal de la lutte contre l'injustice au niveau des institutions, mais il n'en est ni l'unique acteur ni une garantie suffisante.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> Il revient principalement à l'État de garantir les droits communs, de corriger les règles injustes et d'assurer des recours effectifs, car il dispose de moyens institutionnels propres. Mais l'État peut aussi produire ou maintenir l'injustice : sa responsabilité prioritaire doit donc être contrôlée et complétée par la vigilance et l'action des citoyens.

# Sujet 2

None points

L’humanité et la religion

## Question Sujet 2

Sujet p. 2

> Peut-on concevoir une humanité sans religion ?

**Introduction.** Les religions ont marqué l’histoire des sociétés humaines : elles proposent des récits, organisent des rites et peuvent inspirer des règles de vie commune. Il semble donc difficile d’imaginer une humanité qui en serait entièrement privée. Pourtant, une personne peut ne pas croire en Dieu, et des institutions peuvent être organisées sans dépendre d’une autorité religieuse. Il faut préciser les termes du sujet. Par « religion », on entend souvent un ensemble de croyances, de rites et de pratiques rapportés au sacré ; toutes les religions ne se réduisent cependant pas à la croyance en un dieu créateur. « Concevoir » signifie ici se représenter une possibilité cohérente, sans prétendre démontrer qu’une société historique aurait vécu sans aucune forme de religion. Enfin, « humanité » peut désigner l’espèce humaine, mais aussi les êtres humains vivant en société. La difficulté est donc de savoir si les hommes peuvent vivre ensemble et donner sens à leur existence sans religion, ou si toute communauté humaine suppose nécessairement un rapport au sacré. Nous montrerons qu’une humanité sans religion est concevable si l’on distingue religion et humanité, mais que les religions remplissent des fonctions importantes que leur disparition ne fait pas disparaître. Il faudra alors distinguer l’absence de religions de l’absence de toute valeur ou de tout symbole commun.

**I. L’humanité peut être conçue indépendamment de la religion.** Rien, dans la définition biologique de l’être humain, n’implique qu’il adhère à une religion. La capacité de parler, de raisonner, de créer des liens et d’organiser une vie commune ne suppose pas, à elle seule, la croyance en une puissance divine ou en une révélation. On peut ainsi concevoir une personne qui reconnaît des devoirs envers autrui pour des raisons morales, sans les fonder sur un commandement religieux. Elle peut condamner la torture, par exemple, parce qu’elle fait souffrir une personne et porte atteinte à sa dignité.

De même, le droit et les institutions politiques peuvent être pensés sur des fondements civils. Un État qui ne privilégie aucune religion peut protéger la liberté de conscience de croyants comme de non-croyants. Il ne s’ensuit pas que cet État serait dépourvu de valeurs : il peut défendre l’égalité devant la loi, la liberté ou la solidarité par la discussion politique, l’éducation et des règles communes. La morale et la religion peuvent se rejoindre, mais elles ne se confondent pas nécessairement : une règle peut être justifiée par ses effets sur les personnes et par l’exigence de réciprocité, sans être présentée comme un ordre divin.

Il est également possible de chercher à expliquer les phénomènes naturels par l’observation et l’étude de leurs causes, sans faire intervenir une volonté surnaturelle. Cette démarche ne répond pas à toutes les questions portant sur le sens de l’existence ; elle montre néanmoins que toute connaissance ne dépend pas d’une explication religieuse. On peut donc concevoir des humains qui construisent des connaissances, des règles et des solidarités sans adhérer à une religion. Cela établit une possibilité conceptuelle, mais non que toutes les sociétés pourraient aisément se passer des fonctions que les religions exercent.

**Transition.** La religion n’est pas seulement une explication du monde ou un ensemble d’interdits. Elle peut aussi donner une forme collective à des expériences décisives et rassembler des individus autour de récits et de rites. La possibilité d’une humanité non religieuse ne répond donc pas encore à la question de savoir ce qui remplacerait ces fonctions, ni si elles sont irremplaçables.

