



**HAL**  
open science

# **La logique qui sous-tend l'explication de la cognition au XVIIIe siècle: une analyse historico-génétique du sujet transcendantal kantien**

David Sierra

► **To cite this version:**

David Sierra. La logique qui sous-tend l'explication de la cognition au XVIIIe siècle: une analyse historico-génétique du sujet transcendantal kantien. *Imaginários Tecnocientíficos* Vol. 2, Universidade de Sao Paulo, pp.112-136, 2020, 978-65-87047-09-6. <hal-03065244>

**HAL Id: hal-03065244**

**<https://hal.science/hal-03065244v1>**

Submitted on 27 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

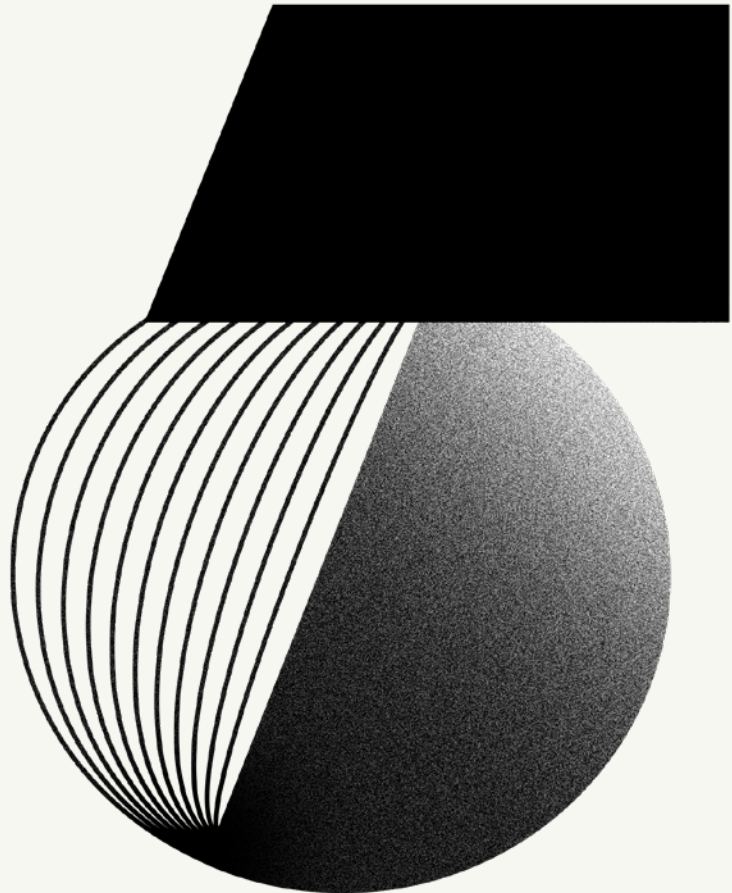


HAL Authorization

# La logique qui sous-tend l'explication de la cognition au XVIII<sup>e</sup> siècle : une analyse historico-génétique du sujet transcendantal kantien

David Sierra G.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Professeur à l'École Supérieure d'Administration Publique (ESAP), Colombie. Docteur associé à l'équipe ISA (Imaginaire et Socio-Anthropologie) du laboratoire de recherche UMR 5316 Litt&Arts de l'Université Grenoble Alpes (UGA), France. Docteur en sociologie (2018) de l'UGA. Master 2 de recherche en sciences humaines et sociales, production et médiation des formes culturelles (2013), de l'UGA. Sociologue (2011) de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombie. Membre du comité de rédaction et du secrétariat de rédaction de la Revue Internationale Sociologie de l'art – OPUS de la maison d'édition L'Harmattan. Il a de l'expérience en traduction de textes académiques et de recherche dans le domaine de l'histoire de la philosophie, l'histoire des sciences, la théorie de la connaissance et la sociologie de l'art. E-mail : david.sierrag86@gmail.com.



## Introduction

Lorsque nous réfléchissons à toute action que nous entreprenons au quotidien, nous la comprenons ordinairement d'une manière particulière: l'action se concrétise toujours d'une origine vers une fin (Dux, 2012, p.106). La structure de l'action, une structure qui relie deux points (origine-fin), est une expérience mentale fondamentale de chaque être humain qui émerge, de façon constructive, très tôt dans la vie de tout être humain, dans le développement ontogénétique précoce de ses compétences pour agir. La raison en est le besoin dominant de construire les compétences pour interagir avec l'environnement à la naissance, et le fait que cette construction initiale est inévitablement médiée par l'interaction avec un autre social plus compétent<sup>2</sup>. C'est grâce à cette structure mentale que, dans les conditions normalisées d'une société, nous pouvons planifier à l'avance et reconnaître par la pensée le cours normal des événements, afin d'accomplir nos objectifs quotidiens. Pour me rendre au travail depuis mon domicile, je dois, en tant que *sujet* à l'origine de l'action, quitter la maison à une certaine heure, m'approcher de la station de transport en commun pour prendre la ligne bleue du métro qui me permettra de descendre à la station la plus proche de mon lieu de travail et ainsi pouvoir y arriver à pied. Il se peut que cela ne soit pas le moyen le plus pratique d'atteindre l'objectif proposé. Je peux également ajouter beaucoup plus de détails sur le déroulement de l'action, et je peux même quitter le chemin prévu à mi-parcours pour en prendre un autre. Ces scénarios, et bien d'autres, sont possibles. Cependant, sans la structure mentale de l'action, avec laquelle l'action se concrétise mentalement d'une origine planifiée à une fin, l'action perd son sens, me laissant dans une pénible situation de confusion face à ce que je dois faire pour me rendre à mon lieu de travail.

Les effets de la structure mentale de l'action ne se réduisent pas au bon déroulement de nos objectifs quotidiens. Nous utilisons également cette structure, à des niveaux variables selon le degré de sécularisation de la société, pour interpréter de nombreux phénomènes que nous rencontrons – qu'ils soient

2 Pour ce qui nous intéresse ici, nous n'entrerons pas dans la description de ce développement précoce. Nous prendrons ici la structure de l'action comme donnée, en renvoyant le lecteur intéressé par le sujet au livre *Théorie historico-génétique de la culture* de Günter Dux (2012).

naturels, sociaux ou spirituels. J'appellerai ici l'usage explicatif de la structure de l'action, à la suite de Günter Dux, une *logique de l'action*. Avec elle, ce qui se passe ou se trouve dans le monde (*explicandum*) est renvoyé mentalement à une origine (*explanans*) à partir duquel on établit qu'il apparaît comme une dérivation nécessaire (Dux, 2012, p.106-107).

Le moyen que nous utilisons pour construire mentalement le monde, et que nous utilisons également pour agir dans celui-ci, montre de manière surprenante la logique de l'action : le moyen symboliquement médié de la pensée et du langage. La structure de base de tout langage, la phrase, porte la marque de sa genèse préverbale dans l'ontogenèse précoce : elle reproduit la structure de l'action. D'un point de vue strictement linguistique, dans la structure de la phrase présente dans 99% des 4000 ou 4500 langues connues (Dux, 2012, p.227), le sujet agit sur l'objet. C'est le cas lorsqu'on dit, par exemple, (a) « l'enfant boit de l'eau », (b) « le vent fait bouger l'herbe », (c) « l'inflation déstabilise l'épargne », etc. Examinons ces exemples plus en détail.

