



HAL
open science

Les sociologies de la connaissance de Norbert Elias & Günter Dux comme outils (re) constructifs du concept de psychogenèse : pour une critique socio-historique de la notion de “ nature créatrice ”

David Sierra

► To cite this version:

David Sierra. Les sociologies de la connaissance de Norbert Elias & Günter Dux comme outils (re) constructifs du concept de psychogenèse : pour une critique socio-historique de la notion de “ nature créatrice ”. Sociologie. Université Grenoble Alpes, 2018. Français. NNT : 2018GREAH012 . tel-01937784

HAL Id: tel-01937784

<https://theses.hal.science/tel-01937784>

Submitted on 28 Nov 2018

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.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

Spécialité : **Sociologie**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

David SIERRA

Thèse dirigée par **Florent GAUDEZ**

Professeur des Universités en Sociologie à l'UGA, Grenoble

préparée au sein du **Centre de recherche ISA (Imaginaire & Socio-Anthropologie)** de l'UMR CNRS 5316 Litt&Arts – UGA dans l'**École Doctorale des Sciences de l'Homme, du Politique et du Territoire**.

Les sociologies de la connaissance de Norbert Elias & Günter Dux comme outils (re) constructifs du concept de psychogénèse.

Pour une critique socio-historique de la notion de « nature créatrice ».

Thèse soutenue publiquement le **2 juillet 2018**,
devant le jury composé de :

M. Fabrice CLEMENT

Professeur Ordinaire à l'Université de Neuchâtel, Centre de Sciences Cognitives (Examineur)

M. Jean-Louis FABIANI

Directeur d'études à l'EHESS-Paris & Professeur à Central European University (CEU-Budapest) (Président)

M. Florent GAUDEZ

Professeur des Universités à l'Université Grenoble Alpes (UGA) (Directeur)

M. Jeffrey A. HALLEY

Full professor, UTSA (USA) (Examineur)

M. Bruno PEQUIGNOT

Professeur Emérite, Université Paris 3, Sorbonne Nouvelle (Rapporteur)

Mme. Vera WEILER

Professeure, Universidad Nacional de Colombia (UNAL) (Rapporteuse)



*À Mamatina, Marthacielo,
Cesar, Iván, et Adriana*

Remerciements

Cette thèse est la concrétisation d'une longue et difficile réflexion qui s'étend bien au-delà des études de doctorat, et qui a traversé toute ma formation universitaire depuis l'année 2010. Je ne saurais pas, de ce fait, étendre mon immense gratitude à toutes les personnes ayant participé, de près ou de loin, à sa réalisation. Toutefois, je tiens à remercier toutes et tous ceux qui m'ont donné les outils, le soutien, l'envie, et le courage pour la conduire jusqu'au bout.

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, Florent Gaudez, pour sa confiance, ses nombreux conseils et directives, et surtout pour la grande autonomie de pensée qu'il défend, indispensable pour la réalisation d'une réflexion comme celle-ci. Je tiens également à remercier les membres du jury, Fabrice Clément, Jean-Louis Fabiani, Jeffrey Halley, Bruno Pequignot, et Vera Weiler, pour l'attention accordée à mon travail, pour avoir pris la peine de se déplacer jusqu'à la ville de Grenoble, et pour leurs remarques.

Je suis aussi très reconnaissant au personnel de l'UMR Litt&Arts, notamment Ludivine Raimondo et Elisabeth Greslou, pour la disponibilité, l'aide, et l'accueil chaleureux qu'elles m'ont témoigné pendant les dernières années de la recherche, ainsi qu'au directeur du laboratoire Francis Goyet, pour son amabilité et son soutien pour le bon déroulement de la soutenance.

Je ne saurais jamais assez remercier mes parents, Marthacielo Gutiérrez Zorrilla et Cesar Iván Sierra Berrio, pour les immenses efforts spirituels et matériels qu'ils m'ont consacrés, destinés à assurer les conditions et la détermination tant pour la réalisation de cette thèse que pour la construction de mon propre chemin ; mon frère, Ivan Camilo Sierra Gutiérrez, qui a représenté un soutien émotionnel et intellectuel inestimable durant ces sept ans en France ; Adriana Tarazona, devenue un pilier fondamental dans la « lutte pour l'existence », qui m'a apporté beaucoup de connaissances théoriques en psychologie, et qui a supporté patiemment et affectueusement tous les délires quotidiens d'un doctorant ambitieux, « autorisé à travailler à titre accessoire », et sans financement.

Je veux également remercier Pablo Venegas, pour sa sincère amitié, son soutien, et pour toutes les discussions absorbantes qui ont sans doute donné beaucoup d'ampleur à mes réflexions sur le constructivisme (gracias po' !); Sophie Gallino, pour son amitié, son aide tout au long du doctorat, et pour les discussions qui m'ont orienté (peut-être sans le vouloir) vers le naturalisme ; enfin, à Wilson Lara, pour avoir su maintenir notre vieille amitié dans la distance (de même que Rafael Hurtado, Natalia Jimenez, et Jaime Otavo), et pour les inestimables et fécondes discussions qui m'ont conduit à mieux saisir la théorie historico-génétique de la culture.

Je suis redevable envers beaucoup de personnes qui m'ont aidé de diverses manières. Sans eux, l'élaboration de cette thèse aurait sans doute été beaucoup plus épineuse. Je remercie chaleureusement Léa Maroufin, la première lectrice de cette thèse, pour sa sincère amitié et pour avoir effectué sans hésiter l'ardu exercice de correction du français de centaines de pages (merci Léa !); Diana Ruiz, Sébastien Quintana, Julien Dano, Nicolas Burtin, et Nabila Fernandez, pour leur grande amitié et pour m'avoir toujours accueilli chez eux sans hésiter au cas de besoin.

Enfin, je tiens à remercier à tous ceux qui, en différents moments, ont donné beaucoup de couleur à cette expérience. La liste est longue et incomplète : Juliana Da Silva, pour son amitié et ses savantes discussions en biologie, biochimie, et linguistique ; Martin Givors, Laurence Doucet, et Jacopo Rasmi, pour leurs efforts continus pour consolider le réseau des doctorants de notre laboratoire ; Heiwon Won, Christophe Olivier, Clizia Centorrino, Théo et Marie Marchal, Gauthier Ducotterd, Baptiste Pizzinat, Ivan Zambrano, Daniel Parra, Uranie Michet, Nelson Rodrigo, Nicolas Garayalde, Adriana Osorio, l'infatigable Véronique, Steph, Gogo, Vincent, Christelle, Kostia, Claire, Alice, Camille, Odile...

Sommaire

INTRODUCTION. LA NATURE COMME OBJET DE LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE : ENTRE L'ENGAGEMENT ET LA DISTANCIATION.	12
I. Les processus sociogénétiques et psychogénétiques rendent possible l'idée d'une « nature créatrice ».	14
II. L'idée d'une nature créatrice dans la philosophie et le naturalisme du XVIIIe et XIXe siècle.	31
III. Corpus (par chapitres et en ordre alphabétique).	37
PREMIERE PARTIE. LES PROCESSUS PSYCHOGENETIQUES ET SOCIOHISTORIQUES DERRIERE L'IDEE D'UNE « NATURE CREATRICE » ET LA METHODE POUR L'OBSERVER DANS LES TEXTES HISTORIQUES.	49
Chapitre 1. Outil analytique : la cohabitation des logiques matérielles selon Günter Dux, et Engagement et Distanciation selon Norbert Elias.	51
I. Le développement pré-conceptuel de l'activité créative : la structure de l'action.	51
II. L'organisation conceptuelle sous la logique de l'action.	58
III. Tableau des outils analytiques.	70
IV. Méthode de la thèse : la reconstruction des structures explicatives consignées dans les textes historiques.	71
V. Sur les effets de la logique de l'action dans les systèmes de connaissance.	73

Chapitre 2. Cadre sociohistorique : la cohabitation des logiques matérielles dans la psychogenèse moderne au XVIIIe siècle.	82
I. La déstabilisation de la connaissance prémoderne selon Günter Dux : entre la constructivité, la convergence et l'historicité.	82
II. La nature volitive.	88
III. Considérations sociogénétiques et psychogénétiques de la philosophie précritique de Kant et la philosophie de l'histoire de Herder.	94
IV. Conclusion générale du Chapitre 2	112
DEUXIEME PARTIE. LA NATURE CREATRICE DANS LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL KANT ET JOHANN HERDER.	114
Chapitre 3. La nature créatrice chez Emmanuel Kant.	116
I. Le « système » de la philosophie de Kant comme logique de l'action.	116
II. Les lois de la matière comme effet de la logique de l'action.	133
III. Le génie comme effet de la cohabitation des logiques.	141
IV. La cohabitation des logiques dans l'explication kantienne de la transformation de la matière.	158
V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant.	166
Chapitre 4. La nature créatrice chez Johann Herder.	174
I. Le modèle de l'« échelle des êtres » comme subjectivation de la nature.	174
II. La nature créatrice chez Herder.	180
III. Les corps organiques comme création de la nature.	187
IV. Le génie comme créativité de la nature.	191
V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant et Herder.	197

TROISIEME PARTIE. DE LA NATURE CREATRICE A LA CONSTRUCTIVITE A TRAVERS L'ACTION : DE L'ENGAGEMENT VERS LA DISTANCIATION.	202
Chapitre 5. Sur la structuration cognitive des scientifiques du XIXe siècle.	204
I. Engagement et distanciation (Elias) ou la cohabitation des logiques (Dux) dans la téléologie du XIXe siècle.	204
II. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Jean-Baptiste de Lamarck et Carl Kielmeyer.	210
III. Le concept de sélection dans la deuxième moitié du XIXe siècle.	221
Chapitre 6. La réorientation génétique du rapport ontogénèse-histoire au XXe siècle.	236
I. Le virage génétique dans l'explication de l'esprit.	236
II. L'ontogénèse et l'histoire dans la psychologie du développement du début du XXe siècle.	242
III. Ontogénèse et histoire du point de vue de la psychogénèse de Jean Piaget.	250
IV. Ontogénèse et histoire du point de vue de la sociologie de Norbert Elias.	263
V. La théorie historico-génétique comme alternative à l'explication téléologique du rapport ontogénèse-histoire.	273
OUVERTURE. SUR LES EPAULES DE NORBERT ELIAS.	284
I. Le processus du point de vue innéiste et du développement.	288
II. L'importance d'une théorie logico-structurale unifiée de l'ontogénèse et la phylogénèse de la cognition et la société.	292
BIBLIOGRAPHIE.	299

ANNEXES.	312
Annexe 1. L'offensive contre l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl comme la défense de l'immuabilité du sujet.	314
Annexe 2. L'immuabilité sociale comme persistance de la logique de l'absolu en sociologie : la nature sociale chez Emile Durkheim.	318
Annexe 3. Les concepts de « Grande Évolution » et « autonomie relative » de Norbert Elias.	323
TABLE DE MATIÈRES	327

Introduction. La nature comme objet de la sociologie de la connaissance : entre l'Engagement et la Distanciation.

La refonte du problème qu'on suggère ici n'affecte pas seulement le concept traditionnel de « sujet » connaissant et tout le scénario des statues pensantes ; il entraîne de plus en plus une évolution de ce qu'on considère comme « fondamental » dans la quête humaine de savoir, une modification de l'équilibre en ce qui concerne la valeur cognitive attribuée à deux buts distincts de cette quête : d'un côté, la découverte d'universaux atemporels, nomologiques, de l'autre, la mise à jour de la structure et de l'explication de processus continus de changement dans le temps, c'est-à-dire l'ambition d'accomplir en quelque sorte l'équivalent de la transition d'une approche newtonienne à une approche einsteinienne.

Norbert Elias, Les établissements scientifiques.

I. Les processus sociogénétiques et psychogénétiques rendent possible l'idée d'une « nature créatrice ».

La réflexion que nous présentons dans ces pages n'est pas habituelle dans les études sociologiques. Et pourtant, elle est au cœur de leurs questionnements. L'idée que la vie mentale, telle que nous la croisons sous ses diverses formes, est le produit de l'histoire sociale, remonte, il est bien connu, au XIXe siècle, à l'époque de Karl Marx et Friedrich Engels. Pour ce dernier, les aspects non économiques de la vie sociale, tels que l'esprit, constituaient « une foule de hasards [...] dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger »¹. Leur position est claire : si l'esprit constitue une « foule de hasards » alors nous avons affaire à un sujet de la connaissance sans forme prédéfinie, et qui ne prend forme que par un principe qui le façonne dès l'extérieur. L'histoire sociale, conçue sous leur optique comme le produit du développement des forces productives, s'est alors consolidée, pour certains, comme le principe qui structurait le sujet de la connaissance, en opposition à la pensée philosophique et naturaliste qui situait encore, résolument, l'action de la nature dans la place de ce principe organisateur.

Malgré son importance incontestable pour l'émergence et le développement des sciences sociales, car désormais *la conscience que l'être humain est son propre constructeur* pouvait continuer à se consolider de plus en plus sous son égide, ce virage enfermait, dans sa formulation, un certain piège interprétatif. Il continuait à supposer que le sujet de la connaissance était uniquement le produit d'un principe (les forces productives, c'est-à-dire, sociales) qui, à l'origine, venait à le façonner dès l'extérieur. Dépourvu de structure, le sujet était ainsi condamné à errer dans la mer du temps sans forme propre, esclave du va-et-vient du déroulement d'une histoire sociale qui le conduisait inéluctablement, selon les croyances de leur époque, vers les rives du progrès.

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, « Lettre à C. Bloch du 21 septembre 1890 », in *Études philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1977, p. 238.

Ainsi, malgré la plus ancienne et croissante prise de conscience du fait que l'être humain est son propre constructeur, l'image que certains s'en faisaient au XIXe siècle continuait à situer, à son origine, l'action d'un principe, la nature sociale, qui représentait le fondement essentiel de la nature humaine². Cela suppose une contradiction : si l'être humain est son propre constructeur, pourquoi serait-il construit dès l'extérieur par un principe qui, en fait, est lui-même ? Se construit-il lui-même, ou est-il en réalité une construction faite par un principe extérieure à lui-même ? Ce paradoxe, encore très présent dans les discussions du XXe siècle sous la dichotomie individu/société, montre que, quelque part, l'interprétation sociologique du sujet de la connaissance dans ce siècle nécessitait avec urgence une autre formulation. Le pari consistait alors à chercher la route permettant d'éviter la supposition que le sujet social était, à l'origine, le produit d'une action externe à lui et qui, en même temps, paradoxalement, était lui-même.

L'un des sociologues faisant ce pari était Norbert Elias. Ses recherches nous apprennent que ni l'individu ni la société ne sont à l'origine du sujet de la connaissance. Mais, pour prendre sens, son argumentation exigeait une rupture spécifique avec les habitudes de pensée encore dominantes à son époque : si, afin de formuler une image scientifiquement satisfaisante de nous-mêmes, on veut que la pensée scientifique du XXe siècle retrouve une certaine cohérence, alors il est nécessaire, selon le sociologue, que l'on abandonne les habitudes de pensée qui cherchent à assurer les explications dans la sécurité illusoire des causes premières, et que l'on concentre tous les efforts de pensée à la construction d'un fond de connaissances ajusté aux connexions des données observées³. Autrement dit, il faut que les théoriciens de tous les bords abandonnent la recherche de causes premières, et qu'ils se concentrent sur la construction de modèles

² À ce propos, lire, Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2014. Introduction.

³ Lire, Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.

scientifiques rendant compte des « processus de configuration » des phénomènes du monde.

Néanmoins, comme Elias l'a démontré à plusieurs reprises, l'exercice est loin d'être facile. Pour s'en convaincre, il faut revenir encore à l'histoire de la pensée. En effet, il fut un temps, pas trop lointain, dans lequel une formulation comme celle-ci n'avait pas une place privilégiée dans la théorie de la connaissance, même pas parmi les sciences de la nature. Encore aux débuts du XXe siècle, toute connaissance scientifique méritant cette appellation devait faire converger le comportement des phénomènes de l'univers dans la « loi fondamentale » : cause première naturelle valable éternellement⁴. La fermeté des concepts tels qu'« espace absolu » et « temps absolu » de la théorie d'Isaac Newton, une théorie qui dominait déjà depuis plus de deux siècles l'explication physique des phénomènes de l'univers, en est un exemple clair. Un autre exemple se retrouve dans le concept de « force vitale » qui expliquait les manifestations de la nature organique chez les naturalistes Français et Allemands du XIXe siècle⁵, et que nous examinerons dans ces pages.

Aussi, l'explication de l'esprit était formulée au XIXe siècle sous une habitude de pensée qui donnait priorité à la cause première. Comme nous l'avons mentionné plus haut, que ce soit sous l'histoire sociale, ou sous la nature du sujet, seul un principe unique pouvait réunir en son sein l'explication du sujet de la connaissance. Nous sommes persuadés que la contradiction qui a émergé lorsque ces deux principes se disputèrent alors la place de cause première a participé tant au processus de différenciation donnant lieu à la discipline sociologique qu'à la division nature/culture qui affecte encore, de nos jours, la théorie de la connaissance⁶.

⁴ Lire, Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016. p. 146.

⁵ Paul MENGAL, *Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993.

⁶ Lire, Dominique GUILLO, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? », *Revue française de sociologie*, 2015, vol. 56, n° 1, p. 135-163.

Organisés chronologiquement, tous les exemples que nous avons évoqués jusqu'ici donnent à penser que l'habitude mentale qui donne priorité à la cause première s'intensifie au fur et à mesure que nous remontons dans le passé des sociétés modernes. Ainsi, si nous allons encore un peu plus loin, dans l'Allemagne de la première moitié du XVIIIe siècle, il est facile de repérer que la contradiction entre l'histoire sociale et la nature du sujet était encore inexistante. Deux principes, plus ou moins équivalents, expliquaient alors l'être humain : la nature et, en arrière plan, Dieu. Dans les Chapitres 3 et 4 de cette recherche, nous analyserons deux systèmes de pensée qui l'illustrent de manière particulièrement claire : la philosophie transcendantale d'Emmanuel Kant et la philosophie de la nature de Johann Herder.

Or, lorsqu'on analyse de près les deux cas précédents, on note quelque chose de très curieux. Chaque fois que, en remontant dans l'histoire, l'explication se condense dans une seule cause première, celle-ci devient de plus en plus une entité dotée d'une caractéristique particulière : bien que cela puisse sembler étrange à notre époque, le concept de nature au XVIIIe et XIXe siècle, celui à partir duquel ont émergé les modèles scientifiques que nous connaissons de nos jours, était en réalité, *une subjectivité*. Autrement dit, dans la structuration mentale des membres adultes de ces sociétés, il est possible de retrouver des formes de connaissance qui, d'une manière ou d'une autre, restaient liées à une compréhension subjectiviste, spiritualisée, de la réalité. C'est ainsi que, comme l'indique le titre de cette thèse, et comme nous le montrerons à l'aide de l'analyse de maints exemples, la nature était alors une entité *créatrice*.