**II. La religion répond à des besoins humains importants, sans être nécessairement leur seule réponse.** Les êtres humains sont confrontés à la naissance, à la souffrance, à l’incertitude et à la mort. Une religion peut inscrire ces expériences dans une représentation globale de l’existence et proposer des rites

qui aident une communauté à les traverser. Lors de funérailles, par exemple, un rite religieux peut exprimer le deuil, réunir les proches et donner une interprétation de la mort. Une société sans religion ne serait pas obligée de renoncer aux funérailles ou au soutien des endeuillés ; elle pourrait imaginer des cérémonies civiles. Mais elle devrait effectivement créer des pratiques capables d'accompagner ces expériences.

Les rites et les fêtes peuvent également entretenir le sentiment d'appartenance. La religion est alors plus qu'une conviction individuelle : elle s'inscrit dans des pratiques communes, des lieux et des formes de transmission. Si les religions disparaissaient, le besoin de relations et de vie collective ne disparaîtrait pas pour autant. Des associations, des institutions civiles, des cérémonies publiques ou des engagements partagés pourraient contribuer à le satisfaire. Il ne suffit toutefois pas de supprimer une religion pour que de tels liens apparaissent spontanément.

On peut objecter que le droit et les arguments rationnels ne suffisent pas toujours à motiver les conduites. Connaître une règle juste ne garantit pas qu'on la respecte ; les relations humaines supposent aussi de la confiance, de l'attention et de la solidarité. Les traditions religieuses peuvent soutenir ces dispositions en leur donnant un langage commun et des pratiques durables. Mais constater leur rôle ne prouve pas qu'elles soient l'unique moyen de le remplir. Une personne peut agir par compassion, par fidélité à ses engagements ou par souci de justice sans attendre de récompense surnaturelle. Il faut donc distinguer une fonction importante de la religion et une fonction exclusivement religieuse : la première peut être reconnue sans conclure que toute humanité en dépend nécessairement.

**Transition.** La réponse dépend aussi du sens accordé au mot « religion ». Si celui-ci désigne des croyances et des pratiques religieuses déterminées, une humanité sans religion paraît concevable. Si on l'étend à tout ce qu'une communauté tient pour inviolable ou à toute recherche d'un sens ultime, on risque au contraire de qualifier de religieuse toute valeur collective. Il faut éviter de confondre ces deux sens.

**III. Une humanité sans religion est concevable, mais une humanité sans valeurs ni symboles communs l'est beaucoup moins.** Des personnes peuvent ne pas reconnaître de réalité surnaturelle et pourtant accorder une importance fondamentale à certaines exigences : ne pas traiter une personne comme un objet, respecter les droits d'autrui ou préserver la mémoire des morts. Ces valeurs peuvent être défendues par des arguments moraux et politiques. Elles peuvent remplir une fonction de repère et fixer des limites à l'action sans devenir pour autant des croyances religieuses.

Il serait donc imprécis d'appeler « religion » toute valeur commune ou tout attachement collectif. Une cause politique, une constitution ou une association ne devient pas automatiquement une religion parce qu'elle rassemble des personnes. Employer le terme en ce sens très large effacerait la distinction entre religion, morale et engagement civique, et rendrait la réponse presque tautologique : une humanité serait religieuse par définition dès lors qu'elle aurait des valeurs partagées. Il est plus rigoureux de distinguer les religions, avec leurs croyances et leurs pratiques propres, des formes non religieuses de solidarité et d'attachement aux valeurs.

Cette distinction n'autorise pas à penser qu'une société non religieuse serait nécessairement libre ou tolérante. Des idées politiques ou des causes collectives peuvent être érigées en vérités incontestables et exiger une obéissance aveugle. L'absence de religion ne garantit donc pas l'absence de dogmatisme. Une société qui se veut non religieuse doit aussi protéger le désaccord, permettre la critique de ses institutions et ne pas imposer une conception unique du sens de l'existence. Ce qui importe n'est pas seulement de savoir si une religion est présente, mais aussi de déterminer comment les croyances et les valeurs s'inscrivent dans la vie commune.