Dans les trois exemples, dans un sens linguistique strictement littéral, l'action trouve son origine dans le sujet et, lorsqu'elle se concrétise, affecte l'objet dans son déroulement : (a) l'enfant agit sur l'eau, (b) le vent agit sur l'herbe, (c) l'inflation agit sur l'épargne. Mais, lorsque nous utilisons un sens différent du celui linguistique pour comprendre les trois phrases, un sens *mental différencié*, il se passe quelque chose d'intéressant : l'interprétation reflète un type spécifique de variations. Ainsi, lorsque nous considérons les exemples dans le même ordre séquentiel – (a), (b), (c) –, l'affirmation linguistique selon laquelle le sujet agit sur l'objet commence à s'estomper progressivement pour les membres des sociétés modernes, dans la différence entre ce que nous appelons l'*objectif* et le *métaphorique*. Mais ce n'est pas tout. Si nous maintenons cet ordre séquentiel, nous pouvons également percevoir que les trois exemples passent, dans le mental, du *concret* à l'*abstrait*.

L'exemple (a) est facile à représenter objectivement : il suffit d'imaginer un enfant buvant de l'eau dans le cadre de la structure de l'action. Cela nécessite un certain degré d'abstraction, mais si l'on a fait l'expérience universelle de ce qu'est un enfant et de ce que c'est que de boire de l'eau, il suffit de recourir à des processus concrets de la mémoire pour le représenter. Dans ce cas, s'il n'y a pas d'intention implicite ou suggérée d'argumenter le contraire dans le cadre de l'énonciation, la phrase « l'enfant boit de l'eau » n'implique aucune sorte de

métaphore : elle représente une interprétation objective basée sur la structure de l'action : un sujet agissant sur un objet.

La représentation objective de l'exemple (b) commence déjà à se compliquer dans le cadre de la pensée séculière des sociétés modernes. En effet, pour imaginer objectivement ce qu'est le vent et la façon dont l'herbe se déplace sur son compte, la structure de l'action de l'exemple (a) ne peut plus être utilisée. Cela requiert une *logique systémique* : un degré plus élevé de connaissances systémiques – c'est-à-dire relationnelles-fonctionnelles – sur les processus naturels dépourvus de toute volonté (dans ce cas, liés au flux d'air produit dans l'atmosphère par les différences de pression et de température), ce qui implique à son tour un degré plus élevé d'abstraction. En d'autres termes, il faut avoir la compétence pour imaginer, à un niveau de réflexion abstraite plus élevé que dans l'exemple (a), un ensemble de relations fonctionnelles qui produisent la matérialité du phénomène dans son interaction. Lorsque ces conditions ne sont pas données, il se passe quelque chose de curieux : la logique de l'action réapparaît comme cadre interprétatif. Autrement dit, sans la connaissance systémique des processus naturels qui produisent le phénomène, et sans le degré de réflexion abstraite nécessaire pour pouvoir les représenter de manière systémique, la phrase revient, dans l'interprétation, à la structure de l'action : le vent – en tant qu'unité comprise comme un *sujet* à partir duquel l'action commence – agit sur l'herbe, la faisant bouger.

Cependant, quiconque, dans les sociétés séculières modernes d'aujourd'hui, cherche à reconnaître le processus en termes strictement objectifs est obligé d'admettre à un moment donné de sa réflexion que le processus ne peut pas se produire de cette manière. Car, par la nature même des connaissances modernes, il faut convenir que, dans les conditions réelles du processus, le vent n'a pas de « capacité d'action » intrinsèque, mais que l'ensemble du phénomène est le résultat d'une interaction systémique. L'expression peut être conservée, à des fins de simplification, et on peut faire en sorte qu'elle représente une métaphore de ce processus systémique qui se déroule réellement. C'est exactement ce qui est arrivé à Charles Darwin lorsqu'il a été critiqué pour son utilisation des concepts de « nature » et de « sélection naturelle ». Dans son magnum opus, *l'Origine des espèces*, il écrit :

Dans le sens littéral du mot, il n'est pas douteux que le terme de sélection naturelle ne soit un terme erroné ; [...] chacun sait ce qui signifient, ce qui

impliquent ces expressions métaphoriques nécessaires à la clarté succincte de la discussion. Il est aussi fort difficile d'éviter de personnifier le nom de nature ; mais, par nature, j'entends seulement l'action combinée et les résultats complexes d'un grand nombre de lois naturelles ; et par lois, la série des faits que nous avons reconnus. (Darwin, 1876, p.87)

L'exemple (c), en revanche, est beaucoup plus compliqué à représenter objectivement que les deux précédents : pour comprendre le sens de l'expression « l'inflation déstabilise l'épargne », il faut une connaissance systémique et un degré élevé de réflexion formelle abstraite, sans lesquels il n'est pas possible de comprendre ce qu'est le phénomène de variation des prix dans une économie monétaire, et comment ce phénomène affecterait la décision des gens de ne pas mettre leur argent en circulation dans l'économie. De cette réflexion, la référence objective est devenue très abstraite. En fait, la réflexion se déplace ici dans des abstractions formelles, d'une manière similaire à ce qui se passe en mathématiques. Ce n'est donc pas une coïncidence si la dynamique impliquée par l'expression « l'inflation déstabilise l'épargne » est également représentée en termes mathématiques. En tant que connaissance systémique qui a émergé dans les conditions sociales des sociétés de marché, il est très étrange de supposer que quelque chose qui s'appelle « inflation » agit comme un sujet sur ce quelque chose qui serait l'« épargne », de la même manière que l'enfant agit sur l'eau qu'il boit dans l'exemple (a). Cependant, là encore, si l'on ne dispose pas des connaissances et du niveau d'abstraction réfléchissante nécessaires pour représenter l'objectivité du phénomène, le sens de la phrase revient, sous la logique de l'action, à la structure interprétative de base : l'inflation déstabilise l'épargne par son action.

Ces trois exemples ne représentent qu'une comparaison abstraite qui sert à illustrer la différence entre l'interprétation strictement linguistique et l'interprétation mentale différenciée du sens exprimé dans une phrase. Mais la comparaison révèle au moins un aspect très intéressant qui nous intéresse particulièrement ici : nous reconnaissons que, lorsque les connaissances dans la société et l'abstraction formelle nécessaire à une interprétation systémique des phénomènes sont limitées, l'interprétation tend à se faire par le biais de la logique de l'action. En outre, le fait que les variations interprétatives aient lieu en fonction des connaissances disponibles dans la société est nécessairement lié à une compréhension sociologique particulière de la connaissance dans l'histoire. C'est à cette compréhension que je voudrais consacrer l'exposition suivante. Je vais essayer de montrer que (1) la façon dont Emmanuel Kant comprenait, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le phénomène de la

constructivité dans la science et l'art répondait à une image de la « nature » comprise comme sujet de l'action, et que, (2) à son tour, cette image répondait à l'état des connaissances sur les phénomènes naturels et humains dans sa société.