Nous pouvons commencer à illustrer notre point à l'aide de l'examen de la réponse qu'on donnait au XVIIIe siècle à une question très importante : pourquoi quelques personnes créent certaines connaissances, œuvres, ou produits que beaucoup d'autres ne semblent pas être en conditions de créer ? L'explication liée à la théorie esthétique de ce siècle stipule que la cause première de cette aptitude est un don naturel. Le concept de « génie », théorisé par Kant dans sa *Critique du jugement*, remplit cette fonction explicative. Son utilisation prolongée à travers les siècles a habitué

générations de chercheurs à l'idée que seulement certains personnages (Mozart, Shakespeare, Einstein, etc.) méritent le plus haut qualificatif de « créateurs ». Ils sont devenus, par conséquent, les modèles type du potentiel créatif humain dans leurs respectifs domaines d'activité. L'activité créative, en tant que phénomène de connaissance, a été ainsi organisée selon la prémisse d'un talent attribué à quelques uns par la nature. Cette explication a conduit à la construction de méthodes de reconnaissance de degrés de sa manifestation hautement dépendants du jugement. L'un des critères permettant la systématisation des données à travers le jugement est, par exemple, le concept d'« originalité »⁷.

Selon cette explication, il est indéniable que les compétences créatives exceptionnelles de quelques uns retrouvent leur origine dans une nature qui donne. Il ne faut pas perdre de vue que le concept d'« attribut », dans sa sémantique, enferme le caractère de quelque chose de donné, d'offert. Or, c'est ici que la conceptualisation philosophique de la créativité au XVIIIe siècle montre sa tendance subjectiviste : selon cette interprétation, l'aptitude créative des hommes est créée, à l'origine, par la nature. Seulement après elle est introduite dans le sujet de la connaissance. Autrement dit, la nature était encore, quelque part, une subjectivité créatrice pour les individus européens du XVIIIe siècle. Cette réflexion, comme nous le verrons dans nos analyses, parcourt de part et d'autre la philosophie de l'esprit du XVIIIe et XIXe siècle.

Mais, comment est-ce possible ? Comment se fait-il que le concept de nature soit revêtu de traits subjectifs dans la structuration psychologique des adultes des sociétés modernes du XVIIIe et XIXe siècle ? De quelle manière pouvons-nous prouver que cette lecture de l'histoire psychologique est correcte ?

Le pari fait par Norbert Elias permet de s'approcher de cette question. Si, selon lui, la structuration mentale ne répond pas à une cause première située dans la nature individuelle, ni dans la structure de la société, mais répond

⁷ Une actualisation de ce type de perspective se retrouve dans, Maria KRONFELDNER, « Creativity Naturalized », *The Philosophical Quarterly*, 2009, vol. 59, n° 237, p. 577-592.

plutôt à un processus de configuration, alors le travail de reconstruction de ce processus représente la clé de compréhension. Pour reconstruire une structuration cognitive spécifique il ne suffit donc pas de faire de la structure sociale ou de la constitution transcendantale ou biologique le point de départ de l'explication de la cognition : seul le processus de maturation organique et mentale de l'être humain autour d'autres êtres humains, qui sont à la fois inscrits dans des configurations sociales plus étendues, permet d'entrevoir une modélisation scientifique de la structuration cognitive adulte⁸. La théorie de la civilisation du sociologue repose sur cette prémisse. Selon ses propres mots : « les enfants deviennent progressivement des adultes au cours d'un processus de civilisation à la fois individuel et social, qui varie selon le niveau de développement du modèle de civilisation de la société »⁹.

Il faut néanmoins aller plus loin pour rendre justice à son modèle : il ne faut pas perdre de vue que les configurations sociales, que les êtres humains forment les uns avec les autres, se transforment dans le temps. Par conséquent, la transformation des configurations sociales est liée à la transformation de la configuration psychologique des individus. C'est ainsi que le modèle eliasien cherche à lier l'histoire sociale avec l'histoire psychologique, comme deux processus *interdépendants*. C'est le sens des concepts de « sociogenèse » et « psychogenèse », les deux notions capitales de son épistémologie.

Or, à notre connaissance, la récupération sociologique la plus fréquente de l'œuvre d'Elias se concentre notamment sur le volet sociogénétique de son modèle, tandis que le volet psychogénétique a été peu exploré. En tout cas, nous avons l'impression que, en France et en Colombie (les deux pays que nous connaissons), lorsque les historiens et les sociologues songent au rapport d'Elias à la psychologie, la tendance dominante est celle de l'associer uniquement à la théorie psychanalytique de Sigmund Freud. En effet, cette théorie était très cher à Elias, si l'on tient en considération les multiples références qu'il en fait dans son œuvre, et du fait que l'un des

⁸ À ce propos, lire, Norbert ELIAS, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

⁹ Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud*, Paris, La Découverte, 2010. p. 82.

objectifs de sa théorie de la civilisation est celui de, selon ses propres mots, « comprendre comment et pourquoi émergea progressivement la structure de la personnalité qui est décrite par Freud »¹⁰. Cependant, la nécessité d'une théorie de l'histoire fondée sur un entendement plus nuancé et différencié de l'appareil cognitif n'était pas étrangère au sociologue. À ce propos, Georg Oesterdiekhoff raconte que le sociologue :

Et ces disciples Wilterdink et Goudsblom, en 1981 à Amsterdam, ont suggéré de perfectionner la théorie de la civilisation en intégrant en son sein les connaissances de la psychologie infantile et du développement. Dans ce contexte ils ont fait allusion notamment aux travaux de Jean Piaget¹¹.

Il semblerait donc qu'Elias reconnaissait une certaine compatibilité épistémologique entre sa théorie de la civilisation, et l'épistémologie génétique du psychologue suisse. Nous pouvons nous mêmes le constater.

Les recherches de Piaget sont connues, à l'instar de celles d'Elias, par le pari génétique (non pas dans le sens du « génome » mais de la « genèse »). En témoigne le fait que les études du développement de la vie mentale de l'enfant qu'il a réalisé ont conduit à la formation du modèle « psychogénétique » le plus célèbre du XXe siècle, et qui nous intéresse particulièrement dans la présente discussion. De ses travaux nous pouvons récupérer pour notre propos une observation spécifique : l'interprétation des objets et des événements du monde, comme une constellation de subjectivités, émerge toujours et partout dans la construction précoce de l'appareil cognitif¹². Nous allons approfondir cette question dans le Chapitre 1 de la thèse, lors de la présentation du cadre théorique de la recherche.

En attendant, nous pouvons revenir en arrière et poser la question qui nous intéresse au sujet du modèle piagétien : comment se fait-il que la structuration mentale de l'adulte du XVIIIe siècle revêt le concept de « nature » de traits subjectifs ? Dans la mesure où, selon Piaget, l'enfant

¹⁰ *Ibid.* p. 8.

¹¹ Vera WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011. p. 86. Note : nous avons traduit en français toutes les citations extraites des sources bibliographiques en langue espagnole et anglaise.

¹² Lire, Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

franchit toujours le seuil de la pensée animiste (i.e. subjectiviste) vers l'âge de 6 et 7 ans, celle-ci est une question à laquelle son modèle n'est pas en mesure de répondre. Néanmoins, une certaine correction et élargissement de son modèle, qui, comme nous le soutiendrons ici, repose sur les mêmes prémisses du modèle eliasien, permet d'envisager pleinement la question : la théorie historico-génétique systématisée par le professeur Günter Dux.

D'après les corrections faites par cette théorie au modèle piagétien, l'être humain construit partout, c'est-à-dire quelque soient les sociétés, les outils pratiques nécessaires pour agir et survivre dans son milieu physique et socioculturel, sans que cela implique la construction d'un système conceptuel qui corresponde à une connaissance exhaustive des rapports qui composent la matérialité des phénomènes (ce qui équivaut, en termes eliasiens, à un système conceptuel *distancé*¹³). Dans les sociétés où la construction d'un système conceptuel de ce type n'est pas exigée aux individus, celui-ci ne se développe pas. Entre autres, les enquêtes sur la vision du monde des anciens mexicains (aztèques), réalisés par la sociologue Laura Ibarra en rendent compte¹⁴.

L'importance de l'argument précédent réside dans le fait qu'il explique de manière simple pourquoi les structures de connaissance *subjectivistes* peuvent remonter à l'âge adulte des membres d'une société : d'un point de vue logico-structurel, si les membres d'une configuration sociale n'ont pas le besoin socialement exigé de développer certaines compétences, alors celles-ci ne se développent pas.

Nous arrivons ainsi à esquisser une réponse théorique générale, en guise d'introduction, à la question que nous traiterons dans cette thèse :

La subjectivisation de la notion de « nature » dans la philosophie et le naturalisme du XVIIIe siècle serait une prolongation, bien que plus complexifiée, d'une structuration catégorielle qui n'a pas franchi le seuil de la

¹³ Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995.

¹⁴ Laura IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995 ; Laura IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología de la normatividad*, Mexico, D.F., Editorial Porrúa, 2008.

pensée opératoire, dû au fait que les conditions sociogénétiques des sociétés modernes n'impulsaient pas ce développement psychogénétique.

L'objet de cette thèse est celui d'analyser deux structurations conceptuelles adultes au XVIIIe siècle, soutenant l'idée d'une nature créatrice, afin de réaliser une réflexion autour de leurs apports et blocages épistémologiques :

Nous concentrerons nos efforts dans le volet psychogénétique de l'œuvre de Norbert Elias, à travers les apports de l'épistémologie génétique de Jean Piaget et de la théorie historico-génétique de Günter Dux.

a. La distance psychique dans la créativité mythologique.

Nous comptons aujourd'hui avec un mot spécifique pour faire référence à l'activité créative : le verbe « créer ». Ce mot en particulier, comme nous le verrons dans nos analyses, a permis dans nos sociétés l'investigation¹⁵ de l'origine des formes d'ordre. Les interprétations sur qui ou quoi peut créer, néanmoins, varient selon les langues et les cultures.

En effet, la réflexion autour de la capacité de faire exister à travers l'activité est aussi présente dans les cultures ayant atteintes une certaine prise de conscience, bien que très opaque pour le dire ainsi, du fait que le monde est symboliquement construit. Par exemple, chez les Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, au nord de la Colombie, l'origine du monde est la Mère, qui est à la fois *Aluna*, c'est-à-dire « pensée ou idée » :

D'abord il n'y avait que la mer [...]
La mer était la Mère,
Elle était de l'eau et de l'eau partout
et elle était une rivière, une lagune, un ruisseau
et ainsi elle était partout. [...]
Elle s'appelait Gaulchovang.
La Mère n'était personne, ni rien, ni aucune chose.

¹⁵ Pour se faire une idée des fonctions du symbole que nous avons en tête, lire, Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015. p. 131.

Elle était *Aluna* [pensée ou idée]

Elle était l'esprit de ce qui allait venir

et elle était pensée et mémoire.

Ainsi la Mère exista uniquement en *aluna* dans le monde le plus bas,

dans le profondeur, seule¹⁶.

Dans ce mythe de la création, le principe de toutes les choses est la mer (objet) qui est à la fois la Mère (sujet), qui est à la fois pensée et mémoire (subjectivité). L'objet de connaissance est ici littéralement, dans sa compréhension phénoménique, de la pensée. Néanmoins, il est très curieux de constater que, dans la logique mythologique, si le monde est de la pensée, il faut pourtant qu'il y ait une subjectivité qui, en prenant forme humaine, pense le monde en le créant, à l'occurrence, la Mère. Seulement ainsi, dans la cosmologie Kogui, produit de l'authentique activité créative adulte, les corps et l'esprit peuvent prendre forme humaine, la Mère, qui représente la force créatrice de l'ordre du monde.

Cette subjectivisation des objets de pensée, on les retrouve aussi dans d'autres cultures d'organisation sociale encore plus simple (dans le sens sociologique du terme). Comme raconte l'anthropologue Philippe Descola, pour les Makuna de l'Amazonie colombienne les plantes et les animaux sont des gens « déguisés » qui en rentrant chez eux, derrière la montagne, reprennent leurs caractéristiques humaines. Là-haut les animaux « vivent en communauté, [...] ils cultivent des jardins du manioc, se déplacent en pirogue et s'adonnent, sous la conduite de leurs chefs, à des rituels tout aussi élaborés que ceux des Makuna¹⁷ ». Dans cet exemple, comme dans le précédent, chaque objet de réflexion est compris comme un agent subjectif qui prend forme humaine.

Or, Norbert Elias a repéré une caractéristique spécifique des formes de pensée où les objets sont compris en tant que formes subjectives : la distinction entre une nature conçue dans un système autonome de rapports

¹⁶ Juan Felipe ROBLEDO et Catalina GONZALEZ RESTREPO (dir.), *Cien poemas colombianos*, Bogotá, Luna Libros, 2011. p. 13.

¹⁷ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Folio, 2015. pp. 32-33.

et un esprit qui la réfléchit est relativement faible¹⁸. Autrement dit, dans la pensée subjectiviste, que nous pouvons commencer à caractériser ici d'« engagé » selon les termes d'Elias, *la pensée est adhérente aux objets*. Par conséquent, les objets de la nature finissent par être *spiritualisés*. Nier leur intentionnalité est comme nier la propre intentionnalité. Cependant, nous, les membres adultes des sociétés contemporaines, nous repérons beaucoup plus la différence entre l'objet et le sujet dans nos réflexions. Pourquoi ?

À notre connaissance, peu de chercheurs arrivent à esquisser une réponse satisfaisante à cette question. Car le gouffre, que nous appellerons « distance psychique », qui sépare la structuration catégorielle des adultes de différentes cultures a comme conséquence une étrangeté difficile à surmonter. Nous soutiendrons tout au long de cette recherche que cette étrangeté est due au fait que la *cohérence systémique* entre les connaissances du monde est plus étendue dans les sociétés qui exigent de leurs membres une structuration psychologique de ce type, comme c'est le cas des sociétés modernes industrialisées.

Or, la considération qui précède ne prélude dans aucun cas que l'approximation au monde dans les sociétés qui n'exigent pas une structuration psychologique de ce type à ses membres soit dépourvue de sens, ni qu'elle soit « inférieure ». Il s'agit simplement d'une structuration différente, qui répond au modèle *psychogénétique de la société*. Descola, qui nous croyons ne partage pas les fondements de notre recherche, car, comme nous le verrons, elle est fondée sur la théorie de l'histoire naturelle, semble d'accord avec l'importance de cette position pour l'anthropologie. Selon lui :

La mission de celle-ci [l'anthropologie], telle que je l'entends, est de contribuer avec d'autres sciences, et selon ses méthodes propres, à rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde, en acquièrent une représentation stable et contribuent à le

¹⁸ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, *op. cit.*

modifier en tissant avec lui et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable mais non infini¹⁹.

Dans cette phrase, Descola décrit la ligne théorique que nous poursuivons dans cette thèse. Cependant, curieusement, l'auteur s'arrête là. Il refuse, en tout cas dans son livre *Par-delà nature et culture*, d'assumer la construction du modèle *interdisciplinaire*, que, en mobilisant les différentes sciences, vise « à rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde », c'est-à-dire, la construction de l'« édifice moderne » qui pourrait accueillir les cosmologies non modernes. D'ailleurs, il l'exprime ainsi lui-même : « on ne trouvera pourtant pas dans les pages qui suivent l'épure d'une nouvelle maison commune qui serait plus hospitalière aux cosmologies non modernes et mieux adaptée à la circulation des faits et des valeurs »²⁰.

On peut se demander pour les raisons sociologiques de cette renonce (à chercher, à nos yeux, dans le fonctionnement des établissements scientifiques²¹ et non pas dans la figure de Descola) ; on peut aussi se demander pour le chemin logique qui conduit l'auteur à catégoriser, en « quatre ontologies », les « modes d'identification » humaines avec le monde physique, social et intérieur (totémisme, animisme, analogisme et naturalisme) ; ou à proposer, vers la fin de son livre *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, un « universalisme relatif » pour surmonter l'opposition entre l'universalisme et le relativisme²². Formuler une réponse à ces questions représente sans doute un exercice qui n'est pas inintéressant ni secondaire, mais qui ne constitue pas, pourtant, le but de cette thèse. Constatons uniquement qu'une recherche comme la nôtre ne rentre pas dans l'horizon épistémologique de ses recherches (et s'en différencie, notamment, dans l'analyse anthropologique de la *logique systémique*). Toutefois, dans son livre, *Par-delà nature et culture*, Descola

¹⁹ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.* p. 15.

²⁰ *Ibid.* p. 14.

²¹ Lire, Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, *op. cit.*

²² Philippe DESCOLA, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles Cedex, Quae éditions, 2011.

semble garder un certain optimisme à l'égard de la construction du modèle que nous prônons. Car selon lui :

On peut gager que le temps n'est pas loin où un tel édifice commencera à surgir de terre sans que l'on sache au juste qui prendra en charge les travaux ; car s'il est devenu commun de dire que les mondes sont construits, personne n'en connaît les architectes et c'est à peine si l'on commence à soupçonner de quels matériaux ils sont faits²³.

Or, il faut le dire, nous sommes en désaccord avec lui sur ce dernier point : [a] nous sommes conscients dans nos sociétés, depuis très longtemps, de l'identité des constructeurs des *mondes* : ce sont les hommes mêmes (voir, Chapitre 2). Selon nous, c'est grâce à cette conscience que les adultes des sociétés scientifiques contemporaines trouvent particulièrement difficile de réfuter, sans aller à l'encontre de leur propre expérience, que le monde n'est que ce qui apparaît dans l'observation et la pensée des hommes. Il s'agit d'une conscience profondément ancrée dans la pensée moderne et sur laquelle reposent les analyses de cette thèse ; [b] nous connaissons aussi de quels « matériaux » les mondes sont faits : de symboles²⁴ organisés mentalement selon les logiques catégorielles, qui sont elles-mêmes organisées selon le modèle *psychogénétique de la société*²⁵.

Ainsi, à la différence d'un relativisme aveugle (que nous n'attribuons pas à Descola), le concept de « distance psychique » que nous avons introduit plus haut ne prétend pas expliquer par lui-même les raisons de la différence dans la structuration cognitive. Il ne rend compte que des raisons de l'« étrangeté » produite par cette différence : ce qui produit l'étrangeté, pour nous, est la *cohabitation des logiques* à travers laquelle les membres d'une société organisent le monde conceptuellement²⁶.

²³ P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, op. cit. 14-15.

²⁴ Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, op. cit.

²⁵ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012.

²⁶ La différence dans la logique d'organisation des expériences rappelle les travaux d'un anthropologue français ayant subi à son époque une énorme offensive de la part de ses pairs : Lucien Lévy-Bruhl. Nous discuterons dans l'Annexe 1 les raisons de cette offensive. Car nous considérons très important de relever l'importance pour l'anthropologie, de l'identification d'une différence du développement ontogénétique

Nous soutiendrons ainsi dans cette thèse, qu'il est possible de suivre les raisonnements des êtres humains consignés dans les textes historiques, à travers l'examen des logiques employés dans leur construction.