**Conclusion.** Oui, on peut concevoir une humanité sans religion, si l'on désigne par là des êtres humains et des institutions qui ne s'appuient pas sur des croyances et des pratiques religieuses. La morale, le droit, la connaissance et la solidarité peuvent avoir des fondements non religieux. Cependant, la disparition des religions ne supprimerait ni les besoins de sens et d'appartenance, ni la nécessité de rites et de valeurs

communes : une société devrait leur donner d'autres formes. Enfin, si l'on définit la religion de manière si large qu'elle désigne toute valeur partagée ou tout symbole important, il devient presque impossible de concevoir une humanité sans religion, mais au prix d'une confusion des concepts. Il faut donc répondre oui pour une humanité sans religions, tout en reconnaissant qu'une humanité dépourvue de toute solidarité, de tout symbole commun et de toute valeur serait beaucoup plus difficile à concevoir.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> **Réponse :** oui, une humanité sans religions est concevable : les êtres humains peuvent fonder le droit, la morale, la connaissance et la solidarité autrement que sur des croyances religieuses. Mais supprimer les religions ne fait pas disparaître les besoins de sens, de rites et d'appartenance ; une société doit leur proposer d'autres formes. Il faut donc distinguer l'absence de religion de l'absence de valeurs ou de liens communs, et ne pas appeler « religion » toute valeur collective.

# Sujet 3

**None points**

L’étude, la connaissance et la vertu

## Question Sujet 3

Sujet p. 2

> Expliquer le texte suivant : « Si je fais l’apprentissage d’une langue, le russe par exemple, je me trouve confrontée à l’autorité d’une structure qui commande mon respect. C’est une tâche difficile, avec un objectif à long terme et qui ne sera peut-être jamais entièrement atteint. Or mon travail est comme la révélation progressive de quelque chose qui existe indépendamment de moi. L’attention est récompensée par la connaissance d’une réalité. L’amour de la langue russe me détourne loin de moi-même au profit de quelque chose d’autre, quelque chose qu’il n’est pas au pouvoir de ma conscience d’annexer, d’absorber, de dénier ou de rendre irréel. L’honnêteté et l’humilité qui sont exigées de l’apprenant – ne pas avoir la prétention que l’on sait ce que l’on ne sait pas – sont la préparation à l’honnêteté et à l’humilité du savant qui n’est même pas effleuré par la tentation de taire un fait qui condamnerait sa théorie. Il est, certes, toujours possible de faire mauvais usage d’une technè ; un chercheur scientifique peut se sentir dans l’obligation de renoncer à travailler dans un certain domaine d’études s’il pense que ses découvertes risquent d’être utilisées pour des emplois pervers. Mais si l’on fait exception de ces cas particuliers, le fait d’étudier est normalement un exercice de la vertu tout autant que du talent ; il est l’attestation d’une de ces expériences fondamentales par où la vertu est en étroite corrélation avec le monde réel. » Iris MURDOCH, La Souveraineté du bien (1970). Note : « technè » : art de faire, s’appliquant aux sciences comme aux techniques.

**Introduction.** Iris Murdoch part d’une expérience ordinaire : apprendre une langue étrangère. Pourtant, elle y voit davantage qu’un exercice de mémoire ou l’acquisition d’un savoir-faire. L’apprentissage confronte celui qui étudie à une réalité qui ne dépend pas de ses désirs, et lui demande des qualités morales telles que l’attention, l’honnêteté et l’humilité. Le texte étend ensuite cette réflexion à la recherche scientifique, avant d’admettre que les savoirs et les techniques peuvent être utilisés à des fins mauvaises. La question est donc de comprendre comment une activité de connaissance peut former la vertu, alors même que ses résultats ne sont pas toujours moralement bien employés.