## 1. La constructivité scientifique et artistique dans la pensée d'Emmanuel Kant

### 1.1. La connaissance relationnelle comme sous-structure de la raison pure

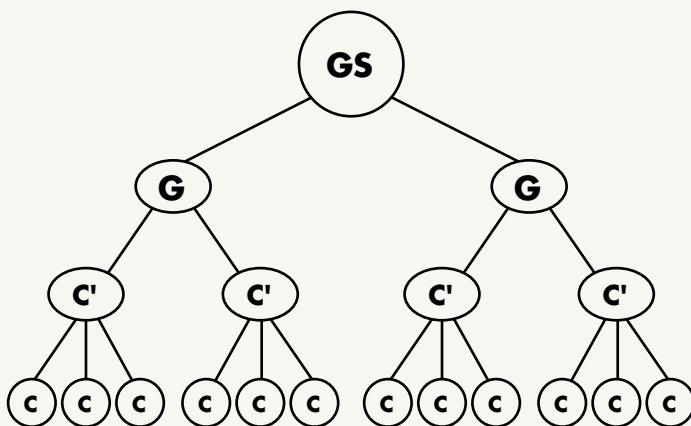
Le but de la philosophie critique de Kant, comme on le sait, est de rendre compte de la condition de possibilité de toute connaissance. Kant la condense en ce qu'il appelle la *raison pure* : une faculté libre de toute détermination empirique (d'où la qualification de « pure ») qui contient en elle-même le système de principes qui rendent la connaissance possible. Selon le philosophe, si nous ne trouvons pas de traces d'expériences ou de sensations dans la raison pure, alors elle constitue une faculté absolument *a priori*. Kant a appelé la science qui étudie ce système de principes une critique de la raison pure, qui développe un système de concepts appelé philosophie transcendantale, qui tente, par la critique, de dépouiller les explications de tout contenu empirique pour arriver à la forme de la raison la plus « pure » (Kant, 2014). En d'autres termes, la philosophie transcendantale de Kant concentre ses efforts sur la description des facultés cognitives *a priori* qui rendent possible la construction de la connaissance. Cela signifie que, dans l'œuvre de Kant, une origine qualifiée de transcendantale, la raison pure, assume toute l'explication de la cognition humaine, et donc, tout ce que nous pouvons appeler connaissance converge en elle et seulement en elle.

La philosophie transcendantale de Kant a été l'une des premières tentatives significatives pour parvenir à un modèle systémique de la cognition humaine qui a trouvé son chemin dans la théorie moderne de la connaissance. Son influence sur la définition encore en vogue du sujet de la connaissance ne doit pas être sous-estimé<sup>3</sup>. Malgré cela, lorsqu'on examine de près le modèle de cognition décrit par Kant, une caractéristique spécifique devient évidente qui

3 Une série de critiques importantes sur la définition transcendantale ou immuable du sujet de la connaissance se trouve dans Weiler (2011).

limite la portée de la pensée systémique en termes relationnels-fonctionnels : tous les éléments de son système philosophique convergent logiquement en une seule origine. Kant lui-même en était bien conscient. On en trouve la preuve dans sa troisième critique, *La Critique du jugement*, publiée en 1790, où il aborde cette caractéristique dans son explication de la forme logique de tout système :

La forme logique d'un système consiste simplement dans la division de concepts universels donnés [...], à la faveur de laquelle on pense selon un certain principe le particulier [...], avec sa diversité, comme contenu sous l'universel. [...] Si on procède empiriquement et si on s'élève du particulier à l'universel, [on retrouve] une classification du divers, c'est-à-dire une comparaison entre plusieurs classes dont chacune se range sous un concept déterminé et, quand elles sont complètes selon le caractère commun, leur subsumption sous des classes supérieures (les genres), jusqu'à ce que l'on arrive au concept qui contient en lui le principe de la classification toute entière (et qui constitue le genre suprême). (Kant, 2015, p.104-105)

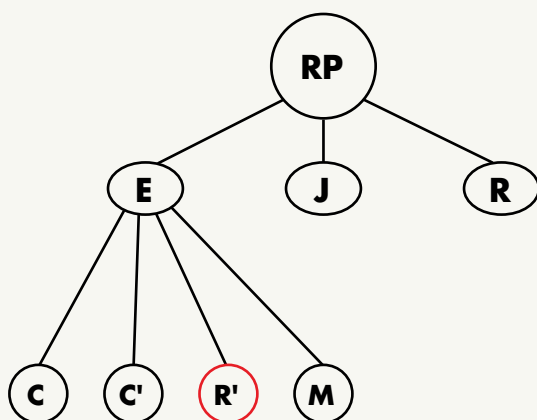


**Figure 1 :** Forme logique des systèmes selon Kant (1790). GS = Genre suprême ; G = Genre ; C' = Concept ; C = Classe.

La Figure 1 montre que son idée abstraite de ce qu'est un système n'est pas celle d'un complexe de relations fonctionnelles : il s'agit plutôt d'un système entièrement *dérivatif* dans lequel tous les éléments qui le composent convergent en une même origine. Toute classe, concept ou genre est directement lié au genre suprême, qui « contient en lui le principe de toute la classification ». Dans cet ordre d'idées, si nous descendons de l'universel au

particulier, alors les genres, les concepts et les classes, sont des classifications d'expériences à travers les principes contenus dans le genre suprême. Et si, comme l'exprime Kant dans la citation précédente, on s'élève du particulier à l'universel, alors les concepts sont une classification de classes tandis que les genres sont une classification de concepts. Les principes de classification de l'ensemble du système se trouvent dans le genre suprême. En d'autres termes, pour Kant, tout type de système adopte une structure arborescente descendante (divisions et subdivisions), une structure déterminée par une origine.

Lorsque Kant réfléchit sur les origines de la connaissance humaine à travers cette image mentale abstraite de ce qu'est un système, l'origine, le genre suprême du système, est occupée par la *raison pure*. Selon sa troisième critique, la raison pure est divisée en trois pouvoirs de la pensée humaine, à savoir : a) l'*entendement*, b) la *faculté de juger*, et c) la *raison* (Kant, 2015, p. 93). La faculté qui nous intéresse dans cet article est la première, que Kant a expliquée en détail dans sa première critique, la *Critique de la raison pure*, publiée en 1781. Selon le philosophe, la compréhension est un pouvoir de la pensée qui contient les principes de classification que nous utilisons tous pour ordonner les expériences. L'entendement, à son tour, est subdivisée en quatre principes ou catégories, qu'il appelait aussi les *concepts purs de l'entendement* : *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité* (Kant, 2014, p. 88).



**Figure 2:** Concepts purs de l'entendement selon Kant (1781). RP = Raison pure ; E = Entendement ; J = Jugement ; R = Raison ; C = Qualité ; C' = Quantité ; R' = Relation ; M = Modalité.

Cette subdivision, en tant que thématization de sa compréhension de la cognition humaine, est d'une grande importance pour la présente discussion. Car, comme le montre la Figure 2, en subordonnant la possibilité mentale d'établir des relations aux « concepts purs de l'entendement », Kant soutient que la possibilité d'examiner le monde comme une constellation de relations (c'est-à-dire par une *logique systémique*) est subordonnée à l'examen du monde par des principes transcendants (c'est-à-dire par la *logique de l'action*). Autrement dit : dans l'architecture du système philosophique de Kant, la logique qui établit une relation mentale entre deux variables (origine-fin), la logique de l'action, reste le schéma cognitif qui détermine les objets et les événements du monde, puisque la connaissance systémique (relationnelle-fonctionnelle) n'est pas comprise comme un système autosuffisant mais comme une sous-structure de l'origine transcendantale, c'est-à-dire de la raison pure. Comme nous le verrons dans ce qui suit, la primauté de la logique de l'action sur la logique relationnelle-fonctionnelle est très claire dans les vues de Kant sur les origines mentales de la connaissance scientifique et artistique.