La différence de la logique de structuration des phénomènes du monde permet d'expliquer pourquoi les textes, les images, et les musiques où sont consignés les exploits des entités subjectives mystérieuses que l'on retrouve dans les cosmologies humaines, arrivent à nous, aux membres des sociétés modernes, comme les traces qui conduisent à des manières de penser radicalement différentes de la notre. En sciences sociales, nous les étudions, les discutons, les réfléchissons, les organisons à travers nos méthodes plus ou moins socialement standardisées de compréhension, et nous construisons à partir de ce travail des ouvrages que nous soumettons, en tant qu'interprétation de leur signification, à nos pairs et au système sociale de circulation du savoir. Cependant, malgré ces efforts de *distanciation*²⁷, pour reprendre la terminologie d'Elias, si l'on suit les méthodes disponibles en anthropologie culturelle et histoire culturelle, rien ne nous assure pour le moment que nous interprétons ces textes correctement. Il est encore difficile, entre autres, de comprendre pourquoi les subjectivités qui y sont consignés ont été placées, pour la plupart de l'histoire de l'humanité, en dehors de l'être humain, c'est-à-dire sous la forme des dieux qui habitent un monde derrière le monde ou de principes magiques qui font partie de lui. Cette incompréhension s'accompagne d'un défaut de clarté sur les raisons pour lesquelles ils prennent la forme qui est la leur. On le constate dans le qualificatif d'« irrationnel » que l'on a utilisé très souvent à leur égard ; ou dans les interprétations qui réduisent toute leur portée et richesse à des effets de pouvoir ; ou dans celles qui se limitent à les cataloguer dans des ontologies différenciatrices dans l'espoir de fournir une image statique d'ensemble, cohérente et calquée sur nos habitudes de pensée. Et en attendant d'en savoir plus sur ces thématiques, beaucoup de cosmologies,

de la logique selon les conditions socioculturelles du processus. Lire à ce propos, Christopher HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, Author House Publishing, 2011.

²⁷ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, *op. cit.*

produit de l'activité créative, demeurent étranges. Ce n'est pas difficile de l'illustrer à l'aide du mythe Kogui :

Alors un autre monde s'est formé plus haut, le troisième monde. Il y a commencé à y avoir des gens. Mais ils n'avaient ni des os ni de la force. C'étaient comme des vers et des vers de terre. Ils sont nés de la Mère²⁸.

Comprenons-nous vraiment à travers les méthodes disponibles pourquoi la Mère a engendré des gens qui étaient comme des « vers de terre, et qui n'avaient pas des os ni de la force » ? Qu'est-ce qui permet aux Koguis de se représenter une telle origine « des gens » ? Le fait que ces cosmologies restent une énigme pour nos cadres de compréhension indique que leurs formes créatives ne nous sont pas encore accessibles avec les méthodes mobilisées. Nos efforts de compréhension de l'activité créative sont, dans ce sens, encore limités.

b. La distance psychique dans la créativité philosophique.

La théorie aristotélique du mouvement est un autre exemple célèbre qu'illustre une distance psychique à propos de l'activité créative, c'est-à-dire qui montre une certaine étrangeté, mais qui, nous étant plus familière, permet de mieux percevoir les traits cognitifs d'un acte créatif. Selon cette célèbre théorie, les corps sont, à l'état naturel, immobiles, c'est-à-dire en état de repos. Ils ne bougent que si on leur applique une force de l'extérieur. Mais, d'après cette théorie, le « mouvement naturel » des corps est aussi un état de repos. Cette conception est déjà présente chez les éléates, qui, comme le rappelle Elias, « réduisaient conceptuellement les mouvements des corps physiques à une direction spécifique à une série de mouvements discontinus – jusqu'à considérer que le mouvement d'une flèche dans les airs, en fait, n'en est pas un »²⁹. Ainsi, pour décrire le mouvement d'une flèche, sous la logique qui assure cette théorie, l'impulsion initiale donnée

²⁸ J. F. ROBLEDO et C. GONZALEZ RESTREPO (dir.), *Cien poemas colombianos*, *op. cit.* p. 15.

²⁹ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, *op. cit.* p. 215.

par l'arc n'est pas suffisante : il faut qu'il y ait toujours une force appliquée sur elle à tout moment de son parcours. Si le mouvement est fixe, ce serait illogique de penser autrement les déterminants du mouvement. La flèche ne pourrait pas bouger sinon. Cette logique conduisait à supposer, à travers les efforts créatifs destinés à rendre compte du phénomène du mouvement, que l'air coupé par la flèche retournait derrière celle-ci en lui donnant une impulsion constante³⁰. Cette image, qui domina l'explication du mouvement pendant des siècles dans les sociétés européennes, pour sa part, va en contre de l'image adopté par les membres adultes des sociétés modernes depuis la conceptualisation de l'inertie par la mécanique newtonienne³¹. Elle constitue aussi un exemple de distance psychique.

Grâce au concept de distance psychique, nous pouvons poser à cette interprétation la même question que pour celle des Kogui et des Makuna : comprenons-nous pourquoi l'on arrivait à se représenter une dynamique immuable du mouvement dans la Grèce Antique ? Qu'est-ce qui les permettait de soutenir que le devenir était un état de repos ? Et comment cette explication a-t-elle pu remonter les siècles dans les sociétés européennes au moins jusqu'à l'arrivée et la consolidation de la mécanique classique, c'est-à-dire, jusqu'à la fin du XVIIe et tout le XVIIIe siècle ? Grâce à la discussion que nous avons menée au début de cette introduction, nous connaissons une piste pour commencer à résoudre cette énigme : cette explication a pu se maintenir dans l'histoire de ces sociétés, car, pendant tout ce temps-là, elles étaient organisées de telle sorte que, en général, ses membres n'éprouvaient pas le besoin social de penser autrement les déterminants du mouvement, ni d'apprendre aux générations en formation une manière différente de concevoir ces déterminants.

Or, cet exemple philosophique célèbre montre que les explications dans le passé de nos sociétés sont quelque part familières, mais en même temps étranges, à l'instar des formes mythologiques de la connaissance que l'on

³⁰ Lire, ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002. Livre VIII.

³¹ Au moins en ce qui concerne le mouvement physique, car comme le montre Elias elle est encore présente dans les théories philosophiques et sociologiques de la connaissance. N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, *op. cit.*

retrouve à chaque coin de la planète. Identifier les raisons de cette étrangeté et familiarité est certainement difficile. Mais, nous sommes de l'avis qu'il ne faut pas désespérer au point d'ériger des ruptures ontologiques entre les êtres humains. Il ne faut jamais perdre de vue que la cohérence systémique de l'image de nous-mêmes en tant qu'espèce est ici en jeu. Nous sommes de l'avis que les expériences subjectives différentes peuvent être caractérisées avec nos connaissances disponibles. Il faut juste récupérer les moyens cognitifs pour le faire. Les recherches d'Elias, d'un côté, et celles de Dux et de son équipe ont montré que cette prise de conscience est envisageable, notamment, à travers une réorganisation de la compréhension du rapport entre la psychogenèse et la sociogenèse, ou dans les termes historico-génétiques, entre l'« ontogenèse » et l'« histoire ». C'est seulement ainsi – c'est notre hypothèse d'ouverture – que nous retrouverons des éléments pour commencer à comprendre les blocages qui empêchent l'intégration des différents types d'activités créatives dans nos modèles actuels, et que nous aurons l'opportunité de frayer des voies théorico-empiriques permettant la construction d'une image plus cohérente de nous-mêmes.

II. *L'idée d'une nature créatrice dans la philosophie et le naturalisme du XVIIIe et XIXe siècle.*

- a. Le concept « engagé » de nature dans la philosophie du XVIIIe siècle et sa contradiction logique avec le point de vue « distancé » du naturalisme de notre époque.

Si nous utilisons aujourd'hui le concept de « créer » pour rendre compte de l'origine des produits humains, toute une constellation d'observations se dévoilent sous nos yeux. Ainsi, une observation faite d'un point de vue historique qui comprend une longue période de temps confirme, dans sa surface, une certaine logicité du concept. L'activité humaine, sous certaines conditions, fait exister du nouveau. Cela est indéniable. Autrement nous ne pourrions pas rendre justice à beaucoup d'observations à différents niveaux, comme par exemple l'évolution des styles artistiques, des dispositifs techniques, des langages, de l'organisation sociale, des systèmes de connaissance, etc. Néanmoins, la logicité du concept n'est pas pour autant assurée une fois pour toutes. Lorsqu'on utilise le concept de « créer » pour rendre compte de l'activité créative même, il soulève toute une série de problèmes logiques.

Par exemple : nous avons vu plus haut, et nous l'analyserons en détail dans la Deuxième Partie, que pour les membres des sociétés européennes du XVIIIe siècle la créativité humaine était créée à l'origine par une nature créatrice. Le concept de génie d'Emmanuel Kant de Johann Herder, comme don naturel, le témoigne. Mais lorsqu'on fait intervenir dans cette argumentation une prise de conscience *distancée* des faits de la nature – que l'on a connue à travers les processus de sécularisation des sociétés modernes pendant le XXe siècle –, une contradiction spécifique prend toute son ampleur : les rapports entre les formes d'ordre que nous appelons « nature » n'expriment aucune volonté, ils sont étranges à tout type de qualité subjective. Pourquoi alors la nature donnerait-elle à quelques uns, comme un sorte de cadeau, les capacités créatives le plus élevées ? D'un

point de vue logico-structurel la nature ne peut pas donner plus de capacités aux uns qu'aux autres. À vrai dire, manquant d'un esprit exprimant une intention ou intérêt, elle ne *donne* rien du tout. Pour une cognition structurée radicalement de manière systémique l'idée même que la nature donne, inspire, ou crée, est dénouée de sens. Les idées philosophiques du XVIIIe et XIXe siècle sur la nature et la créativité ne peuvent être que le résultat d'une logique *engagée* d'organisation des expériences analogue à la logique mythologique : celle qui introduit le modèle de la subjectivité humaine dans les objets de réflexion. Dans le Chapitre 1, lors de la présentation du cadre théorique, nous allons expliciter l'ontogénèse de cette logique d'organisation : la logique de l'action.

Pourtant, encore de nos jours, en plein XXIe siècle, les produits « innovateurs » ou « révolutionnaires » peuvent encore, de manière avouée ou inconsciente, renvoyer à l'idée d'un attribut³², que ce soit naturel, métaphysique, ou simplement insondable. Or, peu importent les efforts investis dans ce sens, cette logique a démontré se heurter toujours et sans cesse contre un mur infranchissable lorsque la réflexion se pose sur les déterminants de l'attribut : il n'est plus possible d'aller au-delà de la cause première (Muse, Dieu, nature, société, etc.) dans l'explication. Comme nous le verrons dans le Chapitre 3, Emmanuel Kant, qui théorisa la notion de génie au XVIIIe siècle dans sa *Critique de la faculté de juger*³³, plus précisément en 1790, reconnaissait que les hommes de génie ne sauraient jamais expliquer d'où viennent leurs capacités exceptionnelles. Et d'ailleurs, lui-même, l'un des philosophes le plus compétents de l'histoire de la philosophie moderne, se heurtait à l'impossibilité d'aller plus loin qu'un don naturel insondable pour rendre compte de la créativité artistique.

Ainsi, nous soutenons d'un point de vue strictement scientifique, et basé sur la pensée de Norbert Elias, Jean Piaget, et Günter Dux, que la logique qui renvoie n'importe quelle explication à une cause première enferme un

³² Par exemple, en littérature, lire Harold BLOOM, *L'angoisse de l'influence*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.

³³ Emmanuel KANT, *Critique du Jugement*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1846.

piège interprétatif. Autrement dit, selon notre cadre théorique, il faut douter sérieusement de la valeur cognitive de ce type d'explications. Car les scientifiques ont réussi, avec beaucoup d'efforts sociohistoriques, à concentrer de plus en plus leurs efforts réflexifs dans la reconstruction des dynamiques propres à la matérialité du monde pour fonder les explications, s'éloignant de plus en plus des principes premiers et insurmontables³⁴. Par conséquent, l'explication scientifiquement reconnue actuellement en tant que telle doit chercher les moyens de surmonter la recherche de causes premières et immuables, pour se concentrer sur les processus d'émergence des phénomènes à travers l'étude et la mise en relation de leurs dynamiques matérielles. La forte cohérence systémique des systèmes scientifiques actuels par rapport au passé (qui n'est pas, ni peut être parfaite), représente une preuve irréfutable³⁵.

- b. L'idée d'une nature créatrice dans la philosophie d'Emmanuel Kant et Johann Herder.

Nous avons appris de nos analyses des Chapitres 3 et 4 que la créativité a été définie dans la philosophie et dans le naturalisme, d'une manière ou d'une autre, à travers la théorisation de la *nature du sujet*. Cette théorisation est parvenue à se consolider comme le socle, le cadre directif, de son explication. Or, comme nous l'avons vu, l'un des modèles le plus célèbre dans la philosophie européenne du XVIIIe et XIXe siècle, proposant une théorisation de la créativité à travers la nature du sujet, est celui de la *philosophie transcendantale* d'Emmanuel Kant. Nous retrouvons ainsi, un premier terrain d'analyse qui nous intéresse, et qui définit le contenu du Chapitre 3 :

Dans ce chapitre, nous analyserons la définition du pouvoir créatif de la nature et de l'homme proposée par la philosophie critique d'Emmanuel Kant.

³⁴ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, *op. cit.*

³⁵ Pour avoir une idée de cette cohérence systémique, lire l'essai « Réflexions sur la Grande Évolution », dans, *Ibid.*

Kant, en tant que philosophe, s'occupait de la pensée. Il consacrait ses efforts réflexifs à la restitution de la place du sujet pensant face aux objets et aux événements du monde. Dans ce sens, l'angle depuis lequel il effectue ses réflexions est celui où une réalité extérieure, l'« objet », est expliquée absolument depuis une réalité intérieure, le « sujet ». Il s'est avéré que cette perspective est devenue très importante depuis pour faire face aux défis de la théorie de la connaissance. Elle représente encore l'un des modèles qui assure, dans les explications, la convergence de la connaissance dans les processus mentaux du sujet et non pas dans les qualités attribuées aux objets, c'est-à-dire un modèle qui exige de délier la pensée des objets afin de reconnaître que les derniers sont une construction humaine. Néanmoins, cet angle de vision a ses limites, notamment lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi le sujet constructeur de la connaissance est tel qu'il est : il ne rend pas possible la restitution de la place du sujet pensant dans la multiplicité des êtres existants dans la nature.

Pour réaliser ce dernier exercice, un effort réflexif à travers lequel le sujet pensant s'introduit lui-même « parmi » (attention : pas à « l'intérieur de ») les objets de la nature, afin de se contempler d'un point de vue distancé, est nécessaire. C'est ce que Norbert Elias appelait un effort, quelque soit son degré, de *distanciation*³⁶. Dans la perspective critique kantienne, cet effort est encore faible à propos de la nature humaine. Car Kant insistait alors constamment sur un point : la possibilité de connaître la « nature » converge dans le sujet conçu comme un *a priori* naturel³⁷. Le sujet transcendantal est pour lui un point fixe depuis lequel toute connaissance est possible. Or, dire que toute connaissance, y compris celle sur la position qui occupe l'homme dans la nature, converge dans le sujet n'est pas erroné. Néanmoins, son insistance rappelle le proverbe « les arbres empêchent de voir la forêt », car toute perspective possible de la nature converge chez lui dans le sujet, lui empêchant de concentrer ses efforts réflexifs sur la place qu'occupait

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 2000. XVII.

l'homme, selon son époque, dans la nature, une thématique fondamentale de son siècle.

Quoi qu'il en soit, comme on pouvait s'y attendre, à l'époque de Kant la théorie de la connaissance assumait cette thématique. La tâche de restitution de la place de l'homme dans la nature était défendue par un autre courant, encore très engagé avec les positions subjectivistes, et largement dépendant de la philosophie : le naturalisme. Comme nous le verrons dans le Chapitre 4, la pensée de Herder était entre les deux : entre une philosophie centrée dans la nature du sujet, et le naturalisme. Or, nous ne voulons pas insinuer avec cela que Herder comptait avec une structuration cognitive plus distancée que celle de Kant. Bien au contraire, nos analyses permettront de reconnaître que Herder tenait spécialement à spiritualiser les phénomènes, tandis que les efforts de Kant visaient à restreindre cette spiritualisation en la déclarant humaine. Néanmoins, Herder tenait à réfléchir pour sa part à un système du monde beaucoup plus étendu que celui du Kant critique, ce qui lui permettait de réfléchir sur la place de l'homme, bien que de manière très spiritualisé, dans le système de la nature.

Nous retrouvons ainsi le deuxième terrain de recherche qui nous intéresse, et qui définit le contenu du Chapitre 4 :

Dans ce chapitre nous allons analyser la place de la nature humaine dans le modèle d'organisation de la nature, dans les textes Johann Herder.

Nous pouvons constater aujourd'hui que nous sommes arrivés depuis longtemps à un moment du développement social du savoir permettant de réfléchir à la nature comme un système qui fonctionne par ses forces énergétiques propres, un système étranger à la médiation d'une subjectivité. Le grand processus sociohistorique qui a conduit à cette image de l'univers est sans doute trop vaste pour être traité en profondeur dans une thèse de doctorat. Toutefois, si nous voulons montrer la pertinence de nos analyses pour l'interprétation des discussions actuelles en sciences humaines, nous avons besoin de suivre quelques lignes générales du processus :

C'est la raison pour laquelle dans le Chapitre 5, nous réaliserons quelques analyses rapides à propos de la structuration cognitive de quatre naturalistes du XIXe siècle : Jean-Baptiste de Lamarck, Carl Kielmeyer, Charles Darwin, et Francis Galton.

Pour finir la thèse, nous présentons une réflexion sur le processus qui a conduit aux connaissances que nous avons récupérées dans le cadre théorique de la thèse :

C'est la raison pour laquelle dans le Chapitre 6, nous allons poursuivre la réorganisation dans la compréhension du rapport entre l'ontogenèse et l'histoire, grâce aux apports des travaux de Jean Piaget, Norbert Elias, et Günter Dux.

Résumons, donc, la problématique et le terrain de cette recherche en quelques lignes avant de continuer :

Problématique : les contradictions qui émergent dans la conceptualisation sociohistorique du concept de nature.

Terrain : l'idée d'une nature créatrice dans la philosophie et le naturalisme du XVIIIe et XIXe siècle.

III. Corpus (par chapitres et en ordre alphabétique).

- a. Ouvrages utilisés dans le Chapitre 1 pour la construction du cadre théorique.

Fabrice CLEMENT, « La conscience plurielle. Les formes de la conscience au cours du développement », in *La conscience*, Presse Universitaire du Québec, 2007.

Fabrice CLEMENT, « Du proto-soi social au sujet moral: rupture ou continuité ? », in *L'éthique, l'inné et l'acquis*, Presses Polytechniques et Universitaire Romandes, 2007.

Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016.

Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015.

Norbert ELIAS, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1997.

Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995.

Alain GRAS, *Sociologie des ruptures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

Gerald HÜTHER, *L'influence des images intérieures*, Souffle d'or, 2013.

Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur: quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

Laura IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología de la normatividad*, Mexico, D.F., Editorial Porrúa, 2008.

Laura IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995.

Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011.

Georg OESTERDIEKHOF, « La sociología genético-estructural como heredera de la sociología clásica y de la teoría de la civilización », in *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011, p. 71-95.

Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 2013.

Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

Jean PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante, tome 2, 1ère édition : L'Abstraction de l'ordre des relations spatiales*, Paris, PUF, 1977.

Jean PIAGET, *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.

Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, 1964.

Jean PIAGET et Rolando GARCIA, *Psychogenèse et histoire des sciences*, Paris, Flammarion, 1992.

Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.

b. Ouvrages consultés pour la reconstruction historique du Chapitre 2.

Yvon BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1973, vol. 2.

Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009.

Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012.

Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015.

Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, Paris, Pocket, 2003.

Norbert ELIAS, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.

Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1973.

Sophie GRAPOTTE et Tinca PRUNEA-BRETONNET, *Kant et Wolff: héritages et ruptures*, Vrin, 2011.

Johann-Gottfried HERDER, *Traité sur l'origine des langues*, Paris, Editions Allia, 2010.

Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1*, Paris, F.-G. Levrault, 1827.

Thomas HOBBS, *Léviathan, ou, matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014.

Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? ; Et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.

Emmanuel KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984.

Pierre PENISSON, *J.G. Herder : la raison dans les peuples*, Paris, Editions du Cerf, 1992.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.

Oscar SAIDIZA, « La desespiritualización de la naturaleza y la naturalización del espíritu en el pensamiento de Nietzsche », *in Repensar a Norbert Elias en clave de futuro*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.

Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2014.

CAHSS WEBTEAM, *Thomas Ahnert: Christian Wolff and Newton*, 2014.

Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.

c. Textes analysés dans le Chapitre 3.

Emmanuel KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 2017.

Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 2015.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014.

Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1848.

Emmanuel KANT, *Critique du Jugement*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1846.

Timothy LENOIR, « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, 1980, vol. 71, n° 1, p. 77-108.

Paul MENGAL, *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993.

PLATON, *Ion*, Paris, Flammarion, 1989.

Jean-François PRADEAU, « Des conceptions de l'espace », *Espaces Temps*, 1996, vol. 62, n° 1, p. 50-58.

Robert RICHARDS, « Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb : A Historical Misunderstanding », *Studies in History and Philosophy and Biology and Biomedical Sciences*, 2000, vol. 31, n° 1, p. 11-32.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.

d. Textes analysés dans le Chapitre 4.

Jean-Sébastien BOLDUC, « La théorie des instincts d'Hermann Samuel Reimarus », *Dix-huitième siècle*, 2013, n° 45, p. 585-603.

Charles BONNET, *La palingénésie philosophique*, Genève, C. Philibert, 1769.

Charles BONNET, *Traité d'insectologie*, Paris, Durand, 1745.

Laura DUPREY, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *Dix-huitième siècle*, 2011, n° 43, p. 617-637.

Pascal DURIS et Gabriel GOHAU, *Histoire des sciences de la vie*, Paris, Belin, 2011.

Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1*, Paris, F.-G. Levrault, 1827.

Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 2*, Paris, F.-G. Levrault, 1827.

Emmanuel KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984.

Émilie-Anne PEPY, « Décrire, nommer, ordonner », *Etudes rurales*, 2015, vol. 195, p. 27-42.

Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », in *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993, p. 39-53.

Eleonora VRATSKIDOU, « Le génie chez Johann Gottfried Herder », in *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*, Septentrion, Lille, 2011.

e. Textes analysés dans le Chapitre 5.

Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000.

William COLEMAN, « Limits of the Recapitulation Theory: Carl Friedrich Kielmeyer's Critique of the Presumed Parallelism of Earth History, Ontogeny, and the Present Order of Organisms », *Isis*, 1973, vol. 64, n° 3, p. 341-350.

Charles DARWIN, *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, Paris, H. Champion, 2015.

Charles DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, C. Reinwald, 1891.

Charles DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, C. Reinwald, 1876.

Francis GALTON, *Hereditary Genius: An inquiry into its laws and consequences*, London, Macmilland and Co. And New York, 1982.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Paris, J.-B. Baillière, 1830.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Paris, Verdière, 1815, vol. 1.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux. Tome 1*, Paris, Dentu, 1809.

Ernst MAYR, « Lamarck Revisited », *Journal of the History of Biology*, 1972, vol. 5, n° 1, p. 55-94.

Gregory MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », *in Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993, p. 39-53.

f. Textes utilisés dans la discussion du Chapitre 6.

Fabrice CLEMENT, « Des jeux symboliques aux rituels collectifs. Quelques apports de la psychologie du développement à l'étude du symbolisme. », *in Le langage symbolique*, Paris, Ed. Pétra, 2014.

Jean-Marie Odéric DELEFOSSE, *Sur le langage de l'enfant : choix de textes de 1876 à 1962*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012.

Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016.

Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud*, Paris, La Découverte, 2010.

Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, Paris, Pocket, 2003.

Norbert ELIAS, *Sport et civilisation*, Paris, Pocket, 1998.

Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.

Norbert ELIAS, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1973.

Ernst HAECKEL, *Essais de psychologie cellulaire*, Paris, G. Baillie, 1880.

Ernst HAECKEL, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine. Leçons familières sur les principes de l'embryologie et de la phylogénie humaine.*, Paris, Reinwald, 1877.

Christopher HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, Author House Publishing, 2011.

Hudson HOAGLAND, « La créativité : aspects génétique et psychosocial », *Leonardo*, 1970, vol. 3, n° 1, p. 87-91.

Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur : quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

Laura IBARRA GARCIA, *La vision del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995.

Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011.
Edmund LEACH, *Social Anthropology*, First Edition, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1983.

Paul MENGAL, *Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993.

Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 2000.

Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

Jean PIAGET, *Biologie et connaissance : essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1992.

Jean PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante, tome 2, 1ère édition : L'Abstraction de l'ordre des relations spatiales*, Paris, PUF, 1977.

Jean PIAGET, *Etudes d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1977.

Jean PIAGET, *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.

Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, 1964.

Jean PIAGET et Rolando GARCIA, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Medellín, Siglo XXI Editores, 1982.

Steven PINKER, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Michael TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

Vera WEILER, « La manera de ser de los cortesanos vista a través de sus propias vivencias efectivas. », *Universitas Humanística*, 2011, n° 71, p. 13-26.

Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.

**Première partie. Les processus
psychogénétiques et sociohistoriques derrière
l'idée d'une « nature créatrice » et la méthode
pour l'observer dans les textes historiques.**

*Si, dans le travail que l'on fait sur des
connaissances qui sont du domaine propre
de la raison, on suit ou non la voie sûre
d'une science, c'est-ce qu'on peut juger
bientôt d'après le résultat.*

Emmanuel Kant, Critique de la raison pure

Chapitre 1. Outil analytique : la cohabitation des logiques matérielles selon Günter Dux, et Engagement et Distanciation selon Norbert Elias.

I. Le développement pré-conceptuel de l'activité créative : la structure de l'action.

Dans ce chapitre nous présentons l'ontogénèse des outils analytiques que nous utiliserons pour analyser les textes listés dans le corpus (voir, Introduction). Il s'agit de la *logique matérielle du monde*, qui prend la forme, selon le modèle de développement ontogénétique, de :

- 1) La logique de l'action :
 - i. Logique du sujet.
 - ii. Logique de l'origine ou de l'absolu.
- 2) La logique systémique ou processuelle.

Si l'on accepte, comme nous l'avons assumé, que les systèmes d'organisation conceptuelle se transforment dans l'histoire, alors les chercheurs ne sont pas à l'abri de cette situation. En tant que membres de l'espèce humaine ils s'en servent aussi réflexivement pour proposer des explications à des phénomènes. Autrement dit, la réflexion des philosophes et des scientifiques a toujours été traversée par les processus sociohistoriques de transformation des structures catégorielles¹. Par conséquent, les explications de la « nature » dans les sociétés modernes du XVIIIe siècle ont été façonnées selon le type de processus psychogénétique que l'on retrouve dans ces sociétés.

Dans la mesure où les réflexions à cette époque donnaient encore la priorité aux causes premières et ultimes (lois éternelles, absolus, principes, etc.), le but de ce chapitre est celui de rendre explicite la méthode permettant

¹ Jean Piaget et Rolando Garcia démontrent ceci avec beaucoup de détails dans leur livre, Jean PIAGET et Rolando GARCIA, *Psychogénèse et histoire des sciences*, Paris, Flammarion, 1992.

de mettre en évidence la genèse d'une réflexivité de ce type. Grâce à la théorie historico-génétique, nous avons une bonne piste pour débiter : si les causes premières sont les agents qui font exister les formes d'ordre (souvenons-nous de la discussion d'ouverture de l'Introduction), alors la reconstruction doit d'abord rendre compte de la formation ontogénétique de la structure de la causalité, et ensuite reconnaître dans quel moment du processus la cause est revêtue de capacité d'action. Seulement après, on peut suivre les formes que elle prend dans l'histoire.

Or, nous ne connaissons aucune observation directe permettant d'assurer catégoriquement que la sémantique selon laquelle un principe quelconque « fait exister » soit prédéfinie dans la nature organique ou biochimique de l'espèce. Mais, d'autre part, nous savons d'un point de vue logico-structurel, et grâce aux études de Piaget, que la sémantique même doit émerger dans le processus constructif de la cognition : d'abord comme conséquence d'une structuration pratique, puis comme formulation conceptuelle². Pour ce qui nous intéresse ici, il faut alors avoir une certaine clarté sur le processus d'émergence de la fonction sémiotique. Pour cela il faut aussi revenir à un moment avant l'irruption du langage, pour ensuite, et seulement après, retourner notre attention à l'interprétation historique.

a. Conditions du développement psychogénétique de la fonction sémiotique.

À sa naissance, chaque membre de l'espèce humaine est incapable d'assurer de manière autonome sa survie à travers, d'une part, les mécanismes héréditaires dont il dispose, et, d'autre part, l'organisation cérébrale de l'expérience sensitive prénatale³. Cette particularité l'oblige à construire à la fois un système complexe d'actions et un système de monde

² Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

³ Lire, Gerald HÜTHER, *L'influence des images intérieures*, Souffle d'or, 2013.

pour orienter sa conduite dans son milieu⁴. Autrement dit, l'autonomie de la vie humaine se caractérise par le besoin inéluctable de construction des structures d'action et d'un système d'organisation des expériences. Le processus qui conduit à l'autonomie de la vie humaine est, donc, de nature *constructive*⁵. Ici, nous allons faire référence désormais à cette nature constructive à travers le concept de « constructivité ».

Les milieux avec lesquels l'organisme interagit depuis la formation du système nerveux⁶ sont alors décisifs pour la construction du système d'action et conceptuel de l'enfant : son interaction avec eux conduit à les introduire de manière constructive dans ces systèmes⁷. Or, pour la forme d'existence humaine (et pas que pour elle) le milieu de l'organisme n'est pas uniquement le milieu physique. Depuis sa formation embryologique, le premier milieu connu par l'organisme est le ventre de la mère. Puis, pendant la première phase de la vie, le milieu est la personne en charge de son soin, normalement la mère, et puis il s'étend aux autres membres de la configuration sociale à laquelle il appartient⁸. Par conséquent, l'interaction permanente avec la mère et avec le milieu socioculturel s'introduit constructivement, et continuellement, dans le système conceptuel, émotionnel, et d'action de l'enfant depuis ses débuts⁹.

Ce processus englobe ce qui nous intéresse ici. Selon les études de Jean Piaget, le processus de formation symbolique chez l'enfant comporte des étapes qui passent nécessairement par le développement de l'imitation¹⁰. Dans ce processus, l'évocation de réalités absentes est indispensable. Or, s'il a été prouvé que le bébé peut accéder assez tôt aux informations stockées dans sa mémoire et les comparer avec ce qui se

⁴ Lire, Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, 1964.

⁵ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 59.

⁶ G. HÜTHER, *L'influence des images intérieures*, *op. cit.*

⁷ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, *op. cit.*

⁸ Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

⁹ LAURA IBARRA GARCIA, « El desarrollo de la teoría histórico-genética después de Piaget », In, Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.

¹⁰ J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, *op. cit.*

retrouve devant lui (au moins depuis ses 4 mois et demi¹¹), il ne peut les utiliser pour effectuer une reproduction intérieure des modèles extérieures que lorsque la coordination motrice se « détache », pour le dire ainsi, de la propre zone corporelle, et cherche de plus en plus à intégrer les sons et les gestes externes à ses structures construites. Seulement dans ce moment du développement se réunissent les conditions nécessaires pour la formation symbolique, qui sera de plus en plus utilisée dans l'interaction avec autrui afin de maximiser les compétences d'action de l'enfant.

Tout ce processus donne à penser que :

1) Le développement de la fonction sémiotique n'est possible qu'à travers l'interaction avec une personne ou groupe de personnes ayant acquis ces compétences.

2) L'enfant développe un éventail croissant de stratégies pour construire et étendre son champ d'actions.

3) L'enfant développe la compétence de s'appuyer sur autrui pour élargir ces stratégies. L'activité constructive de l'enfant est donc liée au comportement d'autrui dans ce moment du développement. On peut alors penser que cela conduit à la formation d'une sorte d'*intersubjectivité* chez l'enfant. La théorie historico-génétique parle de la formation d'un *Alter* et d'un *Ego*. Quoi qu'il en soit, une chose semble sûre : sans la formation d'une compétence constructive qui consiste à reproduire et à réorganiser intérieurement les modèles externes (normalement humains, et par conséquent, socioculturels), le langage ne peut pas émerger dans le système cognitif.

¹¹ Selon, D. STERN, *Journal d'un bébé*, *op. cit.* p. 102. et ; Fabrice CLEMENT, « La conscience plurielle. Les formes de la conscience au cours du développement », *in La conscience*, Presse Universitaire du Québec, 2007, p. 68-70.

b. La structure de l'action selon Günter Dux.

Les recherches de Daniel Stern montrent que le développement de l'évocation de réalités absentes est accompagné d'une transformation dans l'interaction avec l'adulte en charge du soin. Elle prend une nouvelle dimension : moi-autre-objet¹². Pour la théorie historico-génétique, cette interaction rend possible la formation du langage. Car, les évocations de l'interaction¹³ s'introduisent peu à peu et constructivement dans la grammaire de la langue. Une idée semblable a été aussi exprimée par d'autres auteurs étrangers à cette théorie. Par exemple, Fabrice Clément soutient que « les sujets, dans la mesure où ils se construisent *de facto* en interaction, sont en quelque sorte inscrits dans la grammaire d'une langue »¹⁴. Le mécanisme, pour sa part, donne quelques lumières sur un autre moment du processus de formation de la sémantique qui nous intéresse (« l'activité fait exister »).

Comme on le sait depuis longtemps, la mère représente pour l'enfant, à travers ses soins continus, l'objet prédominant qui met en route les événements significatifs du monde. Cet objet, qui agit sur d'autres objets, exprime une *intentionnalité* qui lui est dirigée. Par conséquent, dans la mesure où cette interaction (moi-autre-objet) s'introduit peu à peu dans le système cognitif en construction, le premier schème de l'objet de l'enfant s'organise depuis ses débuts selon le modèle du sujet¹⁵. Ou pour l'exprimer avec un néologisme qui nous semble approprié : la première protonotion d'objet qui se construit est, à la base, un sujet. Ainsi, la structure qui donnera lieu plus tard à la sémantique « l'activité fait exister » (c'est-à-dire à une

¹² Lire, Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

¹³ Que, à ce moment du développement, on peut commencer à considérer en tant que processus d'« abstraction réfléchissante » (voir, Chapitre 6). Lire, Jean PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante, tome 2, 1ère édition : L'Abstraction de l'ordre des relations spatiales*, Paris, PUF, 1977.

¹⁴ Fabrice CLEMENT, « Du proto-soi social au sujet moral : rupture ou continuité ? », in *L'éthique, l'inné et l'acquis*, Presses Polytechniques et Universitaire Romandes, 2007.

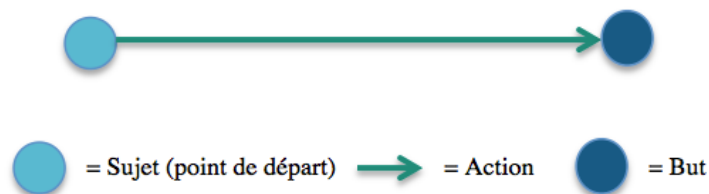
¹⁵ Laura IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología de la normatividad*, Mexico, D.F., Editorial Porrúa, 2008.

première ébauche du concept de créativité) se construit dans ce moment précoce du développement :

Car désormais toute évocation interne situe continuellement une intention dans le point de départ non seulement des actions, mais aussi des objets et des évènements du monde. Autrement dit, désormais la réflexion introduira constamment l'objet dans un sujet qui représentera son point de départ, c'est-à-dire, leur cause.

C'est tout au long de ce développement que les objets sont adhérents au sujet, et par conséquent, lorsqu'il s'agit de formuler une appréciation sur le monde, que le sujet est adhérent aux objets (c'est ce que nous appellerons *logique du sujet*). Cela conduit à la construction de structures catégorielles (substance, causalité, espace et temps, etc.), antérieures au langage, sous la forme de ce que Günter Dux appelle la *structure de l'action* :

Schéma 1. Structure de l'action



Si le système pré-conceptuel de l'enfant s'organise réflexivement sous la structure de l'action, alors cette dernière aura une incidence très importante sur le développement du système conceptuel, et donc, sur la formation du langage. Car, lors de la formation des symboles (qui, comme nous l'avons vu, sont le résultat d'une réorganisation réflexive des évocations internes disponibles à l'aide d'une reproduction interne des modèles externes) les différentes catégories qui composeront le système conceptuel (objet, causalité, espace, temps, etc.) enfermeront en elles-mêmes une intentionnalité et une capacité d'action.

Une autre piste permet de penser que non seulement le système conceptuel, mais la formation de la structure même du langage dépend de la structure de l'action. En effet, ce n'est pas une coïncidence que la structure de l'action soit analogue à la structure linguistique la plus basique : la phrase. Dans le 99% des langages connus le sujet se retrouve derrière l'objet et le détermine à travers son action¹⁶. N'importe quel exemple langagier l'illustre facilement. Si nous examinons de près les propositions « le vent souffle » et « le fleuve coule », nous pouvons constater la contradiction factuelle que les énoncés représentent. Dans les observations, on ne retrouve jamais un vent qui ne souffle pas, ni un fleuve qui ne coule pas. Mais dans la phrase, conformément à la structure de l'action, les deux mettent en route l'événement qu'ils représentent.

Ainsi, pour ce qui nous concerne :

Grâce à l'émergence de la structure de l'action, la signification « l'activité fait exister » est assurée dans la structure de la phrase de manière non-réflexive.

¹⁶ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit.

II. L'organisation conceptuelle sous la logique de l'action.

- a. La pensée animiste selon Jean Piaget comme la pensée « engagée » selon Norbert Elias.