La thèse de Murdoch est que l’étude, lorsqu’elle est conduite avec attention et honnêteté, oblige l’esprit à reconnaître une réalité qui lui résiste et à corriger ses prétentions. Elle est ainsi, en règle générale, à la fois un exercice du talent et un exercice de la vertu. Cette thèse ne signifie pas que tout savoir est automatiquement bon : l’autrice distingue la pratique de l’étude de l’usage qui peut être fait de ses résultats.

**Premier mouvement : apprendre, c’est reconnaître l’autorité d’une réalité qui ne dépend pas de soi.** Murdoch commence par l’exemple de l’apprentissage du russe. L’apprenant se trouve « confrontée à l’autorité d’une structure » : une langue possède un vocabulaire, une grammaire et des règles qui ne sont pas à la disposition de chacun. Ici, le mot « autorité » ne désigne pas principalement une contrainte imposée par une personne. Il désigne le fait que la structure de la langue s’impose à l’apprentissage : pour parler correctement, il faut en tenir compte, plutôt que décider seul de ce que les mots ou les constructions veulent dire.

La langue est certes une réalité humaine, façonnée par des usages collectifs et susceptible d’évoluer. Mais elle ne dépend pas de la volonté particulière de l’apprenant. Celui-ci ne peut pas rendre correcte une forme simplement parce qu’il préfère l’employer. Par exemple, s’il se trompe dans une conjugaison ou dans l’ordre des mots, la connaissance de son intention ne suffit pas à transformer son erreur en règle russe. L’apprentissage révèle ainsi une limite à la toute-puissance de la conscience individuelle.

Cette confrontation explique pourquoi la tâche est « difficile », s’inscrit « à long terme » et « ne sera peut-être jamais entièrement atteinte ». Apprendre n’est pas une décision instantanée par laquelle on pourrait s’approprier une langue entière ; c’est un travail progressif, où de nouvelles difficultés peuvent apparaître. Le

fait que l'objectif ne soit peut-être jamais pleinement atteint ne rend pas l'étude vaine : il montre plutôt que le réel excède ce que l'on en sait déjà et qu'il faut continuer à l'examiner.

Murdoch précise que le travail est « comme la révélation progressive » d'une chose qui « existe indépendamment de moi ». Le terme « révélation » ne signifie pas que l'apprenant invente son objet. Il désigne le dévoilement progressif d'une réalité déjà là, que l'attention permet de mieux connaître. L'étude met donc en jeu une distinction entre ce que je crois ou souhaite et ce qui est effectivement le cas. L'attention est « récompensée » parce qu'elle rend possible une connaissance plus juste, non parce qu'elle garantit une satisfaction immédiate ou une maîtrise totale.

**Deuxième mouvement : l'attention à l'objet forme l'apprenant moralement.** Murdoch affirme que « l'amour de la langue russe » détourne l'apprenant « loin de [lui]-même au profit de quelque chose d'autre ». Cet amour n'est pas seulement un sentiment de plaisir. Il est un intérêt soutenu pour l'objet étudié. Il empêche de faire de ses propres préférences le critère de vérité et conduit à accueillir ce que la langue est, même lorsque cela oblige à rectifier ses habitudes ou ses suppositions.

La formule selon laquelle la conscience ne peut pas « annexer », « absorber », « dénier » ou « rendre irréel » l'objet exprime cette résistance du réel. On peut se tromper sur une langue, ignorer ses règles ou refuser de les reconnaître ; on ne les modifie pas pour autant par un simple acte de volonté. L'étude apprend ainsi à décentrer le sujet : au lieu de ramener toute chose à soi, on consent à regarder attentivement quelque chose qui possède une consistance propre. La vertu désigne ici une qualité de l'attitude, et non seulement l'obéissance à une règle morale extérieure.

Murdoch nomme deux qualités essentielles de l'apprenant : « l'honnêteté et l'humilité ». L'honnêteté consiste à ne pas présenter comme acquis un savoir que l'on ne possède pas. L'humilité consiste à reconnaître les limites de sa compétence et la nécessité d'apprendre encore. Ces qualités ont une portée intellectuelle, mais aussi morale : elles s'opposent à la vanité, à l'illusion de tout maîtriser et à la tentation de déformer l'objet pour préserver l'image que l'on a de soi.