## 1.2. La constructivité dans la science selon Kant

Si l'on considère la Figure 1, c'est-à-dire la forme logique de tout système selon Kant, il est facile de remarquer en elle un trait caractéristique de la logique de l'action : une *logique d'identité*. Tout concept qui parvient à occuper le genre suprême adoptera la propriété de détenir en son sein « le principe de la classification toute entière » du système. Comme il a été souligné, pour Kant, la raison pure, en tant que concept qui explique la cognition humaine, occupe cette position. Mais lorsqu'il s'agit de rendre compte des phénomènes de la matière, le genre le plus élevé du système est occupé, pour le philosophe, par le concept de la *nature*. Par conséquent, en vertu de l'identité entre la raison pure et la nature dans le genre le plus élevé du système, les concepts scientifiques de la nature ont pour résultat le partage d'une même origine transcendantale. Cette idée est présentée par le philosophe dans son livre *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, publié en 1783, dans lequel il indique que les jugements dans la science, en tant que règles données *a priori* par la logique, sont en même temps les lois universelles de la nature (Kant, 2000, p. XXIV). Deux ans plus tard, dans ses *Principes métaphysiques des sciences de la nature*, il a également exprimé que la construction des concepts scientifiques et mathématiques est liée à des principes métaphysiques :

[La construction mathématique] est l'affaire de la philosophie pure, laquelle n'emploie à cette fin aucune expérience particulière mais seulement ce qu'elle trouve dans le concept séparé de lui-même [...] et qui est en relation avec les intuitions pures de l'espace et du temps (d'après des lois qui se rattachent déjà essentiellement au concept de nature en générale). [...] Tous les philosophes de la nature qui ont voulu procéder mathématiquement dans leur entreprise ont ainsi toujours employé, et ont dû employer (quoique inconsciemment) des principes métaphysiques, même lorsqu'ils se gardaient solennellement de toute prétention de la métaphysique sur leur science. (Kant, 2017, p. 66)

Selon cet argument, une nature humaine métaphysique ou extra-empirique contient les principes qui permettent de créer une connaissance relationnelle-fonctionnelle ou, comme il le dit, « confèrent au divers des représentations empiriques [intuitions] une liaison ayant forme de loi par laquelle seule le divers peut devenir une connaissance empirique » (Kant, 2017, p. 67). Cela signifie que les grands philosophes de la nature, par exemple, Isaac Newton, n'auraient fait qu'utiliser les concepts purs de l'entendement (quantité, qualité, relation et modalité), qui avaient déjà déposés en eux par la nature en tant que sujets transcendants, pour construire leurs modèles scientifiques qui décrivent la dynamique de la nature. C'est un exemple clair de la façon dont la capacité de construction de la connaissance, en tant que caractéristique reconnue de la nature humaine par les penseurs de sa société (nous reviendrons bientôt sur ce point), se situait au-delà du monde empirique, et de comment le fond de la connaissance relationnelle-fonctionnelle sur les phénomènes de la nature dans sa société était interprété comme une sous-structure déterminée par une origine transcendantale. En termes de structure logique qui lie tout *explicandum* à une origine première, l'origine transcendantale ou extra-empirique contient les principes qui définissent le monde matériel. Kant, en cela, représente un exemple paradigmatique.

Il est significatif de noter qu'en plaçant l'explication de la capacité humaine de construction de la connaissance – ou de la *constructivité* humaine – en dehors du monde empirique, la nature humaine devient scientifiquement insondable. L'alternative que nous trouvons aujourd'hui dans l'étude de l'ontogenèse cognitive était encore hors de portée dans ce moment historique. Non seulement parce que les connaissances séculières sur l'évolution naturelle n'étaient pas encore disponibles dans leur société, ou en raison du poids de la normativité religieuse, mais aussi en raison de la logique utilisée dans l'explication. L'une des raisons pour

lesquelles l'ontogenèse humaine n'a pas été étudiée à l'époque pour comprendre la constructivité réside, à mon avis, dans une marque distinctive de la logique de l'action : une fois que le phénomène à expliquer est renvoyé à une origine première, la réflexion s'arrête et, comme résultat, l'exploration matérielle du phénomène est abandonnée, voire bloquée. C'est comme si l'on disait : « il n'est pas nécessaire d'étudier comment les êtres humains apprennent à connaître, puisque les structures de la connaissance sont données par la nature ». Le problème des barrières à la formation de nouvelles connaissances n'est pas seulement idéologique : il est aussi cognitif !

En fait, comme nous le verrons en détail plus tard, tout indique que c'est là le principal problème que les philosophes et les naturalistes du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient encore devant eux lorsqu'ils réfléchissaient à la constructivité humaine : d'où viennent les principes qui nous permettent, à nous les humains, de créer des connaissances scientifiques ? Pour Kant, ce sont des principes transcendants, et en tant que tels, ils ne sont pas inventés : ils sont simplement déjà là, assurés, selon ses termes, dans l'« essence du pouvoir même de penser » (Kant, 2017, p. 67). Rien de plus<sup>4</sup>. La question des causes d'une « essence du pouvoir même de penser », plus qu'une idéologie, représentait la limite même de la connaissance sur l'humain de son temps.

Nous sommes ainsi confrontés à une situation particulière à laquelle les penseurs de son temps ne pouvaient pas échapper – et que nous pouvons examiner avec plus de distance et de clarté grâce à la perspective que nous offre le développement historique. Lorsque les raisons des limites de la connaissance humaine sont devenues l'objet d'une réflexion à cette époque, une seule voie pouvait être perçue : il fallait demander la cause d'une cause métaphysique, et on ne pouvait répondre à cette question qu'en faisant appel à l'intentionnalité,

4 Cela avait déjà été perçu très clairement par Norbert Elias, comme il l'a démontré dans sa *Théorie des symboles* : « Il n'est pas nécessaire de chercher refuge dans l'hypothèse d'un raisonnement naturellement prédéterminé. Le terme « cause » et ses diverses utilisations est quelque chose que tous les membres normalement compétents d'une communauté linguistique contemporaine acquièrent par un processus d'apprentissage. Pourquoi Hume et Kant n'ont-ils pas trouvé cette solution évidente ? Probablement parce que ce n'était pas la solution à leur problème, au problème tel qu'il était posé aux individus formés dans la tradition philosophique. Ils attendaient une solution causale, liée à leur tradition individualiste » (Elias, 1994, p. 42). Bien que Elias ne fasse pas référence ici au subjectivisme caractéristique de ce type de solution causale, il y fait référence dans l'article « *Über die Natur* » (Elias, 2016), qu'il a publié dans la revue *Merkur*, en 1986.

c'est-à-dire en mettant l'accent de manière réflexive sur la logique de l'action, un exercice qui pouvait conduire à sa prise de conscience (mais pas à son explication systémique) dans un environnement social relativement séculier, tel que celui dans lequel Kant évoluait. Je crois que dans certains cas, le grand philosophe allemand a pris conscience de cette structure. Car dans sa troisième critique, il a développé deux idées très importantes qui le suggèrent, et que je préfère laisser sans suite pour l'instant afin de les analyser correctement dans un autre article : (1) l'idée selon laquelle il n'y a « pas lieu de considérer les phénomènes de la nature comme s'ils étaient déterminés par des êtres doués d'intelligence comme cela se produit avec les actions humaines qui sont organisées selon des fins » (Dux, 2012, p. 43), et ; (2) l'idée selon laquelle l'affirmation d'une intentionnalité de la nature correspond plutôt à la *faculté de juger réfléchissante* (Kant, 2015, p. 159). Cependant, si l'admirable rigueur de son système philosophique critique l'a empêché la plupart du temps d'affirmer que les œuvres de la nature répondaient à une intention – même si, dans sa jeunesse précritique, il a affirmé avec insistance le contraire, comme nous le verrons plus tard –, la nature métaphysique de son système l'a constamment amené à se confronter à cette contradiction, et plus d'une fois il s'est appuyé sur l'existence de cette intentionnalité pour donner sens, entre autres, à la constructivité dans l'art.