Les études de Piaget autour de la tendance de l'enfant à interpréter les objets et les événements en tant qu'agents subjectifs dotés d'intentionnalité, c'est-à-dire sur la pensée animiste, permettent d'illustrer ce que Norbert Elias appelait une pensée « engagée ». Pour se convaincre de la compatibilité épistémologique entre les deux, il faut revenir sur la manière dont ils comprennent la projection d'intentionnalité aux objets. Selon Piaget, cette projection représente « un simple cas particulier du mécanisme très général qui constitue la pensée symbolique »¹⁷. En termes piagétiens, elle résulte de la continuité de l'assimilation égocentrique, propre au processus de structuration pré-conceptuelle de l'enfant pendant la période sensori-motrice, dans l'assimilation symbolique de la période préopératoire. Cela veut dire que les procédures cognitives rendant possible la projection d'intentionnalité aux objets et événements du milieu à travers la pensée symbolique, sont structurées dans la période où l'enfant ne sait pas encore parler, et opèrent encore pendant qu'il apprend une langue.

Or, dans la mesure où, dans ce moment du développement, l'enfant ne compte pas encore avec une « conscience de la subjectivité de la pensée » lui permettant la localisation d'une impression interne, les schèmes d'assimilation « déforment [les] données extérieures en fonction du moi »¹⁸. Par conséquent, les objets et les événements ne seront pas organisés dans le système conceptuel de l'enfant en fonction de l'examen minutieux de leurs caractéristiques matérielles, mais plutôt en fonction de l'examen des structures symboliques construites.

¹⁷ J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, op. cit. p. 268.

¹⁸ *Ibid.* p. 267.

Autrement dit, la réflexion de l'enfant dans la période préopératoire, ne peut donner priorité qu'à la signification construite de l'objet pour la formation des concepts.

On le retrouve partout dans ses formulations linguistiques des objets : « la lune bouge, elle bouge parce qu'elle est vivante ; [...] le soleil se couche parce qu'il a du chagrin [...] ; il est vilain l'escalier, il m'a tapé »¹⁹.

La théorie de la connaissance de Norbert Elias n'était pas étrangère à cette idée. Le livre le plus connu de l'auteur dans lequel cette théorie est présentée est intitulé *Engagement et distanciation*. Dans ce texte, le sociologue présente un modèle qui cherche à comprendre l'oscillation historique de la pensée dans un continuum qui unit deux pôles : une pensée engagée avec elle-même et l'autre qui s'en distancie. Selon lui, la question typique de la pensée engagée est, « qu'est-ce que cela signifie pour moi ou pour nous? », tandis que celle de la distanciee est, « comment ces phénomènes sont-ils liés les uns aux autres? »²⁰. En d'autres termes :

L'effort de réflexion du premier type de pensée, l'engagé, se concentre sur la signification particulière du phénomène pour le sujet pensant (comme chez l'enfant pendant la période préopératoire selon Piaget), tandis que le second, le distanciee, se concentre sur la reconstruction de sa matérialité.

Dans les premiers mots de ce texte, le sociologue dit aussi que « seuls les nourrissons et, parmi les adultes, seuls peut-être les malades mentaux sont si totalement engagés dans leur comportement et leur manière de ressentir les événements qu'ils s'abandonnent sur-le-champ et sans réserve à leurs sentiments »²¹. L'argument est clair : la pensée fortement engagée est courante chez l'enfant, tandis que chez l'adulte elle est largement réévaluée. De nos jours, cela est expliqué sans trop d'efforts par la sociologie : les membres adultes de chaque société ont dû traverser une série de processus de structuration émotionnelle et psychologique depuis leur naissance et en fonction des exigences de la vie sociale des adultes, pour s'insérer de manière plus ou moins satisfaisante dans la société des

¹⁹ *Ibid.* P. 266.

²⁰ Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995. p. 15.

²¹ *Ibid.* p. 9-10.

adultes. Par conséquent, tout au long du processus de maturation psychologique à l'intérieure d'une configuration sociale spécifique, les connaissances deviennent de plus en plus distanciées, et ce, aux termes d'un contrôle croissant de leurs contenus émotionnels, d'une part, et du fond de connaissances développées dans l'histoire de la structuration de la société, d'autre part. Ceci est, comme nous l'avons vu dans l'Introduction, une prémisse de la théorie de la civilisation d'Elias.

Par conséquent, la possibilité de connaître l'oscillation de la pensée entre l'« engagement » et la « distanciation » dépend à son tour de l'étude du développement historique des structures de la société et du type de développement psychologique qui se produit dans ces sociétés. Les recherches d'Elias sont alors « sociogénétiques » et « psychogénétiques ».

Or, en croisant ces deux systèmes scientifiques, nous pouvons assumer que les études psychogénétiques de Piaget identifient que la pensée qui interprète les objets et les événements du monde comme une constellation d'agents subjectifs (ce qu'il appelait la pensée animiste), est un processus cognitif qui donne priorité à l'« engagement », c'est-à-dire à la signification particulière des phénomènes pour le sujet pensant. En d'autres termes :

Nous assumons ici que la pensée animiste selon Piaget correspond, au fond, à la pensée engagée selon Elias. De là, le haut degré d'émotivité des connaissances de l'enfant, et de la pensée engagée de l'adulte.

- b. La logique du sujet comme processus de conceptualisation dans l'âge adulte.

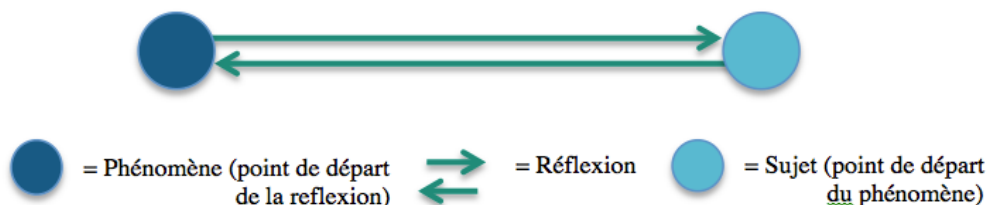
Dans ces conditions nous pouvons inférer que, si, pour conceptualiser les objets et les événements, l'effort réflexif de l'enfant ne revient pas sur la matérialité des objets, mais sur les structures catégorielles construites, alors la logique qui opère dans le processus de conceptualisation des phénomènes du monde renvoie l'objet au sujet (c'est-à-dire, la matérialité des objets au modèle du sujet), pour après :

[a] Interpréter l'objet comme une subjectivité qui agit.

[b] Interpréter les événements comme l'action d'une subjectivité.

Nous nous retrouvons ainsi devant ce que Günter Dux appelle « la logique du sujet », et qu'il résume de la manière suivante : « lorsqu'il s'agit d'expliquer un phénomène du monde, la pensée part du phénomène, puis elle parcourt le chemin de retour à la subjectivité d'un agent, pour après le faire surgir de celle-ci »²² :

Schéma 2. Logique du sujet.



Or, si nous revenons aux exemples cités dans l'Introduction, quelques observations historiques et anthropologiques suggèrent que la logique du sujet n'est pas une prérogative de la pensée des enfants. La concentration de la réflexion dans un point de départ conçu comme subjectivité est le procédé typique des mythes de la création que l'on retrouve dans les groupements humains quelques soient leur origine géographique. Pour les membres adultes des sociétés de structure simple (dans le sens sociologique de « peu différenciées ») la matérialité du monde est normalement comprise soit comme un ensemble de subjectivités, soit comme l'œuvre de ces subjectivités. Seulement ainsi les formes d'ordre peuvent être les créations d'une subjectivité.

Ainsi, les cultures des sociétés de structure simple qui n'ont pas des mythes de création, comme les Pirahã de l'Amazonie brésilienne, montrent un manque de réflexivité sur certaines caractéristiques de l'action, parmi elles, de l'action créative. Même si, comme tout être humain, ils comptent

²² G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 106-107.

avec l'éventail de compétences créatives leur permettant de faire face aux défis de leur environnement physique et socioculturel, la signification « l'activité fait exister » ne semble pas être utilisée par les Pirahã pour réfléchir sur l'origine des formes d'ordre. Par conséquent, il leur manque un récit interprétatif de l'origine du monde. D'après Dan Everett, expert de cette culture amazonienne, la question ne les intéresse même pas²³.

Or, il faut éviter de mésinterpréter la signification de cette observation. Cela ne veut pas dire (comme a insisté John Colapinto selon les mots de Dan Everett, spécialiste des Pirahã) :

Que ces aspects inusuels soient le résultat d'une déficience mentale. Un enfant de Pirahã retiré de la jungle à la naissance et élevé dans n'importe quelle ville du monde [...] n'aurait aucun problème à apprendre la langue locale. De plus, Everett a souligné que les Pirahã sont extrêmement doués de toutes les manières nécessaires pour assurer leur survie continue dans la jungle : ils connaissent l'utilité et l'emplacement de toutes les plantes importantes dans leur région ; ils comprennent le comportement des animaux locaux et comment les attraper et les éviter ; et ils peuvent se promener nus dans la jungle, sans outils ni armes, et s'en sortir trois jours plus tard avec des paniers de fruits, de noix et de petits gibiers. « Ils peuvent survivre comme n'importe quel autre indien dans cette région », a-t-il déclaré. « Ce sont des gens très intelligents. Il ne me paraîtra jamais que dire qu'ils manquent de choses que Levinson ou Wierzbicka prédisent qu'ils devraient avoir, équivaut à les appeler des idiots insensés »²⁴.

Selon une approximation théorico-empirique qui lie la psychogenèse et la sociogenèse, la compréhension du monde des Pirahã répond au développement des systèmes conceptuels des membres de leur société. L'impulsion de ce développement répond, comme nous l'avons expliqué dans l'Introduction, aux exigences basiques de la vie sociale²⁵. Ainsi, si la sémantique « l'activité fait exister » n'a pas été nécessaire dans la société

²³ Lire, John COLAPINTO, « The Interpreter », *The New Yorker*, 2007, 09/04/2007 p.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Lire à ce propos, Laura IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995. ; G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, *op. cit.*

Pirahã pour faire face à leur milieu physique et socioculturelle, alors elle ne se développe tout simplement pas. Par conséquent, théoriquement parlant (c'est-à-dire, seules des recherches anthropologiques pourront l'assurer avec certitude), ils doivent interpréter tous les éléments présents dans leurs milieux d'existence comme une constellation infinie de subjectivités, d'esprits qui se suffisent eux-mêmes et qui n'ont pas besoin d'explication. Cet exemple extrême démontrerait suffisamment que la logique du sujet en tant que matrice organisatrice du monde, peut réellement remonter à l'âge adulte sans être pour autant thématiquement consciemment, et que cette thématisation répond à la structure d'organisation de la société et des connaissances qu'y ont été construites et qui y circulent.

Ainsi, lorsque nous faisons intervenir la perspective sociohistorique dans cette discussion, nous découvrons l'ampleur de la perspective historico-génétique :

La transformation historique des exigences de la vie sociale (dans la sociogénèse) rend instables, sous certaines conditions, les systèmes conceptuels des membres de la société, donnant l'impulsion à la construction de nouvelles sémantiques (dans la psychogénèse). La construction de concepts nouveaux est alors nécessaire pour récupérer une instabilité du système conceptuel. Les nouveaux concepts, sous certaines conditions, peuvent ensuite participer aux transformations de la vie sociale, renouvelant ainsi le processus. Tout au long de l'histoire, chaque processus (la sociogénèse et la psychogénèse) donne lieu à l'autre²⁶.

La question qui émerge d'un point de vue psychogénétique est donc : la logique de conceptualisation que nous venons de décrire, la logique du sujet, demeure-t-elle la même dans l'histoire ?

²⁶ Georg OESTERDIEKHOF, « La sociología genético-estructural como heredera de la sociología clásica y de la teoría de la civilización », in *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011, p. 71-95.

c. Logique de l'origine comme développement sociogénétique de l'appareil cognitif.

Selon Dux, « lorsque l'on pense à [l'origine], deux options s'ouvrent pour la détermination subséquente du monde : une option est celle de centrer l'attention dans la subjectivité, et l'autre, de se centrer dans la matérialité de l'origine. La première option conduit aux mythes de la création »²⁷. Nous venons d'examiner l'option qui centre l'attention dans l'action d'une subjectivité, à savoir, la logique du sujet. Mais, vers où conduit la deuxième option ?

Comme l'assure la théorie socio et psychogénétique de la civilisation d'Elias, lorsque les exigences de la vie sociale se transforment dans l'histoire, les processus de maturation psychologique se transforment aussi. Pour nous exprimer dans les termes du sociologue, si l'on veut rendre compte de l'histoire de l'humanité sans établir des ruptures inexplicables, il ne faut jamais perdre de vue que la sociogenèse et la psychogenèse sont indissociables²⁸. Pour sa part, partant d'une prémisse analogue, Dux a repéré que lorsque la domination du pouvoir s'est consolidée et s'est étendue dans la société²⁹, la réflexivité a montré une tendance encore liée à la pensée engagée, bien que plus complexifiée : elle tend à se concentrer dans la matérialité de l'origine³⁰. Un exemple est la découverte, par les premiers systèmes philosophiques de l'antiquité, que la pensée se retrouve derrière les objets, en les déterminant.

Or, cette oscillation, bien évidemment, n'est pas spontanée. Se défaire radicalement de la logique de l'action implique d'abord délier définitivement la réflexivité de la recherche des causes premières. Pour cela, les exemples

²⁷ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 114.

²⁸ Lire, Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

²⁹ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 257-266.

³⁰ Un exemple de l'impact des exigences de la vie sociale sur la réflexivité se retrouve dans la découverte historique des numéros négatifs. Lire à ce propos, Darío VELEZ BOTERO et Olga VARELA MACHADO, « El descubrimiento de los números negativos », *Biblioteca digital de la Universidad de Antioquia*, 2014.

historiques montrent qu'il a été nécessaire d'abord que la cause abandonne sa qualité *personnifiée*, c'est-à-dire subjectiviste. La concentration de l'attention des sujets pensants dans la matérialité de ce point de départ a été alors indispensable. Cette concentration (qui n'a pu être assurée que par des transformations spécifiques dans la structure de la société et donc, des exigences de la vie sociale³¹), conduit à ce que Dux appelle, la « logique de l'origine ». Cette logique d'organisation conceptuelle veut dire que le point de départ de l'explication devient de plus en plus dé-personnifié, c'est-à-dire, une *origine*.

Ainsi, pour ce qui nous intéresse dans cette thèse (la possibilité de concevoir mentalement une « nature créatrice au XVIIIe et XIX siècle »), la supposition d'une activité créative assurée dans une subjectivité extérieure à l'être humain devient moins probable sous cette logique, sans pour autant disparaître. Car peu importe à quel degré l'origine soit dé-personnifiée, la réflexion est encore incapable de délier l'origine de la matérialité des phénomènes³². Les caractéristiques de l'origine, notamment l'intentionnalité et la capacité constructive, continuent à être projetées directement sur les phénomènes. Le passage de la « Muse » au « génie », comme l'origine de la plus haute créativité, en est l'un d'exemples les plus clairs dans l'histoire de la philosophie **moderne** (voir, Chapitre 3). La persistance de l'origine montre que, malgré l'histoire qui sépare ces deux conceptualisations, la logique de l'action continue au XVIIIe siècle à organiser une grande partie du système conceptuel de la créativité. C'est seulement ainsi que, par exemple, le concept d'originalité (qui porte le suffixe « origin-») a pu s'emparer de la théorie esthétique du XVIIIe et XIXe siècle. Nous prions au lecteur de retenir cette argumentation car elle représente la base de toutes les analyses que nous allons effectuer dans la Deuxième Partie.

³¹ Que nous n'allons pas discuter ici, mais qui répondent à la formation de la domination du pouvoir dans une société, comme par exemple, l'État. Lire à ce propos, L. IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos, op. cit.*

³² G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura, op. cit.* p. 107.

d. Exemples de conceptualisations antiques sous la logique de l'origine.

Selon Dux le processus de de-personnification de l'origine est ce qui a permis, par exemple, la conception de l'ordre éternel du monde dans l'Antiquité :

Si [Aristote] se défait de l'origine comme une figure anthropomorphe, il la maintient unie à la matérialité et à l'ordre du monde. En même temps, il se détache de la supposition d'un acte de création : « il est impossible qu'un mouvement puisse surgir ou s'éteindre, car il a toujours été ainsi »³³.

La logique de l'action ne permet donc pas à la réflexion d'aller au-delà de l'origine dans l'explication du monde. Derrière le commencement, il n'y a rien. Et même lorsqu'on est prêt à accorder une substance au néant, derrière lui, il n'y a rien. Le néant et le commencement, sont nécessairement origine. Comme le montre Dux, cette réflexion a été documenté dans la philosophie du Tao selon Laozi, dans la Chine du VIe ou Ve siècle av. J. -C. Le mouvement éternel sans commencement du Tao est une conception du monde qui résulte de concevoir à l'origine même tant l'action que la non-action³⁴.

Le mouvement de l'origine qui revient à soi-même correspond ainsi à la circularité provoquée par le processus réflexif que l'on peut apprécier dans le Schéma 2. C'est le cas des systèmes philosophiques de l'Antiquité. On peut l'apprécier dans le Tao et chez Aristote. Pour les deux, la fin est contenue dans l'origine. « C'est pour cela qu'Aristote soutient que la fin appartient à la cause, et par conséquent à la première de toutes les causes »³⁵. Et cette circularité du mouvement, comme nous le verrons, est aussi présente dans les systèmes conceptuels de la philosophie des sociétés modernes du XVIIIe et XIXe siècle.

³³ *Ibid.* p. 115.

³⁴ *Ibid.* p. 116.

³⁵ *Ibid.* p. 116.

- e. Le développement d'une logique systémique dans la compréhension de la nature comme le virage vers la « distanciation » selon Norbert Elias.

La pensée scientifique se réjouit actuellement, pour le meilleur et pour le pire, de dépouiller la nature de toute spiritualité dans nos explications, empêchant ainsi à l'homme moderne de reconnaître plusieurs de ses aspects sous le signe de l'intentionnalité d'une subjectivité. Or, pour les membres des sociétés hautement dépendants de ce type de développements de connaissance (comme les sociétés européennes contemporaines), il est spécialement difficile d'être en désaccord avec cette proposition. Mais, ce n'est pas pour autant que la logique de l'action a été supprimée de l'interprétation des phénomènes naturels dans ces sociétés. Ce n'est pas particulièrement difficile de le démontrer lorsqu'on songe à la structure des explications scientifiques dans l'histoire. Nous allons effectuer cette démonstration dans nos analyses de la Deuxième et la Troisième Partie.