**Troisième mouvement : l'étude prépare à la probité du savant, sans supprimer la question de l'usage des savoirs.** L'autrice rapproche l'apprenant du savant. Celui-ci doit pouvoir rapporter un fait même si ce fait « condamnerait sa théorie », c'est-à-dire contredirait l'explication qu'il défend. Une théorie scientifique est une construction destinée à rendre compte de phénomènes ; elle ne doit pas être protégée contre les faits qui la mettent en difficulté. Si le chercheur tait une observation gênante pour sauver sa théorie, il ne se soumet plus à la réalité : il subordonne le savoir à son intérêt ou à son amour-propre.

La continuité entre l'apprentissage d'une langue et la recherche scientifique tient donc à une même discipline de l'esprit : regarder l'objet avec attention, accepter de corriger ses croyances et ne pas prétendre savoir ce que l'on ignore. L'étude exerce le talent, puisqu'elle requiert des capacités et des méthodes ; mais elle exerce aussi la vertu, puisqu'elle demande une certaine droiture à l'égard de ce qui est vrai. C'est en ce sens qu'elle est « un exercice de la vertu tout autant que du talent ».

Murdoch introduit toutefois une réserve avec l'expression « Il est, certes ». Le savoir-faire, désigné par le terme grec « technè » et défini dans la note comme un art de faire applicable aux sciences comme aux techniques, peut être mis au service de fins mauvaises. Une découverte peut, par exemple, être détournée vers des applications perverses. Le chercheur peut alors estimer qu'il doit renoncer à travailler dans un domaine si ses résultats risquent d'être employés de cette façon. Murdoch ne soutient donc pas que toute recherche est moralement inoffensive ni que la vertu de l'étude rend inutile toute réflexion sur ses conséquences.

Cette concession ne renverse cependant pas la thèse. Elle distingue deux questions : la manière dont on étudie et l'usage qui sera fait de ce que l'on découvre. Un savoir peut être recherché avec honnêteté et ensuite être mal utilisé par d'autres ; inversement, la responsabilité du chercheur peut parfois l'amener à

limiter sa contribution à une recherche dangereuse. Murdoch affirme seulement que, « si l'on fait exception de ces cas particuliers », étudier constitue normalement un exercice moral, parce que l'étude bien conduite apprend à reconnaître une réalité indépendante de nos préférences.

**Conclusion.** Dans ce texte, Murdoch part de l'apprentissage d'une langue pour montrer que connaître ne consiste pas à imposer ses idées à l'objet, mais à lui prêter attention. La résistance de la langue aux désirs de l'apprenant forme celui-ci à l'humilité et à l'honnêteté ; ces vertus sont également indispensables au savant, qui doit accepter les faits même lorsqu'ils contredisent sa théorie. La connaissance n'est donc pas seulement une compétence : son acquisition peut être une expérience morale, parce qu'elle nous apprend à nous décentrer et à répondre fidèlement au réel. La réserve sur les usages pervers rappelle toutefois que la vertu de la recherche n'efface pas la responsabilité à l'égard de ses applications.

> **RÉPONSE À RETENIR**
>
> **Réponse finale.** Murdoch soutient que l'étude est normalement un exercice de la vertu autant que du talent : apprendre exige de reconnaître une réalité indépendante de soi, d'y prêter attention et d'accepter de corriger ses erreurs. L'humilité et l'honnêteté de l'apprenant préparent ainsi la probité du savant, qui ne doit pas dissimuler les faits contraires à sa théorie. Cette thèse n'implique pas que tout savoir soit toujours bien employé : les usages pervers possibles de la technique peuvent imposer au chercheur une responsabilité particulière.

---

Sujet : https://www.sujetdebac.fr/annales-pdf/2026/philosophie-2026-antilles-guyane-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.