### **1.3. La constructivité dans l'art selon Kant**

Pour Kant, comme on le sait, le pouvoir créatif de l'artiste réside dans la faculté d'imagination. Dès sa première critique, comme l'explique Hannah Arendt, l'imagination est, selon Kant, une fonction transcendantale de toutes les facultés cognitives qui met en relation la sensibilité et l'entendement (Arendt, 2003). Mais cette faculté représente, en outre, un « pouvoir de connaître productif » (Kant, 2015, p. 300). Certes, en tant que faculté de pensée, l'imagination est naturelle dans son sens transcendantal. Elle est néanmoins spéciale : « l'imagination [...] est, de fait, très puissante quand il s'agit de créer pour ainsi dire une autre nature à partir de la matière qui lui donne la nature effective » (Kant, 2015, p. 300).

En d'autres termes, Kant était conscient que la constructivité dans l'art ne correspondait pas parfaitement au modèle du sujet transcendantal qu'il avait à l'esprit lorsqu'il décrivait la constructivité dans la science. Le pouvoir cognitif naturel de l'imagination ne transforme pas la matière empirique en concepts de la nature, mais en quelque chose qui « dépasse la nature » (Kant, 2015, p. 300).

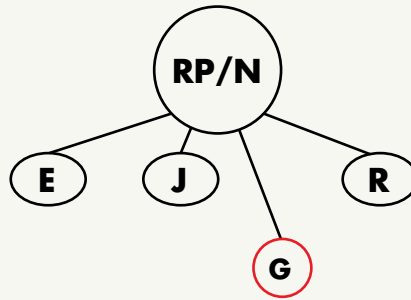
Par conséquent, le pouvoir cognitif productif de l'imagination est quelque part, selon ses termes, *libre*.

L'idée que l'art a pour but immédiat « le sentiment de plaisir » et non la connaissance « pure » des objets, ajoutée à l'idée que l'art est créé par une faculté mentale autonome ou libre, a posé de grandes questions à sa philosophie. La rationalité et l'esthétique ne semblaient pas partager une origine commune dans les principes de l'entendement, ce qui déstabilisait l'architecture logique de son système philosophique. Ainsi, pour assurer son équilibre logique (celui qui relie deux points), Kant a dû renvoyer la constructivité dans l'art directement à l'origine, c'est-à-dire à la nature, par la médiation d'un concept. Il attribue cette fonction au concept de génie. Voici son raisonnement :

Le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une quelconque règle possédant un concept comme principe de détermination. Par conséquent, il ne permet pas que le jugement se fonde sur un concept de la manière dont le produit est possible. En ce sens, les beaux-arts ne peuvent pas se forger eux-mêmes la règle d'après laquelle ils doivent donner naissance à leur produit. Or, étant donné cependant que, sans une règle qui le précède, un produit ne peut jamais être désigné comme un produit de l'art, il faut que la nature donne à l'art la règle dans le sujet [...]; c'est dire que les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie. (Kant, 2015, p. 293)

Son argument est assez clair : si la beauté d'une œuvre d'art ne peut être jugée avec des pouvoirs *a priori*, et qu'elle a encore besoin de règles pour devenir une œuvre d'art, alors les règles dans l'art doivent être données directement par l'origine, c'est-à-dire par la nature, à travers le génie. C'est précisément sa définition du concept :

Le génie est le talent (don naturel) qui donne à l'art ses règles. Dans la mesure où le talent, comme pouvoir de produire inné chez l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait aussi s'exprimer ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par l'intermédiaire de laquelle la nature donne à l'art ses règles. (Kant, 2015, p. 293)



**Figure 3 :** Place du génie dans le système (1790). RP/N = Raison pure/Nature (logique d'identité) ; E = Entendement ; J = Jugement ; R = Raison ; G = Génie.

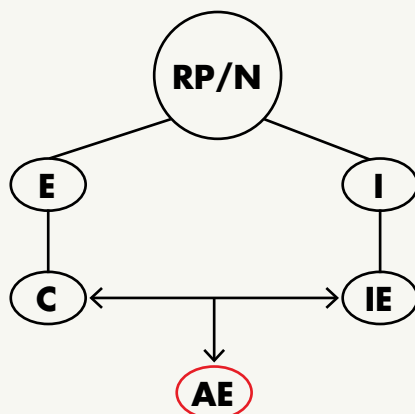
Une fois de plus, la constructivité, en tant que caractéristique reconnue de la nature humaine parmi les penseurs de sa société, a été placée au-delà du monde empirique au moyen de la logique de l'action. La principale différence avec le cas de la constructivité dans la science est celle-ci : en raison du concept de génie, le caractère subjectiviste de la logique de l'action est devenu plus transparent dans son explication de la constructivité dans l'art. La nature agit à travers le sujet : elle donne la règle à l'art, en réglant les pouvoirs cognitifs d'un sujet donné. Ces phrases représentent une explication directe du phénomène créatif humain, et non une représentation métaphorique d'un modèle systémique séculier de la nature. En d'autres termes, comme beaucoup d'autres dans sa société – par exemple, Johann Herder (Vratskidou, 2011, p. 46) –, Kant considérait vraiment que le génie est « directement conféré à chaque personne par la main de la nature » (Kant, 1987, p. 177). Il est clair que le concept de génie de Kant désigne une attribution de l'intentionnalité à ce qui, aujourd'hui, s'avère n'en avoir aucune : la nature. Il désigne même les détenteurs du génie comme « les favoris de la nature » (Kant, 2015, p. 295)!

Cognitivement, ce type de conclusion n'est possible que par une logique d'explication qui lie deux points dans l'explication, un *explanans* et un *explicandum*, dans lequel le second est envoyé mentalement au premier et présenté ensuite comme sa dérivation planifiée. Mais cela ne signifie pas que la description systémique en termes relationnels-fonctionnels était absolument absente de l'explication de Kant sur la constructivité dans l'art. S'il avait concentré son raisonnement exclusivement sur l'origine transcendante, il aurait ignoré la logique relationnelle-fonctionnelle qui caractérisait les connaissances scientifiques modernes disponibles, et qu'il avait lui-même thématiquée des années auparavant dans sa deuxième critique, la

*Critique de la raison pratique*, sous l'étiquette de « philosophie matérielle » (Kant, 1848, p. 3). Mais alors : comment Kant explique-t-il l'œuvre du génie avec une logique systémique relationnelle-fonctionnelle ?

Selon le philosophe, l'impulsion qui met en mouvement la constructivité dans l'art résulte d'une relation spécifique, et non d'un principe : elle résulte de l'indétermination causée par les idées esthétiques (qui appartiennent à la faculté d'imagination) aux concepts rationnels (qui appartiennent à la faculté de compréhension). Malgré la classification des idées esthétiques et des concepts rationnels en différentes facultés *a priori*, seule leur rapport provoque la dynamique créative de l'imagination. Selon ses propres termes :

Quand on subsume sous un concept une représentation de l'imagination qui appartient à sa présentation, mais qui, par elle-même, fournit l'occasion de penser bien d'avantage que ce qui ne peut jamais se comprendre dans un concept déterminé, et par conséquent élargit esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée, l'imagination est alors créatrice, et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison) et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair. (Kant, 2015, p. 301)



**Figure 4 :** Construction relationnelle des attributs esthétiques (1790). RP/N = Raison pure (logique d'identité) ; E = Entendement ; I = Imagination ; C = Concepts rationnels ; IE = Idées Esthétiques ; AE = Attributs Esthétiques.