En outre, comme le lecteur l'aura deviné, l'opération caractéristique de la logique de l'action est aussi celle des explications scientifiques de la nature : la causalité. Cette dernière, bien évidemment, n'a pas été repoussée de l'explication scientifique. Bien au contraire, elle s'est complexifiée bien au-delà de sa structure basique ($A \rightarrow B$) dans l'histoire des sciences. Ainsi, basés dans notre cadre théorique, nous soutenons qu'il n'y a pas de rupture ontologique dans cette transformation du système cognitif, mais plutôt des séquences dans le développement³⁶, qui dépendent de l'histoire des transformations de la société et des connaissances dans la société. Les explications dérivatives sont devenues dans nos sociétés quelque chose d'autre en fonction du processus sociohistorique moderne : des systèmes de

³⁶ Lire à ce propos, J. PIAGET et R. GARCIA, *Psychogenèse et histoire des sciences*, *op. cit.*

causalités³⁷. Cela s'explique du fait que les scientifiques ont réussi, après beaucoup d'efforts générationnelles s'appuyant toujours sur les constructions symboliques impulsées par les transformations de l'organisation de la vie sociale, à concentrer de plus en plus leurs réflexions dans la reconstruction des dynamiques propres à la matérialité du monde, éloignant la réflexion de plus en plus des causes premières. Ce processus suppose donc, comme l'argumentait Elias, un ajustement des réseaux conceptuels « aux connexions de données observées »³⁸, c'est-à-dire, une oscillation vers la *distanciation*. Ainsi, la portée de la logique de l'action s'est vue dramatiquement amoindrie dans l'explication des phénomènes du monde dans nos sociétés, grâce au développement sociohistorique d'un système cognitif, que la théorie historico-génétique appelle une « logique fonctionnelle-relationnelle », c'est à dire, « systémique ».

Sous la forme la plus radicale de cette logique, il n'y a pas un seul élément ou fait de l'univers qui ne retrouve pas son explication dans l'ensemble des rapports dans lequel il s'est configuré, et dans lequel il continue à se configurer³⁹. Ce développement sociohistorique de la cognition explique pourquoi de nos jours les sciences montrent de plus en plus la tendance à abandonner la recherche de principes organisateurs, pour se concentrer dans la reconstruction des « processus d'organisation », qui ont la particularité, au moins depuis la généralisation du paradigme de la relativité dans les sciences théorico-empiriques, de ne plus répondre à des lois statiques qui les contiennent, virtuellement, à l'origine⁴⁰. Ainsi, sous la logique « processuelle » ou systémique, des nouveaux types d'organisation

³⁷ En ce qui concerne le processus psychogénétique, lire à ce propos, Jean PIAGET, *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.

³⁸ Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016. p. 218.

³⁹ Lire, G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, *op. cit.* p, 140.

⁴⁰ Alain Gras, dans son livre *Sociologie des Ruptures*, (Alain GRAS, *Sociologie des ruptures*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.) explique très conséquemment comment l'image newtonienne de l'univers, une image de lois éternelles et immuables, était à la base des arguments hautement idéalisés des évolutionnistes du XIXe siècle. Son travail contribue sans doute à une correction de ces modèles.

peuvent émerger à partir des anciens, sans être contenus dans les précédents.

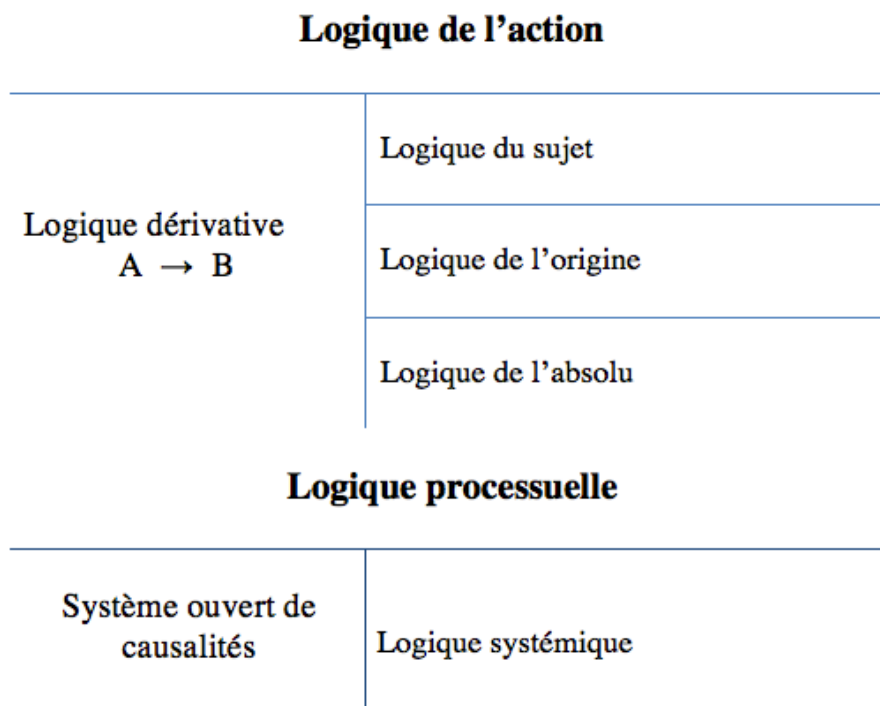
Par conséquent :

L'argumentation d'une logique processuelle rejette systématiquement la conception d'une ontologie inhérente aux faits et éléments de l'univers, tout en reconnaissant leurs régularités en fonction de la stabilité de leurs processus de formation et d'équilibrage.

III. Tableau des outils analytiques.

Dans la mesure où la *logique de l'action* renvoie l'explication du phénomène à l'action d'une subjectivité, nous parlons de *logique du sujet ou subjectiviste* ; puis, dans la mesure où dans l'histoire on retrouve la même structure accompagné d'une origine totalisante et de-personnifiée, nous nous référons à cette logique matérielle en tant que *logique de l'absolu* et *logique de l'origine* ; finalement, dans la mesure où les trois logiques (i.e. logique du sujet, logique de l'absolu, logique de l'origine) *dérivent* l'explication d'un point de départ qui contient en avance le phénomène à expliquer, nous les regroupons toutes sous le nom de *logique dérivative*. D'autre part, dans la mesure où la *logique processuelle* renvoie l'explication du phénomène à la reconstruction du système de rapports qui détermine sa matérialité, nous parlons d'une *logique systémique*. Ainsi, nous pouvons organiser les manifestations de la logique matérielle sous le schéma suivant :

Schéma 3. Logique matérielle du monde.



IV. Méthode de la thèse : la reconstruction des structures explicatives consignées dans les textes historiques.

Toute la discussion précédente conduit à l'argumentation suivante : en tant que membres de l'espèce humaine, nous démarrons tous et partout le processus de développement de la vie mentale du même point de départ (situation culturelle nulle), et le traversons sous des conditions analogues, jusqu'à la médiation de la réflexivité fondée sur le langage. Pendant ce moment préverbal du processus, les premières structures catégorielles construites prennent la même forme dans tout développement ontogénétique, à cause du besoin biologique d'interaction avec d'autres êtres humains pour la survie : la forme de la *structure de l'action*.

La *logique de l'action* qui résulte de l'utilisation réflexive de la structure de l'action représente la structure cognitive qui donne priorité aux origines insondables. Reconnaître que cette structure peut remonter jusqu'à la cognition adulte lorsqu'elle n'a pas été restructurée autrement dans le processus psychogénétique, représente une opportunité unique pour les chercheurs en sciences sociales :

La logique de l'action (i.e. logique du sujet, de l'origine ou de l'absolu) devient une grille d'analyse adéquate de la structure de la cognition des membres des sociétés historiques. Sa structure permet à l'observateur de se positionner cognitivement dans les textes historiques de sorte qu'il puisse reconstruire, à partir d'eux, la genèse des structures explicatives dans l'histoire.

En analysant la manifestation de la logique de l'action dans les explications consignées dans les textes historiques, nous pouvons déterminer, par exemple, à quel point la tendance qui pousse à renvoyer l'explication à l'origine insondable est présente dans les explications philosophiques et scientifiques. Cela est exactement l'exercice que nous allons effectuer dans cette thèse. Les analyses que nous conduirons auront comme objectif de retrouver la présence de la cohabitation des logiques dans les textes du corpus.

La méthode que nous suivons ici est donc simple, dans sa formulation :

Nous sommes à la poursuite de la compréhension de la nature créatrice au XVIIIe siècle non pas à travers une lecture sémantique des textes historiques que nous avons choisis dans le corpus, mais de la reconstruction de la structure de la logique à travers laquelle ils ont été élaborés⁴¹.

Avant de démarrer nos analyses, voyons quelques effets de la logique matérielle dans les systèmes de connaissance, afin de familiariser le lecteur avec le type de problématiques que nous allons rencontrer avec elles.

⁴¹ D'une certaine manière, cette méthodologie rappelle la recherche de « propriétés psychologiques potentielles » dans l'étude des représentations selon Dan Sperber, où les propriétés formelles des représentations sont considérées comme le résultat de processus mentaux. (Lire, Dan SPERBER, « Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations », *Man*, 1985, vol. 20, n° 1, p. 73-89.) Néanmoins, nous nous distinguons de l'innéisme de son modèle, car le notre est fondé sur des prémisses radicalement constructivistes.

V. *Sur les effets de la logique de l'action dans les systèmes de connaissance.*

- a. La tendance à donner priorité à une cause unique dans les explications repérée par Norbert Elias.

Une analyse des explications sociologiques laisse reconnaître que la même stratégie cognitive peut conduire à des explications différentes, voire opposées. Norbert Elias le démontre avec clarté tout au long de son œuvre. Si l'on examine attentivement son ouvrage *La société des individus*⁴², on peut se faire une idée de comment les systèmes d'interprétation construits sous l'opposition individu/société, offrent, tout en s'appuyant sur une même stratégie explicative, des réponses contraires aux mêmes questionnements sur les phénomènes sociaux. Dans son ouvrage *Engagement et distanciation*⁴³, l'auteur repère la même situation à propos de l'opposition objectif/subjectif, et dans sa *Théorie des symboles*⁴⁴ il reconnaît le même problème dans l'opposition nature/culture. D'après ses recherches, l'on constate à l'intérieur de chaque pôle de ces oppositions, une structure explicative qui donne priorité à une cause absolue unique. En tant qu'absolu, c'est-à-dire en tant qu'entité libre de toute détermination, qui existe en soi et pour soi, l'explication n'admet qu'une seule cause. La cause opposée, de même que toute autre considération qui contrarie la cause unique, est systématiquement repoussée ou incorporée à l'explication afin de donner priorité uniquement à la cause attribuée au phénomène.

Certains appellent la cause absolue un monisme philosophique⁴⁵, d'autres l'entendent comme une explication mono-causale. Nous considérons qu'il s'agit des deux, mais il faut faire des nuances. La tendance

⁴² Norbert ELIAS, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1997.

⁴³ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, *op. cit.*

⁴⁴ Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015.

⁴⁵ Lire par exemple, Natalie BULLE. « Le naturalisme et la formation de la conscience moderne. Le cas de Freud. », In, Gérald BRONNER et Romy SAUVAYRE, *Le naturalisme dans les sciences sociales*, Paris, Hermann, 2011.

à chercher une cause unique n'est pas une invention de la philosophie. Par exemple, l'illusion d'une unicité de la personnalité n'est pas nécessairement le produit d'un effort philosophique, comme l'argumente Bernard Lahire en sociologie⁴⁶. Depuis ses débuts dans la Grèce Antique, la philosophie occidentale, cherchant toujours les causes cachées à l'aide de la raison, s'est montrée plutôt encline à thématiser la tendance à la recherche d'un principe unique, mais elle n'est pas à l'origine de cette tendance. Nous partons donc d'une autre prémisse, celle que nous avons explicité tout au long de ce chapitre :

Cette tendance retrouve sa genèse dans le processus ontogénétique dans lequel se configure la structure de l'action.

Comme les recherches de Piaget le documentent⁴⁷, lorsqu'on demande à l'enfant traversant le stade préopérateur (2 à 7 ans environ) d'analyser une dynamique complexe, c'est-à-dire une situation où plus d'un comportement ou événement participe, il ne considère que le déroulement d'un seul comportement dans ses appréciations. Revenons sur la situation suivante mis en avant par la sociologue Laura Ibarra pour l'illustrer avec un exemple : « un enfant de quatre ou cinq ans a un frère ; si on lui demande si son frère, à son tour, a un frère, on entend très souvent qu'il le nie ! »⁴⁸. Dans ce cas, l'enfant peut bien se représenter qu'il a un frère. Cependant, il n'est pas souvent en conditions de prendre assez de distance pour considérer *en même temps* que son frère, à son tour, a un frère. Devant la situation complexe où il y a plus d'une perspective à considérer (« il est mon frère » et « je suis son frère »), il ne parvient pas à décentrer sa pensée afin d'examiner l'imbrication des diverses perspectives intervenant dans la situation. Il considère uniquement l'un des éléments qui compose la situation et juge la totalité à partir de celui-ci. Ainsi :

⁴⁶ Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011.

⁴⁷ Lire Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 2013.

⁴⁸ Laura IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995. p. 109.

Les erreurs dans les appréciations résultent simplement du fait que, dans la formation du jugement, on ne prend qu'un événement unique. Si l'enfant est confronté à la dynamique de deux objets, il dirige son attention vers l'un des deux et juge la situation selon les particularités de l'objet choisi⁴⁹.

Pour nous, les logiques dérivatives reposent sur cette structuration cognitive précoce. Ainsi, en vertu de son indétermination, l'absolu n'admet qu'une seule et unique cause. Peu importe si d'autres événements participent à la dynamique que l'on étudie : pourvu que l'on arrive à renvoyer l'explication à l'absolu, conçu comme seule explication, alors la logique est satisfaite.

De la même manière, le point de vue qui ne fait pas une claire distinction entre l'originalité et la constructivité tend à s'appuyer sur l'idée que seulement un produit unique dans son genre, non existant auparavant, mérite le nom de « création », tandis que tous les autres produits humains ne sont, en quelque sorte, que des reproductions directes ou indirectes de ce qui existe⁵⁰. Cette interprétation de la constructivité répond aussi à une structure qui donne priorité à un commencement absolu. Elle fait l'écho d'une image très répandue dans la modernité, qu'on peut retracer historiquement jusqu'au concept kantien de « génie » – voire jusqu'aux conceptions platoniciennes⁵¹ – et qui s'est maintenue sous diverses masques : la créativité est une manifestation particulièrement intense d'une puissance naturelle.

La compréhension de la constructivité humaine a été ainsi traversée plusieurs siècles par les effets de la catégorisation absolutiste. Aussi, les explications où l'individu est considéré comme antérieure à la société, défendent l'image d'un individu qui, en vertu de ses créations, commence

⁴⁹ *Ibid.* pp. 108- 109.

⁵⁰ Un exemple de ces postures se retrouve dans le lieu accordé par Harold Bloom à Shakespeare dans l'histoire de la littérature. Lire, Harold BLOOM, *L'angoisse de l'influence*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.

⁵¹ Lire à ce propos, Paul FEYERABEND, « Creativity: A Dangerous Myth », *Critical Inquiry*, 1987, vol. 13, n° 4, p. 700-711.

des chaînes de causalités⁵². Or, ces explications rencontrent la thèse sociologique selon laquelle ces dernières représentent des effets autonomes de configurations sociales spécifiques. L'œuvre de Shakespeare, Platon, Einstein, Descartes, Newton, Darwin, et paradoxalement, Marx, pour ne citer que ces personnages historiques célèbres, est souvent considérée sous ce point de vue comme un point de départ, sans quoi, apparemment, l'histoire de la pensée de nos sociétés se serait déroulée tout autrement.

Les discussions en sciences biologiques qui essaient de faire converger la créativité dans le génotype, peuvent aussi actualiser la revendication d'une explication qui situe le point de départ des capacités créatives dans des organismes singulièrement dotés, lorsqu'elles évitent de prêter attention à la complexité des processus épigénétiques qui prennent en compte le processus phénotypique, et la participation de la socialisation dans un milieu socioculturel⁵³.

Tous les exemples précédents sont des explications de l'activité créative humaine qui, d'une manière ou d'une autre, donnent la priorité à des causes premières.

D'autres analyses peuvent montrer que le point de vue contraire (c'est-à-dire celui de la mimesis, de la société, de l'objectivité, et de la culture) montre aussi une structure absolutiste. Nous examinerons l'exemple de la sociologie d'Emile Durkheim dans les Annexes. L'important à retenir à ce moment de notre argumentation est que l'explication moderne de la créativité peut suivre encore, explicitement ou indirectement, une structure de la logique qui donne priorité à la cause première.

⁵² « Parler de créativité n'a de sens que si nous regardons les êtres humains d'une certaine manière : ils commencent des chaînes causales, ils ne sont pas simplement portés par elles. Ceci, bien sûr, est ce que la plupart des gens « éduqués » en Occident assument aujourd'hui. Ils ne font pas seulement l'hypothèse, ils la considèrent aussi comme évidente ». *Ibid.* p. 707.

⁵³ Pour corriger ces impressions, lire, Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur : quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

- b. La croyance à une participation de l'humain dans l'ordre de l'univers.

Il est évident que pour les systèmes d'explication contemporains les concepts tels que « nature humaine », « raison » ou « vérité » n'ont pas comme but ultime la représentation de l'origine de tout ce qui existe, comme c'est le cas de l'action créatrice des dieux. Il est aussi indéniable que l'explication de l'univers comme systèmes de causalités que nous retrouvons dans nos sociétés a fait reculer d'une manière jamais connue auparavant l'influence de la logique de l'action dans l'explication de la matérialité du monde. Toutefois, l'analyse de certaines conceptions de la nature humaine, de la raison, de la vérité, du langage, de la société, de la culture, de l'individualité, de la créativité, etc., peut montrer que la logique de l'action n'a jamais été absolument effacée des explications des adultes modernes.

Nous allons présenter plusieurs analyses dans les Chapitre 3 et 4 qui corroborent la présence de cette structure explicative dans l'histoire des explications modernes. En attendant, nous pouvons relever un aspect important de la persistance de cette logique dans les systèmes actuels de connaissance : elle indique que, au moins dans une partie de nos explications, nous maintenons encore une image de nous-mêmes qui se considère, quelque part, favorisée par la nature. Autrement dit, ce n'est plus à travers des dieux, mais à travers des absolus tels que « vérité », « raison pure », « nature humaine », « loi naturelle », etc., que nous montrons encore la tendance à croire dans la participation privilégié de l'humain dans l'ordre de la nature. Mais, alors, pourquoi aurions-nous une place privilégiée dans la raison de l'univers ?

- c. L'« Absolu » comme identité entre la cause et l'effet selon Norbert Elias.

Comme l'avait repéré Elias, l'« Absolu » [...] renvoie à l'idée d'une correspondance finale et entière entre la connaissance et ce qu'il y a à connaître »⁵⁴. À travers l'absolu, la pensée et les objets maintiennent donc un certain rapport d'*identité*. C'est ce que l'expression « la pensée et l'objet sont adhésés » veut signifier. Cela veut dire que le processus circulaire qui caractérise la logique de l'action conduit à considérer que la cause et l'effet sont, au moins, partiellement identiques⁵⁵. Car, la réflexion ne s'effectue jamais sur le vide : à travers ce que Piaget a appelé le processus d'« abstraction réfléchissante »⁵⁶, la pensée part toujours de la structure de l'objet construite préalablement (par « réfléchissement »), et puis elle réorganise le concept à partir des caractéristiques de cette structure (par « réflexion »). C'est ainsi que, selon notre cadre théorique :

Dans le processus de conceptualisation effectué à travers la logique de l'action, les caractéristiques de l'objet sont introduites dans la cause première à travers le processus d'abstraction réfléchissante.

On peut constater clairement le rapport d'identité qui en découle lorsqu'on analyse l'ancienne et très célèbre formule qui déclare que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ». Dieu fut depuis longtemps – et il l'est encore pour beaucoup, même dans les sociétés sécularisées – l'origine première de tout ce qui existe, y compris l'homme. Or, si l'on suit les argumentations bibliques, Dieu et l'homme, le premier en tant que cause et le deuxième en tant qu'effet, partagent des caractéristiques reliées à l'action, telles que l'intentionnalité, la volonté, la motivation, etc. La rage de Dieu détruit des villes entières, tout comme l'animosité des hommes. Ainsi, malgré l'insurmontable distance qui sépare le créateur de la création, la divinité et l'homme sont partiellement identiques dans cette interprétation.

⁵⁴ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. p. 94.

⁵⁵ L. IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico*, op. cit. p. 3.

⁵⁶ Lire, J. PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante*, tome 2, 1ère édition, op. cit.

Cela a permis pendant des siècles la croyance que la subjectivité des hommes *dérive* de la subjectivité de Dieu. Comme écrit le théologien Grégoire de Nysse au XII^e siècle : « Si l'univers entier est une harmonie musicale dont l'artiste et l'auteur est Dieu, comme dit l'Apôtre, l'homme est un petit univers, car il a été fait à l'imitation de celui qui organisa l'univers ».

Par conséquent :

La logique subjectiviste fait des causes premières des entités téléologiques qui expriment en elles les caractéristiques d'une subjectivité (motifs, intentions, actions, etc.). Les déités et les téléologies philosophiques et scientifiques trouvent leur genèse dans cette logique d'organisation conceptuelle.

d. Entre l'immuable et le devenir.

Par définition, les explications qui se construisent autour des absolus ou des origines n'embrassent pas le changement. Elles assimilent des variations, mais l'ordre du monde et la stratégie explicative demeurent intacts : l'absolu, de même que les dieux, n'étant assujetti à aucune type de détermination relationnelle, est *immuable*. « Expliquer » sous cette logique, signifie rendre compte du fondement premier et ultime du monde. C'est pour cela que, comme le remarque Dux, on a pu soutenir à l'aide de cette logique que « ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil ».

La perspective de la logique processuelle, que nous avons caractérisée plus haut, montre un panorama complètement différent. Elle s'occupe du *devenir*. « Expliquer », prend ici une connotation bien précise : il s'agit de reconstruire les conditions à travers lesquelles les formes et les contenus ont pu à la fois émerger, se développer, et donner lieu à d'autres formes et contenus sans être programmés à l'origine dans les précédents⁵⁷. Autrement dit, selon la logique processuelle, rien ne s'explique en soi. Bien au

⁵⁷ L. IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico*, op. cit. p. 4.

contraire : elle permet d'argumenter comment, sous certaines conditions, il peut toujours émerger du nouveau à partir de l'ancien, une alternative à la conception traditionnelle considérant que ce qui sera est contenu auparavant dans ce qui est.

Dans la mesure où le concept de « créer » représente le pouvoir de faire exister quelque chose qui n'existait pas auparavant à travers l'activité, nous donnerons la priorité à la logique systémique ou processuelle tout au long de cette thèse. Le but est de clarifier ce qu'elle apporte à la compréhension scientifique, non absolutiste, de cette capacité mystérieuse qui contribue à déformer, pour le moment, l'image cohérente de nous-mêmes.

Chapitre 2. Cadre sociohistorique : la cohabitation des logiques matérielles dans la psychogenèse moderne au XVIIIe siècle.

I. La déstabilisation de la connaissance prémoderne selon Günter Dux : entre la constructivité, la convergence et l'historicité.

Lorsque l'on revient au processus historique qui conduit à la rupture la plus radicale dans l'histoire de la pensée euro-occidentale, celui de la modernité, on retrouve les éléments nécessaires au cadrage de nos analyses. D'après Günter Dux, les structures de la connaissance ont subi l'effet de trois prises de conscience radicales depuis l'aube de la modernité :

- 1) La prise de conscience que le monde est construit par les êtres humains.
- 2) La prise de conscience que le monde converge dans les êtres humains.
- 3) La prise de conscience de l'historicité de leurs constructions.

Même s'il y existe encore beaucoup d'aspects à élucider, les raisons sociologiques de ces prises de conscience dans cette période spécifique de l'histoire ne nous sont pas entièrement méconnues. Il est possible de reconnaître, par exemple, le développement de la mécanique et de l'hydraulique pendant toute la période du bas moyen âge, et donc, le grand succès du modèle de la machine comme grille explicative du monde¹, comme un indicateur de profondes transformations sociales – notamment, la forme d'organisation urbaine – susceptibles de pousser des transformations cognitives dans la direction de ces prises de conscience. Nous ne rentrerons pas maintenant dans les détails sociologiques du processus. Cela dépasse énormément les efforts d'une thèse de ce type. Néanmoins, nous reconnaissons que c'est dans les contradictions logiques qui émergent tout

¹ Lire à ce propos, Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000. Pp. 101-128.

au long des processus de réorganisation de la vie sociale que les structures de la connaissance retrouvent l'impulsion et les moyens de se transformer². Nous le verrons tout au long des analyses de la Deuxième et la Troisième Partie.

a. La constructivité du monde par le sujet.

Avec la lente prise de conscience de la constructivité, la sécurité de la connaissance assurée par une subjectivité a été secouée par les transformations de la vie sociale au point d'inciter une réorganisation radicale du système conceptuel :

Une réorganisation caractérisée par le changement drastique de l'image l'homme, et par conséquent, de l'interprétation de sa place dans l'univers.

Nous pouvons commencer à illustrer ce point, que nous retrouverons tout au long de la Deuxième et la Troisième Partie, à l'aide d'un exemple célèbre. Au XVII^e siècle, au début de l'introduction de son chef d'œuvre publié en 1651, *Léviathan*, Thomas Hobbes s'est prononcé à propos du corps humain suivant le modèle de la machine, tout en plaçant l'homme à la hauteur du « créateur » :

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

² Nous pouvons retrouver une transformation de ce genre, par exemple, dans l'émergence de l'interprétation linéaire du temps au moyen âge, dû en grand partie au développement des structures économiques, selon Dux, notamment à l'intensification du commerce et l'institutionnalisation de l'argent (lire aussi, Norbert ELIAS, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.). C'est le même cas de la naissance de la philosophie occidentale, et de la conscience de la malléabilité de l'ordre social dans l'antiquité, notamment en Grèce, tout au long du processus de constitution de la *polis* (Laura IBARRA GARCIA, « El desarrollo de la teoría histórico-genética después de Piaget », In, Vera WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.)

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'homme³.

Cette interprétation mécaniste, qui réapparaît chez d'autres penseurs de l'époque⁴, enferme une valeur documentaire très importante : elle montre que la connaissance émanant de Dieu, comme il était revendiqué par les théologiens, n'était plus le référent unique qui assurait la connaissance, sa cause première. Il était en train de se déplacer de l'absolu logique de l'explication de la connaissance, laissant la place de plus en plus à un autre point de convergence : l'homme. Selon cette citation de Hobbes, l'homme peut imiter tellement bien la nature, c'est-à-dire l'art de Dieu, qu'il est en conditions de la fabriquer, c'est-à-dire, quelque part, de la « créer ».

Or, un tel déplacement (de la subjectivité divine au sujet de connaissance) ne peut pas avoir lieu sans de graves conséquences. Comme l'argumente l'historienne Vera Weiler :

Les vicissitudes ont commencé justement dans le moment où l'on a remarqué des changements majeurs dans les connaissances, associés à la naissance des sciences naturelles modernes. Des vérités transmises de génération en génération qui représentaient des moyens sûrs d'orientation ont résulté soudainement questionnées par des nouvelles connaissances qui les invalidaient – au moins en partie – et qui affectaient la vision du monde traditionnel dans son ensemble⁵.

Peu à peu on est devenu conscient du déplacement mis en marche par les transformations de la vie en société et le développement conséquent des connaissances séculaires. Des doutes sont apparus de toutes parts. L'instabilité de la connaissance n'a fait qu'augmenter depuis. Le système de pensée de René Descartes est un très bon exemple de cette déstabilisation.

³ Thomas HOBBS, *Léviathan, ou, matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000. Introduction.

⁴ Lire, G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie, op. cit.*

⁵ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano, op. cit.* p. 9.

Il a soulevé le doute en méthode⁶. D'après les conséquences de ses réflexions, l'univers physique, ou *res extensa*, devait s'expliquer dans l'immanence de sa dynamique propre, et non pas par une spiritualité inaccessible à l'esprit humain – au moins dans le programme, car il a fallu des siècles de transformations sociohistoriques et cognitives pour réorganiser les systèmes conceptuels dans ces termes. Depuis l'avènement de la conscience de la constructivité, aucune connaissance dogmatique ne pourra réclamer une validité absolue sur le monde des objets et des événements dans la théorie de la connaissance moderne.

b. La convergence du monde dans le sujet.

Le système de pensée d'Emmanuel Kant, que nous analyserons en détail dans le Chapitre 3, a rendu les connaissances traditionnelles encore plus instables dans ce sens. Déjà dans ses écrits de jeunesse on perçoit la marque de la conscience de la constructivité : « *Donnez-moi de la matière, je vais à partir de là bâtir un monde ! C'est-à-dire, donnez-moi de la matière, je vous montrerai comment un monde doit naître* »⁷, écrit-il dans son livre *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, publié en 1755. Mais ce n'est qu'avec sa philosophie transcendantale, c'est-à-dire avec sa *Critique de la raison pure* publiée en 1781, que chez lui le sujet de la connaissance devient de manière la plus radicale le constructeur du monde, et par conséquent, son point de convergence. Ainsi, en ce qui concerne la constructivité, il écrit dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, (publiée en 1787), que :

Le premier qui démontra le triangle isocèle [...] eut une révélation ; car il trouva qu'il ne devait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devait lui en apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser (ou construire) cette

⁶ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009.

⁷ Emmanuel KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984. p. 73.

figure, au moyen de ce qu'il y pensait et se représentait lui-même a priori par concepts (c'est-à-dire par construction), et que, pour savoir sûrement quoi que ce soit a priori il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept⁸.

Puis en ce qui concerne la convergence du monde dans le sujet, il écrit dans le même préface que :

Jusqu'ici, on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets [...]; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement a priori par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés⁹.

Cette radicalité de la convergence des connaissances dans le sujet, comme l'a repéré Norbert Elias, aurait de très sérieuses répercussions pour la théorie de la connaissance :

[Elle] impliquait que les êtres humains ne pourraient jamais savoir si le monde en tant que tel possédait toutes les caractéristiques qui semblaient être les siennes lorsqu'on le passait au crible de la conscience ou de la raison. Car alors il acquerrait certaines propriétés prédéterminées par la nature de la raison humaine, par les caractéristiques de l'esprit humain lui-même¹⁰.

Dans la mesure où le monde converge dans l'homme, toute connaissance devient fondamentalement instable. Avec Kant le doute s'installe encore plus.

⁸ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014. p. 17.

⁹ *Ibid.* p. 18-19.

¹⁰ Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015. p. 33.

c. L'historicité des constructions.

Ainsi, l'idée que les connaissances des hommes ne sont que l'objet d'une construction, une construction faite par les hommes mêmes, et qui converge en eux-mêmes, s'est consolidée graduellement – pas une fois pour toutes – dans la conscience des hommes modernes depuis ce moment décisif de son développement historique. Tous les champs du savoir de ces sociétés se sont vus confrontés à ses effets. Il y aurait beaucoup d'exemples à donner. Nous pouvons, pour le moment, en énumérer deux.

Dans la discipline historique, au XVIIIe siècle, on retrouve sous la plume de Jean-Jacques Rousseau une interprétation de l'histoire élaborée en ces termes. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1755, l'histoire est présentée comme une séquence dans les formes de vie construites par les hommes mêmes¹¹. Cette conscience de l'historicité était aussi présente chez Johann Herder, pour qui l'homme « sait qu'avant qu'il soit né, des êtres semblables à lui ont préparé, à leur insu, la place qu'il occupe aujourd'hui dans le temps »¹². Nous reviendrons plus longuement sur ce sujet vers la fin de ce chapitre.

¹¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.

¹² Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1*, Paris, F.-G. Levrault, 1827. p. 12.

II. La nature volitive.

a. La nature volitive dans la cohabitation des logiques.

Néanmoins, il ne faut pas en déduire que la déstabilisation des connaissances traditionnelles a effacé intégralement l'idée d'une intentionnalité inhérente à la nature. Comme le montre l'étude historico-génétique d'Oscar Saidiza à propos de la philosophie de Nietzsche¹³, la nature est encore profondément volitive dans la compréhension du XIXe siècle. Il suffit de revenir à Arthur Schopenhauer pour commencer à l'illustrer, pour qui « l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, a une seule et même essence [...] qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté »¹⁴. On peut aussi citer Herder pour le XVIIIe siècle, pour qui « la durée de la vie de chaque créature est déterminé par le but que la vie lui a assigné »¹⁵, ou Friedrich Schelling au XIXe, pour qui « la nature est l'esprit qui ne se connaît pas en tant qu'esprit »¹⁶.

Dans ce contexte nous trouvons important de comprendre comment, chez ceux qui se sont efforcés pour récupérer la stabilité du monde en incorporant les nouvelles sémantiques disponibles à leurs efforts réflexifs, l'idée d'une intentionnalité derrière les phénomènes a pu persister sous divers masques. Car l'interprétation de la nature comme un agent subjectif est directement liée à cette persistance. Comme nous tenons à l'illustrer avec nos analyses, malgré le processus de sécularisation qui s'est mis en marche sous l'égide de la conscience de la constructivité, la convergence, et l'historicité, les débris de l'ancienne manière de se représenter les

¹³ Oscar SAIDIZA, « La desespiritualización de la naturaleza y la naturalización del espíritu en el pensamiento de Nietzsche », in *Repensar a Norbert Elias en clave de futuro*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.

¹⁴ Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2014, p. 152.

¹⁵ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.* p. 249.

¹⁶ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 44

phénomènes ont continué à opérer à plusieurs niveaux. Dans le Chapitre 3 nous analyserons ces persistances dans la philosophie de Kant. Puis dans le Chapitre 4 nous les analyserons à propos de la philosophie de Herder.

Il faut néanmoins éviter de mésinterpréter notre argumentation. Ici on ne veut pas mettre à jour une critique qui comprend l'ensemble des systèmes de pensée de ces auteurs comme un tout, dans le but de mettre en doute l'intégralité de leur valeur cognitive. Nous tenons aussi à montrer, dans tous les cas que nous examinerons, que, malgré la persistance de la logique de l'action, on retrouve aussi des participations importantes de la logique systémique dans leurs systèmes conceptuels. Pour nous, les raisons de la persistance du premier type de logique et le développement du deuxième, se retrouvent dans le type de processus ontogénétique qui ont dû traverser ces individus dans leurs sociétés. Le résultat est repérable dans la cognition adulte par une caractérisation de la *cohabitation des logiques matérielles*. L'outil analytique que nous avons explicité dans le Chapitre 1, la logique matérielle du monde, a comme but cette problématisation.

b. Le paradoxe de la solution constructiviste de la connaissance au XVIIIe siècle.

Au XVIIIe siècle, donc, le sujet est devenu une condition *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 ? »¹⁷, demande Rousseau dans le commencement de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Mais, à l'époque, qu'est-ce que l'on connaissait à propos du sujet de connaissance ? Pour l'explication naturaliste de leur propre spiritualité, les stratégies disponibles étaient insuffisantes. Rousseau documente clairement l'existence de ce manque à son époque : « La plus utile et la moins avancée de toutes les

¹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit. p. 51.

connaissances humaines me paraît être celle de l'homme »¹⁸. Or, des tentatives d'explications naturalistes de l'esprit à travers les connaissances disponibles, il y en a eu. L'une des plus célèbres, sur laquelle nous n'allons pas nous arrêter ici, est celle proposée le siècle précédent par Hobbes dans son *Léviathan*. Néanmoins, comme on pouvait s'y attendre, son modèle n'a pas su trouver son chemin dans la théorie de la connaissance. Les sensibilités esthétiques, l'espace, le temps, la causalité, etc., des notions tels que l'absolu, l'infini, l'intention, la morale... comment pourrait-on les expliquer à travers les principes de la géométrie ou de la mécanique ?

Ainsi, sans un fond social de connaissances suffisamment étendu pour la formulation d'une explication constructiviste de l'esprit, une ancienne certitude, qui entrainera des conséquences très décisives au processus moderne, revenait constamment chez les penseurs de l'époque :

Les qualités permettant la connaissance proviennent de l'homme même. La nature humaine devait les contenir en elle-même, quelque part, dès l'origine.

C'est ce qu'on retrouve, par exemple, dans le livre *Ontologia* de Christian Wolff en Allemagne, comme le rappelle Tinca Prunea-Bretonnet :

[Dans le livre] l'ontologie se voit confier la tâche de « mettre au jour les sources de toutes les connaissances humaines ». Les principes mêmes semblent avoir leur source dans l'esprit : l'exposition des deux principes fondamentaux, principes d'identité et de raison suffisante, est introduite par « eam experimur mentis nostrae naturam » [son expérience de notre nature] »¹⁹.

Aussi la méthode de Rousseau, celle destinée à dépouiller l'« État de nature » de toute détermination historique, montre la tendance à chercher dans la nature humaine le socle de l'histoire :

Les établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des morceaux de Sable mouvant ; ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent

¹⁸ *Ibid.* p. 51.

¹⁹ Sophie GRAPOTTE et Tinca PRUNEA-BRETONNET, *Kant et Wolff: héritages et ruptures*, Vrin, 2011. p. 149.

l'Edifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements. Or sans l'étude sérieux de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qui fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire²⁰.

Nous retrouvons aussi une méthode *structurellement* analogue dans la philosophie critique de Kant, laquelle, comme nous le verrons en détail dans le Chapitre 3, cherchait à dépouiller la raison de tout contenu empirique afin d'arriver à une raison pure, qui est, selon son interprétation, une nature transcendante ; et dans la philosophie de l'histoire de Herder, qui renvoyait le langage à la « nature bestiale » (i.e. « les sons naturels destinés à exprimer les passions »), pour après assumer qu'il naît chez l'homme à cause d'une faculté de réflexion (*Besonnenheit*) donnée à l'origine, par la main de la nature²¹.

Mais si les réflexions sur la nature, comme en témoignent les réflexions des auteurs que nous analyserons plus en détail dans la Deuxième Partie, attribuaient encore une volonté intrinsèque à l'univers, à « l'universalité des phénomènes » pour reprendre les mots de Schopenhauer au XIXe siècle ; comptaient-ils alors à leur époque avec les moyens cognitifs nécessaires pour expliquer la nature de l'homme d'une manière séculaire ? Pouvons-nous être sûrs que la nature de l'homme, y compris sa conduction spirituelle de la vie, n'était plus assumée de manière subjectiviste au XVIIIe et XIXe siècle, après le développement de la triade constructivité, convergence, historicité ? Cette question est capitale pour prouver notre thèse. Car si l'explication des phénomènes du monde comme une constellation d'agents dotés d'intentionnalité répond, selon la psychologie génétique, à la construction du monde dans l'ontogenèse précoce (voir, Chapitre 1), la réponse défavorable à la question impliquerait que cette structuration

²⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit. p. 57-58.