Les formes d'art, que Kant appelle les attributs esthétiques, sont le résultat du processus qui met en mouvement le pouvoir créatif de l'imagination. Les attributs esthétiques permettent aux poètes (qui occupent le plus haut rang dans tous les arts pour le philosophe) de décrire une chose par les attributs d'une autre : « l'aigle qui tient la foudre entre ses serres est un attribut du puissant roi des cieux, et le paon, un attribut de sa magnifique épouse » (Kant, 2015, p. 267). Or, si seule la relation entre les idées esthétiques et les concepts rationnels peut mettre en mouvement l'activité créative artistique, alors le modèle kantien abandonne momentanément la structure qui relie deux points et devient systémique – bien que, selon les normes actuelles, il représente une description systémique très limitée de ce qu'est la constructivité. En d'autres termes, d'une part, Kant considère que la constructivité dans l'art se trouve dans le principe créatif (c'est-à-dire dans le génie) et, d'autre part, que la constructivité dans l'art découle d'un processus autonome. Kant a résolu la contradiction qui découle de la rencontre des deux logiques en intégrant la logique systémique comme sous-système de la logique de l'action.

La stratégie cognitive que Kant a employée ici n'est pas nouvelle. En réalité, le philosophe l'utilisait depuis sa jeunesse, du moins depuis son étape précritique. Pour comprendre la persistance de cette stratégie d'explication dans la pensée du philosophe allemand, il est nécessaire de la situer dans les conditions historiques de sa société.

## **2. Kant sous les conditions historiques de la modernité**

### **2.1. La conscience moderne de la constructivité**

La modernité est le processus social de sécularisation à plus grande échelle jamais observé dans l'histoire de l'humanité. À ses débuts, c'est-à-dire lors de la révolution des sciences naturelles aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et des révolutions industrielles et politiques qui suivirent au cours des siècles suivants, les sociétés euro-occidentales ont pris bien conscience du caractère construit du monde. Cela a aussi eu ses antécédents. Il est possible de trouver, dès le Moyen Âge, un succès croissant du modèle de la machine comme matrice explicative du monde (Canguilhem, 2000, p. 101-128 ; Dux, 2012, p. 40-43)

qui fonctionne comme un indicateur clair des transformations sociales profondes – en particulier, la forme d'organisation urbaine et, plus tard, la formation des principautés – susceptibles de provoquer des transformations cognitives dans cette direction (Dux, 2012, p. 325-336). Le processus dans son ensemble présente d'innombrables particularités selon l'échelle historique adoptée, mais il est facile de repérer des observations historiques chez plusieurs exemples remarquables qui montrent que la conscience du caractère construit du monde était déjà largement établie dans la pensée philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle grâce à la croissante utilisation paradigmatique de la machine. Pour donner un exemple illustre, Thomas Hobbes, dans les premières lignes de l'introduction de son *Léviathan*, publié en 1651, écrit :

La nature (l'art par lequel Dieu a fait le monde et le gouverne) est si bien imitée par l'art de l'homme, en ceci comme en de nombreuses autres choses, que cet art peut fabriquer un animal artificiel. Car, étant donné que la vie n'est rien d'autre qu'un mouvement de membres, dont le commencement est en quelque partie principale intérieure, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que tous les automates (des engins qui se meuvent eux-mêmes, par des ressorts et des roues, comme une montre) ont une vie artificielle? Car qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon de nombreux fils, et les jointures, sinon autant de nombreuses roues qui donnent du mouvement au corps entier, comme cela a été voulu par l'artisan. L'art va encore plus loin, imitant cet ouvrage raisonnable et le plus excellent de la Nature, l'homme. (Hobbes, 2000)

Cette interprétation mécanique a une valeur documentaire très importante : elle montre qu'à cette époque, Dieu, comme l'affirmaient les philosophes théologiens depuis des siècles, n'était plus la seule référence qui assurait l'origine de la connaissance. Depuis quelque temps, la divinité s'était progressivement éloignée de l'explication absolue convergente de la connaissance, laissant place à un autre point de convergence : l'Homme. Naturellement, la prise de conscience d'un mouvement de cette ampleur (de la subjectivité divine à l'homme) ne peut se faire sans conséquences graves. Progressivement, et surtout avec le développement croissant des sciences naturelles qui ont progressivement accru le contrôle des phénomènes naturels dans les sociétés occidentales – contribuant, à leur tour, à l'intensification des transformations importantes dans la structure de la société et dans sa compréhension –, les membres de ces sociétés ont pris conscience des déplacements causés par les transformations de la vie sociale et

le développement conséquent des connaissances séculières (Weiler, 2011, p.9). Des doutes sont apparus partout. Depuis cette époque, l'instabilité des connaissances traditionnelles n'a fait que s'accroître. Le système de pensée de René Descartes est un exemple paradigmatique de cette déstabilisation (Dux, 2005). Il a élevé le doute – déjà présent dans le siècle qui l'a précédé dans l'œuvre de Montaigne (Montaigne, 1987) – à la dignité d'une méthode philosophique (Descartes, 2009). Ses réflexions dans le cadre de cette méthode ont abouti à une conclusion bien connue : l'univers physique, ou *res extensa*, devait être expliqué dans l'immanence de sa propre dynamique et non par des spiritualités inaccessibles à la pensée humaine – du moins dans le programme, car il a fallu des siècles de transformations sociogénétiques et ontogénétiques pour réordonner la plupart des systèmes conceptuels en ces termes.

Malgré les innombrables réactions du système traditionnel de vision du monde au processus déclenché par de telles conclusions, une chose est néanmoins certaine : depuis l'avènement de la conscience moderne de la constructivité (c'est-à-dire la prise de conscience de la capacité humaine à créer des connaissances), le savoir dogmatique ne peut prétendre à une validité absolue sans l'inspection du monde des objets et des événements dans la théorie moderne de la connaissance (Dux, 2012, p. 49-50). Mais que pouvaient-ils dire au XVIII<sup>e</sup> siècle sur le monde mental, spirituel, selon le langage du moment, dans lequel les êtres humains mènent leur vie ?

## 2.2. La nature humaine comme transcendance

Grâce à la sécularisation moderne, l'homme est progressivement devenu une *conditio sine qua non* de la théorie de la connaissance. « Comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes » (Rousseau, 2008, p. 51) demande Jean-Jacques Rousseau au début de la préface de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1755. Mais nous devons nous demander : au XVIII<sup>e</sup> siècle, que savait-on de l'humanité ? Pas beaucoup. Rousseau a clairement documenté ce manque à son époque lorsqu'il a écrit dans les mêmes lignes de l'essai : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme » (Rousseau, 2008, p. 51). Les stratégies disponibles pour l'explication naturaliste du monde physique – telles que les mathématiques ou la mécanique – étaient insuffisantes

pour trouver une explication naturaliste de la spiritualité humaine. L'une des tentatives les plus célèbres est celle proposée au siècle précédent par Hobbes dans son *Léviathan*. Cependant, comme on pouvait s'y attendre, son modèle n'a pas trouvé son chemin dans la théorie de la connaissance moderne. Car les sensibilités esthétiques, la causalité, l'intentionnalité, la moralité, etc., comment pourrait-on les expliquer par les principes de la géométrie, ou de la pression et de l'impulsion ?

Les conséquences de cette lacune en matière de connaissances furent assez importantes : sans un bagage de connaissances suffisamment développé pour permettre la formulation d'une explication relationnelle-systémique de la cognition, la logique qui, jusqu'alors, déterminait la compréhension traditionnelle du monde, la logique de l'action, persistait dans l'explication. Nous retrouvons cette logique consignée dans les textes historiques à travers une certitude ancienne qui revient avec insistance chez les penseurs de l'époque, et que nous avons déjà reconnue ici dans la pensée de Kant : Les qualités qui permettent la connaissance humaine proviennent de l'homme lui-même. La nature humaine doit les contenir en elle-même, quelque part, dès l'origine !

La récurrence de cette explication à ce moment historique est très significative pour la présente discussion. Car, dans sa structure, l'explication ne relie encore que deux points et, à ce titre, suit la logique de l'action. Il ne faut pas perdre de vue que sous cette logique, et surtout dans une société en voie de sécularisation, ce que l'on trouve dans le monde est compris comme existant déjà dans une origine transcendante. Par conséquent, à l'aube de la modernité, la constructivité humaine était constamment renvoyée à la nature, dont on suggérait qu'elle émanait. La « nature », cependant, n'était pas conçue à l'époque comme nous le faisons aujourd'hui, c'est-à-dire comme un ensemble de processus séculiers impersonnels dans le temps. Comme nous l'avons déjà vu chez Kant, la nature était comprise comme une harmonie transcendante, et je considère raisonnable de penser que la conscience croissante de la constructivité humaine a joué un rôle déterminant dans cette compréhension : car, comme je l'ai exprimé précédemment, de la logique de l'action résulte aussi une logique d'identité. Ainsi, lorsque l'on réfléchit à la capacité humaine de construction de la connaissance à travers une logique qui établit des relations d'identité dans une origine, au moins deux conséquences logiques étaient inévitables à l'époque :

- 1) D'une part, la constructivité humaine, comme *explicandum* a été renvoyée à une origine transcendante, c'est-à-dire située au-delà du monde empirique, un *explanans* qu'ils ont appelée nature ;
- 2) D'autre part, en y étant renvoyée, l'origine transcendante, c'est-à-dire la nature, a adopté les caractéristiques subjectives de la constructivité.

Cela peut être systématiquement prouvée dans les textes historiques : malgré l'irruption progressive de modèles mécaniques autonomes dans l'explication de l'univers physique, la nature, et surtout la partie vivante de la nature, était communément comprise dans la philosophie et le naturalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle comme une origine créative transcendante. Par conséquent, sous la logique de l'action, la « nature humaine » était comprise littéralement, et non métaphoriquement, comme une agence créative dotée de capacités d'action et de planification. Nous l'avons déjà vu lorsque nous avons examiné la constructivité dans la science et l'art selon Kant.

### **2.3. La sécularisation dans la philosophie allemande de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle**

Grâce au cadre général décrit ci-dessus, nous pouvons plus facilement comprendre l'impulsion séculière identifiée dans les courants philosophiques européens du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de l'Allemagne est certainement significatif. Non pas parce que la pensée allemande soit devenue sévèrement séculière, mais précisément parce que cela n'a pas été le cas. Comme les historiens de la philosophie l'ont noté, contrairement à la philosophie française, anglaise ou néerlandaise, la philosophie allemande est restée profondément chrétienne tout au long du siècle (Belaval, 1973, p. 729). Il ne fait aucun doute que les croyances religieuses et le poids normatif de ses institutions sociales ont maintenu une empreinte significative sur la vie intellectuelle allemande. Mais ces croyances ont également été utilisées de manière pragmatique d'une certaine manière, notamment par les classes moyennes bourgeoises montantes. Il ne faut pas perdre de vue qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les penseurs allemands ne faisaient pas partie de l'aristocratie, mais « seront eux-mêmes fils de pasteurs ou d'artisans, plus rarement de fonctionnaires, de professeurs, de marchands » (Belaval, 1973, p. 729). L'abandon de la culture savante par les classes dominantes illustre leur situation de subordination spirituelle dans le contexte européen.

« Leibniz, raconte Norbert Elias, le seul philosophe de cour allemand, le seul grand Allemand dont la renommée se répand dans la vaste société de cour, parle et écrit en français ou en latin, rarement en allemand » (Elias, 2010, p. 90). Et cette subordination reflétait également un profond mépris des classes dominantes pour les classes moyennes et leurs efforts intellectuels. Frédéric II (qui accède au trône de Prusse en 1740), « enthousiaste de la civilisation française des *Lumières*, ne cachait pas son mépris pour l'état, à ses yeux 'barbare', de la culture allemande » (Belaval, 1973, p. 742-743). En 1746, il nomme Pierre Louis Moreau de Maupertuis Président de l'Académie des Sciences de Berlin, dont la tâche principale est la diffusion des sémantiques séculaires de la philosophie de la nature en Allemagne, notamment celle de Newton. Sa tâche a rencontré une grande résistance parmi les philosophes locaux, une résistance fondée sur des courants métaphysiques qui ne cachaient pas leurs racines religieuses depuis le début du siècle.

Peut-être que l'un des meilleurs exemples illustrant cette résistance au cours de la première moitié du siècle est la place de la mécanique newtonienne dans le système philosophique de Christian Wolff, dont la doctrine dominait, avec celle de Leibniz à la base – et, dans une moindre mesure, celles de Christian Thomasius et de Christian Cursius – les discussions de la philosophie allemande à cette époque. Malgré l'admiration de Wolff pour Newton en tant que mathématicien – considérant lui-même les mathématiques comme l'idéal méthodologique de la philosophie, mais sans lui attribuer l'explication causale des phénomènes de la nature comme le faisait Newton – la loi de l'attraction newtonienne n'a pas trouvé une place dans son système philosophique métaphysique. C'est le même cas chez Cursius, un philosophe anti-wolffiste, qui a également rejeté l'attraction newtonienne dans son livre *Physique*, publié en 1749, afin de donner la priorité à une explication du mouvement fondée, en définitive, sur l'essence de Dieu qui nous est cachée (Belaval, 1973, p. 141-142).

Ces exemples illustrent ce que j'essaie de montrer : les sémantiques les plus séculières de la philosophie de la nature disponibles et utilisées dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle pour étendre le contrôle sur le monde naturel dans les sociétés européennes, à savoir celles issues de la mécanique newtonienne, n'ont pas déstabilisé, dans leurs fondements, les systèmes conceptuels métaphysiques qui dominaient traditionnellement la philosophie allemande. Même les membres des jeunes générations des classes moyennes qui ont vraiment fait l'effort de concilier métaphysique et mécanisme n'étaient pas en

position cognitive d'aller plus loin. L'un d'eux était précisément le jeune Emmanuel Kant.

Dans son livre *Sur la véritable estimation des forces vives*, publié en 1749, c'est-à-dire à l'âge de 25 ans environ, Kant tente d'introduire l'attraction newtonienne en Allemagne en lui donnant une base métaphysique leibnizienne. En 1755, six ans plus tard, après avoir eu un contact plus étroit avec les développements de l'astronomie d'inspiration newtonienne (notamment avec l'ouvrage *Une théorie originale ou une nouvelle hypothèse sur l'univers* de Thomas Wright publiée en 1750), Kant publiera son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, dans lequel il soutient que le mouvement autonome des systèmes planétaires, tel que décrit par le mécanisme, avait une origine divine, une origine qui remonte à la création (1984). Un rapide examen de la préface de ce livre nous permet de vérifier le genre de précautions qu'un jeune philosophe devait prendre dans sa société lorsqu'il décidait de faire place aux sémantiques les plus séculières disponibles dans la philosophie de la nature. Dans le texte, on trouve plusieurs formulations qui cherchent à dissiper tout doute sur ses convictions religieuses. Ainsi, il écrit à propos de sa proximité avec Epicure, Leucippe et Démocrite : « Tant de parenté avec une conception qui était la vraie théorie de la négation de Dieu dans l'antiquité ne conduit pas cependant la mienne à partager ses erreurs » (Kant, 1984, p. 70-71); ou encore à propos des arguments séculiers basés sur le mécanisme newtonien : « Voyons comment ces raisons dont on appréhende les dégâts dans les mains des adversaires sont bien plutôt des armes puissantes pour combattre ceux-ci » (Kant, 1984, p. 68).

On peut interpréter, comme l'historien Fred Spier (2010, p.13), que la défense de Dieu dans cette affaire était une tentative du jeune Kant pour « se protéger des accusations d'athéisme ». C'était très probablement le cas. Cela ne cache cependant pas le fait qu'à ce moment de sa vie, Kant cherchait vraiment à trouver une méthode pour concilier dans le même système de connaissance de l'univers les deux logiques d'explication développées dans sa société. Autrement dit : athée ou non, le philosophe allemand travaillait avec les connaissances disponibles dans sa société. Le système de l'univers qu'il propose dans son livre fonctionne mécaniquement, sans intervention divine directe, bien sûr. Cependant, tous les éléments qui le composent, ses propriétés essentielles, la première impulsion et toutes les dynamiques qui se manifestent au cours de son histoire répondent au plan du dessein divin. L'univers n'existerait et ne fonctionnerait point sans les actes de la force divine à l'origine de la création.

La façon dont Kant finit par concilier les logiques explicatives dans son livre est symptomatique de ce que j'essaie de démontrer : la persistance dans la pensée du philosophe d'une stratégie explicative dans laquelle la logique relationnelle-fonctionnelle est subordonnée à la logique de l'action. Pour le prouver, permettez-moi d'abord de vous présenter l'argument suivant du philosophe, avec quelques notes à ce sujet, puis de le commenter :

Était-il donc possible que tant de choses, chacune ayant sa nature indépendante des autres, dussent se déterminer d'elles-mêmes les unes les autres de telle sorte qu'un tout ordonné en surgisse? [*Logique systémique*] Et si elles le font, n'est-ce pas là une preuve indéniable de la communauté de leur première origine qui doit être un entendement suprême absolument autosuffisant, dans lequel les natures des choses ont été projetées suivant des intentions préétablies? [*Logique de l'action*]. (Kant, 1984, p. 71)

Il ne faut pas perdre de vue que dans le processus de sécularisation conduit par des évolutions sociales constantes, ce qui était considéré comme le résultat de l'action d'un agent subjectif dans le passé devient, une origine transcendante des phénomènes naturels (Dux, 2010). Dans des conditions favorables, les réflexions prennent les connaissances systémiques disponibles dans la société et les intègrent dans la vision du monde en tant que sous-structures du monde subordonnées au plan conçu dans l'origine. C'est seulement ainsi que la réalité pourra continuer à être planifiée et organisée depuis ses origines par un pouvoir extra-empirique ou transcendantal, et satisfaire aux exigences de la logique. C'est exactement ce que nous trouvons dans la citation précédente de Kant. Malgré sa connaissance de l'organisation mécaniste de l'univers, l'ordre de ce dernier est, pour lui, le produit d'une cause intentionnelle, prévoyante et agissante, à savoir Dieu – un dieu qui d'ailleurs se retire du monde et se réfugie dans un monde « derrière » la nature. Il l'exprime lui-même assez clairement :

La matière qui est la substance originaire de toutes choses est donc liée à certaines lois, et, laissée librement à ces lois elle doit produire nécessairement de belles combinaisons. Elle n'a pas la liberté de s'écarter de ce plan de la perfection. Puisqu'elle se trouve ainsi soumise à une intention suprêmement sage, elle doit nécessairement avoir été fixée dans de tels rapports harmonieux par une cause première régnante sur elle, et il y a un Dieu précisément pour cette raison que la nature, même dans le chaos, ne peut procéder autrement que de façon régulière et ordonnée. (Kant, 1984, p. 47)

Cette forme de cohabitation des logiques dans le système cognitif du jeune Kant, dans laquelle la logique systémique est subordonnée à la logique de l'action, est la même que l'on retrouve dans son explication de la constructivité dans la science et dans l'art lors de son étape critique. Avec cela, le Kant critique a fait un grand pas que les efforts de sécularisation de la nature avancés par les générations suivantes ont su lui reconnaître. Cela ne veut pas dire que le Kant critique et le précritique soutenaient les mêmes arguments. Le Kant de la période de maturité, de la période critique, affirme que rien ne permet de penser que les phénomènes naturels puissent être déterminés par des êtres dotés d'intelligence, ce qui est en totale contradiction avec l'origine volontaire extra-empirique qu'il met en avant dans sa théorie de l'univers de sa jeunesse. Cela ne l'a cependant pas empêché de maintenir dans sa période critique que la compréhension des phénomènes de la nature, comme celle des arts, avait une origine transcendante, diffusément volontaire, qui échappe au monde empirique. Seule une analyse basée sur la structure de la logique explicative peut révéler ce paradoxe.

## Bibliographie

- ARENDDT, Hannah. "Imaginación." *In Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires : Paidós Editores, 2003.
- BELAVAL, Yvon. *Histoire de la philosophie* (v. 2). Paris : Gallimard, 1973.
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- DARWIN, Charles. *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*. Paris : C. Reinwald, 1876.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 2009.
- DUX, Günter. "Toward a Sociology of Cognition". *In STEHR, Nico ; MEJA, Volker* (dir.). *Society & knowledge : Contemporary perspectives in the sociology of knowledge & science*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2005, p.117-150.
- DUX, Günter. "The Genesis of Philosophy in the History of Mind : A Cross-Cultural Comparison Between Classical Greece and China". *In DUX, Günter ; ULRICH VOGEL, Hans* (dir.). *Concepts of Nature : A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. Leiden, Boston : Brill, 2010, p.102-135.
- DUX, Günter. *Teoría histórico-genética de la cultura : La lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá : Ediciones Aurora, 2012.

- ELIAS, Norbert. *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- ELIAS, Norbert. *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- ELIAS, Norbert. *La dynamique sociale de la conscience*. Paris: La Découverte, 2016.
- HOBBS, Thomas. *Léviathan, ou, matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*. Paris: Gallimard, 2000.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1848.
- KANT, Emmanuel. *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Paris: Vrin, 1984.
- KANT, Emmanuel. *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1987.
- KANT, Emmanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 2014.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Flammarion, 2015.
- KANT, Emmanuel. *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Paris: Vrin, 2017.
- MONTAIGNE, Michel. *Essais II*. Paris: Gallimard, 1987.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2008.
- SPIER, Fred. *Big history and the future of humanity*. Chichester, Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- VRATSKIDOU, Eleonora. "Le génie chez Johann Gottfried Herder". In KREMER, Nathalie (dir). *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*. Lille: Septentrion, 2011.
- WEILER, Vera. *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.