²¹ Johann-Gottfried HERDER, *Traité sur l'origine des langues*, Paris, Editions Allia, 2010. p. 43-54.

primaire retrouvait dans la société de l'époque les moyens de remonter jusqu'à la structuration mentale adulte.

Il est donc indéniable qu'un profond paradoxe a émergé suite à la solution constructiviste du problème de la connaissance : à leurs yeux l'homme semble pouvoir expliquer le monde dans sa dynamique énergétique propre, mais il n'arrive pas à expliquer cette capacité humaine dans les mêmes termes. La raison que nous priorisons dans cette thèse est la suivante : si dans le fond de connaissance de leur société le système conceptuel portant sur la nature n'avait pas éprouvé des réorientations importantes en termes systémiques, alors l'explication de la spiritualité des hommes devait nécessairement converger dans la « nature » comprise comme un absolu, un absolu revêtu encore, de manière moins transparente que jadis, de traits subjectifs.

Face à l'abîme inexploré qui s'est placé devant eux, au moins deux types d'explications se sont développés dans la théorie de la connaissance depuis l'aube de la modernité :

1) D'un côté, les facultés spirituelles des hommes, ne partageant pas les mêmes principes que la nature en dehors de l'esprit, devaient être expulsées de cette nature. Car la solution qui les regroupe ne satisfait pas la logique absolutiste. Si la nature de l'esprit est ontologiquement différente de la nature en dehors de l'esprit, cela impliquerait deux points de convergence dans l'explication de l'homme (dans la mesure où celui-ci fait partie de la nature physique tout en conduisant sa vie spirituellement), et la logique de l'absolu n'en admet qu'un seul. L'image de l'homme serait inévitablement scindée en deux. On l'a constaté dans la dualité corps/âme qui a suivi la métaphysique de Descartes.

2) De l'autre côté, on cherche à rétablir la convergence du monde dans la nature de l'homme. C'est la voie qui a pris Rousseau, mais aussi celle de la philosophie transcendante, pour qui les facultés spirituelles des hommes seraient faites par nature, pour connaître la nature. Une troisième voie s'appuyait sur celle-ci pour rétablir la convergence de la nature en Dieu. Nous l'identifions, par exemple, dans les précurseurs des thèses de la

Naturphilosophie, comme Johann Von Herder, et ses successeurs, comme par exemple, Friedrich Schelling.

III. Considérations sociogénétiques et psychogénétiques de la philosophie précritique de Kant et la philosophie de l'histoire de Herder.

Grâce au cadre historique général que nous venons de décrire, nous pouvons comprendre plus aisément la poussée « individualiste » que l'on identifie dans les courants philosophiques européens du XVIII^e siècle. Le cas allemand est certainement significatif à cet égard. Néanmoins, les penseurs allemands gardèrent un caractère assez conservateur tout au long du siècle. On retrouve chez eux, certes, une philosophie qui donne de plus en plus d'importance au sujet de la connaissance (*Sapere Aude !* déclarait Kant en 1784²²), mais elle restait, au fond, profondément chrétienne. L'antagonisme entre religion et philosophie que l'on perçoit dans la situation culturelle en Angleterre, en France, ou aux Pays-Bas, prenait alors en Allemagne une autre forme : comme l'argumente Giorgio Tonelli, « il oscille entre une philosophie chrétienne et un christianisme philosophique »²³. Pour cette raison, « il convient de prendre au sérieux les courants mystiques, plus puissants qu'ailleurs : sans eux la philosophie romantique resterait une énigme »²⁴.

S'en souvenir permet de mieux saisir le fait que le développement de la pensée séculaire a eu à l'époque un impact relativement faible chez les penseurs allemands, en comparaison à leurs homologues Anglais ou Français. Peut-être que l'un des cas qui l'illustrent le mieux est la place de la mécanique newtonienne dans le système philosophique de Christian Wolff, dont la doctrine domina, avec celle de Leibniz en arrière-plan (et, dans une moindre mesure, celles de Christian Thomasius et Christian Cursius), les discussions de la philosophie allemande pendant la première moitié du siècle (dans lesquelles s'est formé le jeune Kant²⁵). Malgré l'admiration que Wolff

²² Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? ; Et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.

²³ Yvon BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1973, vol. 2. P. 729.

²⁴ *Ibid.* p. 729.

²⁵ Lire, S. GRAPOTTE et T. PRUNEA-BRETONNET, *Kant et Wolff*, *op. cit.*

portait à Newton en tant que mathématicien (lui-même considérant la mathématique comme l'idéal méthodologique de la philosophie, mais ne retrouvant pas en elle l'explication causale des phénomènes de la nature²⁶), l'attractionnisme newtonien ne retrouvait pas de place dans son système philosophique. Ainsi, dans son livre *Cosmologia generalis*, publié en 1731 :

Les lois du mouvement ont été librement établies par Dieu. Le monde, tel que l'homme se le représente, est un phénomène : l'espace (et l'étendue) n'est qu'une représentation confuse de l'ordre métaphysique des coexistants, et le temps, la représentation de l'ordre des états qui ne peuvent coexister²⁷.

C'est également le cas de Cursius, philosophe antiwolffiste, qui rejette lui aussi l'attraction newtonienne dans son livre *Physique*, publié en 1749, afin de donner priorité à une explication du mouvement fondée, en dernière instance, dans « l'essence de Dieu qui nous reste caché »²⁸. Ces deux exemples suffisent pour le moment pour illustrer une situation que nous recroiserons dans nos analyses de la Deuxième Partie :

Les sémantiques les plus séculaires de la philosophie de la nature disponibles dans les sociétés européennes du XVIIIe siècle, n'arrivaient pas à déstabiliser, dans leurs fondements, les systèmes conceptuels qui dominaient alors la philosophie allemande.

- a. L'« intelligentsia bourgeoise » comme réponse sociale selon Norbert Elias.

Or, il ne faut certainement pas oublier que, à cette époque, les penseurs de l'Allemagne « seront eux-mêmes fils de pasteurs ou d'artisans, plus rarement de fonctionnaires, de professeurs, de marchands »²⁹. Néanmoins, s'il est indéniable que les croyances religieuses trouvaient par ce biais une

²⁶ CAHSS WEBTEAM, *Thomas Ahnert: Christian Wolff and Newton*, 2014. <https://vimeo.com/100198581>

²⁷ Y. BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, op. cit. p. 736.

²⁸ *Ibid.* p. 141-142.

²⁹ *Ibid.* p. 729.

voie pour s'établir dans la vie intellectuelle allemande, les origines sociales des penseurs de l'époque n'expliquent pas en elles-mêmes le caractère encore « mystique », comme le dit Tonelli, de leur philosophie. Pour ce faire, il faut assumer une perspective sociologique *processuelle*, c'est-à-dire qui n'est pas fondée sur l'attribution d'origines, mais qui se concentre sur les mouvements effectifs qui ont eu lieu dans la configuration de ces sociétés.

Le fait que la plupart des domaines de la connaissance étaient assumés au XVIIIe siècle en Allemagne par les classes émergentes, donne des indices sur la situation sociale dans laquelle pouvaient se dérouler les discussions savantes dans le pays :

L'Église et les universités seront les centres culturels d'une nation où la noblesse, à quelques exceptions près, est presque illettrée, et où la bourgeoisie est surtout formée de bureaucrates. [...] Cela explique un autre élément fondamental : l'emprise, sur la culture, des gouvernements qui contrôlent l'Église, les universités, la bureaucratie ; en particulier du gouvernement de la Prusse, dont la puissance croissante donne désormais le ton à l'Allemagne protestante, et dont les rois énergiques et intelligents savent imposer d'en haut, avec plus ou moins de succès, des réformes qui réduiront l'opposition politique et culturelle à un rôle bien limité³⁰.

L'abandon de la culture savante de la part des classes dominantes allemandes illustre aussi leur situation de subordination spirituelle dans le contexte européen, et repérée par Elias au début de son livre *Über den Prozess der Zivilisation*³¹ : « Leibniz, raconte 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 »³². Frédéric II (qui accède au trône de Prusse en 1740), ce « roi philosophe », nous raconte Tonelli, « enthousiaste de la civilisation française des Lumières, ne cachait pas son mépris pour l'état, à ses yeux « barbare », de la culture allemande »³³. C'est sous cet esprit que, en 1746, il nomma

³⁰ *Ibid.* p. 729.

³¹ *La civilisation des mœurs* et *La dynamique de l'occident* dans l'édition française.

³² Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1973. p. 26.

³³ Y. BELAVAL, *Histoire de la philosophie, op. cit.* p. 742-743.

président de l'Académie des Sciences de Berlin à Pierre Louis Moreau de Maupertuis, penseur français profondément antiwolffiste, qui considérait comme sa tâche principale la diffusion des sémantiques séculaires de la philosophie de la nature en Allemagne, dont le newtonianisme, « et la lutte contre la « barbare » philosophie leibnizo-wolffienne »³⁴, produit du processus de construction social allemand des connaissances philosophiques, et profondément métaphysique. Ces exemples montrent que le pari pour une pensée fondée sur la langue et la sensibilité de ses peuples, c'est-à-dire, indépendante du rayonnement de l'esprit français (à l'époque déjà profondément courtisan), n'avait pas de place dans l'horizon émotionnel et intellectuel des classes dominantes allemandes.

Ce mépris était fortement ressenti, bien évidemment, par les classes émergentes, surtout parmi ceux qui s'inclinaient à la philosophie et les lettres, lesquels, pour des raisons liées au processus européen d'organisation étatique, et que nous ne discuterons pas ici³⁵, trouvaient au fur et à mesure les espaces sociaux et les moyens linguistiques pour exprimer leur mécontentement. Cette réponse sociale au mépris provenant des classes dominantes, ne prenant pas forme de mouvement politique (la configuration sociale absolutiste et particulariste des États allemands ne le permettait pas), mais plutôt, entre autres, de mouvement littéraire, était, comme l'écrit Elias :

Une tentative de transformation sociale dans l'acceptation la plus noble du terme. [...] Il est la manifestation d'une sorte d'avant-garde de la classe moyenne, que nous avons désignée par le terme d'« intelligentsia bourgeoise » ; celle-ci est composée d'individus dispersés dans tout le pays ; ce qui les unit est une situation et une origine sociale semblables, un idéal de réforme commun. Les hommes de cette avant-garde ne se rencontrent qu'occasionnellement dans telle ou telle localité, où ils forment des cénacles ; mais le plus souvent, ils vivent seuls, dans une sorte

³⁴ *Ibid.* p. 743.

³⁵ Lire à ce propos, Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, Paris, Pocket, 2003.

d'isolement, élite aux yeux du peuple, personnage d'un rang inférieur aux yeux de l'aristocratie de la cour³⁶.

Parmi les personnages de cette nouvelle couche intellectuelle l'on retrouve, entre autres, les philosophes Emmanuel Kant et Johann Herder.

Pierre Péniçon décrit ainsi l'un des cénacles de cette « intelligentsia bourgeoise », dans le contexte des années 1760, à Königsberg, ville qui accueillait alors ces deux philosophes :

La librairie Kanter [à Königsberg] est alors comme un creuset d'une culture *in statu nascendi*, opérant la transition d'un âge théologique à un âge historique, où les lecteurs convergent et divergent quant à ce qu'ils attendent des ressources de la langue allemande³⁷.

C'est dans ce type de cénacles que les écrivains et les philosophes (dont, certains se déplaçaient entre différentes villes allemandes et européennes, comme Herder, formant des réseaux intellectuels entre eux) retrouveront la possibilité d'échanger leurs points de vue, entre autres, sur la place et les possibilités de la langue et de la culture allemandes, et donc de construire ensemble, au moyen de cette langue dédaignée dans les sphères de la noblesse traditionnelle, les sémantiques littéraires et philosophiques qui auront une influence fondamentale dans la pensée allemande du siècle à venir.

Ce contexte social était favorable pour que, après le sort de « vide » laissé par la mort de Christian Wolff en 1754, et surtout après celle de Maupertuis en 1759, l'Allemagne puisse connaître « une sorte de diaspora philosophique » qui permettra la formation d'une philosophie plus populaire, littéraire et universitaire, et qui deviendra l'indice, comme le dit Tonelli, d'« une bourgeoisie naissante et déjà cultivée [qui] prend conscience de son rôle culturel »³⁸.

Tout cela donne un cadre sociohistorique pour observer pourquoi, comme le rappelle Elias, « en 1780 [...] l'allemand avait depuis longtemps

³⁶ N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, op. cit. p. 42.

³⁷ Pierre PENISSON, *J.G. Herder : la raison dans les peuples*, Paris, Editions du Cerf, 1992. p. 42.

³⁸ Y. BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, op. cit. p. 746.

cessé d'être ce « patois » demi barbare que dénonce Frédéric II. Un grand nombre d'ouvrages avaient déjà vu le jour auxquels nous attribuons aujourd'hui, en rétrospective, une grande importance »³⁹. La liste est longue : Goethe, Lessing, Klopstock, Wieland, Herder, Schiller, Kant, entre autres, avaient écrit, ou finissaient alors l'écriture en langue allemande de leurs ouvrages parmi les plus célèbres. Or, parmi les particularités de leurs écrits on retrouve à la fois la défense fervente d'une métaphysique de la nature et de la liberté, et une poussée nettement romantique, surtout lorsqu'ils revenaient de manière critique sur le « manque du naturel » provenant des impositions de la vie de la cour⁴⁰, la même qui méprisait la langue et la sensibilité allemande jugée de « basse classe ». On comprend ainsi la résonance émotionnelle qu'une partie importante des thèses de Rousseau (celles qui considéraient la vie de la cour comme un éloignement négatif de l'état de nature de l'homme, et la liberté comme caractéristique de ce dernier) pouvait avoir chez cette couche d'écrivains et philosophes allemands en formation et en voie de légitimation (que l'on constate, par exemple, dans le mouvement *Sturm und Drang*, duquel Herder fut un idéologue).

b. La cohabitation des logiques dans la période précritique de la philosophie de Kant.

Il faut néanmoins éviter la tentation de croire que l'idéalisation de la nature que l'on retrouve dans la pensée allemande du XVIIIe siècle était, de par son « mysticisme », rétrograde. Quant à la nature humaine, elle reposait sur un certain humanisme (notamment celui de Rousseau), et quant à la nature étendue ou corporelle, elle s'ouvrait d'habitude aux connaissances mécanistes (notamment les newtoniennes) qui avaient à peine percées, avec beaucoup d'efforts, comme nous l'avons vu, la philosophie de la nature allemande dans la première moitié du siècle. Néanmoins, cette idéalisation

³⁹ N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, op. cit. p. 30-31.

⁴⁰ *Ibid.* 41.

supposait en même temps, par les raisons sociologiques que nous venons de décrire, une sorte de résistance des conceptions traditionnelles (c'est-à-dire métaphysiques) de la nature, et ce, non seulement dans la littérature, mais surtout dans la philosophie.

Ainsi, le caractère profondément chrétien de la philosophie allemande explique les incessantes précautions prises par les jeunes philosophes qui osaient s'aventurer, à l'époque, dans le mécanisme newtonien. Parmi ces philosophes se retrouve le jeune Kant. Déjà dans son livre *Sur la véritable estimation des forces vives*, publié en 1747, à ses 23 ans, Kant tente d'« introduire l'attractionnisme newtonien en Allemagne »⁴¹ tout en lui donnant une fondation métaphysique leibnizienne. Puis, en 1755, à ses 31 ans, après avoir eu un contact plus proche 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 publié en 1750), Kant publiera son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Plus tard, en 1764 et 1765 (à ses 40 et 41 ans) le philosophe publiera respectivement les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* et le *Programme*, dans lesquels il exposera sa position face à la nature de l'homme : renvoyant l'origine des jugements du beau et du sublime à la nature humaine, il essaye d'en faire une description anthropologique au moyen de démonstrations *in concreto* (dont on retrouve une claire influence de Rousseau), description qui touche tant les caractères individuels que nationaux du sentiment esthétique. Ces positions précritiques de Kant auront un grand impact sur toute l'œuvre de Herder, qui sera lui-même son élève à Königsberg à l'époque, comme le rappelle Pénisson :

Les cours notés par Herder, la perdurance de leur acquis tout au long de son œuvre, ne peuvent faire douter que Herder dépende philosophiquement du Kant précritique, voire que Kant soit le fondement à partir duquel il travaillera et dégagera un horizon de pensée. En ce sens le Kant précritique est originel pour Herder, et même dans la polémique la plus brutale on trouve toujours sous la plume de Herder l'expression : « Kant,

⁴¹ Y. BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, op. cit. p. 774.

mon professeur » comme adressée à un maître qui aurait, par criticisme, trahi son disciple et lui-même⁴².

Or, un examen rapide de la préface du livre *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755) de Kant permet de constater le type de précautions qu'un jeune philosophe devait prendre lorsqu'il envisageait de prendre en compte les sémantiques le plus séculaires de la philosophie de la nature. On y retrouve des formulations linguistiques qui cherchent à écarter tout doute sur ses convictions religieuses. Ainsi, il écrit contre les arguments séculaires fondés 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 »⁴³ ; ou à propos de sa proximité à Épicure, 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 »⁴⁴.

Or, cette position face à ces philosophes grecques permet de repérer la cohabitation des logiques matérielles chez le jeune Kant. Il s'efforçait de son mieux de concilier les deux logiques explicatives dans un même système de pensée : [a] celle qui donnait priorité à l'action d'une subjectivité, à l'occurrence Dieu, et [b] celle qui donnait priorité aux rapports observables entre les phénomènes, propre au mécanisme newtonien. Ainsi, encore à propos d'Épicure, Leucippe et Démocrite, il écrit :

Les théoriciens, mentionnés ci-dessus, de la production mécanique de l'univers déduisaient tout l'ordre que l'on perçoit en celui-ci du hasard approximatif qui faisait rencontrer les atomes de manière si heureuse qu'ils formaient un tout ordonné. [...] Dans ma conception, [...] celui-ci ne se produit pas par hasard et de manière contingente, mais on remarque que des propriétés naturelles l'engendrent par nécessité [lois]. Ne sera-t-on pas motivé par là à demander : pourquoi la matière devait-elle donc avoir précisément de telles lois visant ordre ou mesure ?⁴⁵

⁴² P. PENISSON, *J.G. Herder, op. cit.* p. 41-42.

⁴³ E. KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel, op. cit.* p. 68.

⁴⁴ *Ibid.* p. 70-71.

⁴⁵ *Ibid.* p. 70-71.

Lorsqu'il arrive à questionner la cause première conçue dans les lois qui donnent ordre à l'univers, Kant explicite la structure particulière de la cohabitation des logiques de son système cognitif :

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]⁴⁶.

De cette cohabitation des logiques, c'est la logique de l'action qui occupe la place privilégiée : l'ordre de l'univers est, au fond, pour Kant, l'œuvre d'une cause première revêtue d'intentionnalité, de prévision, et de capacité d'action, à savoir, Dieu. Il l'exprime d'une manière claire :

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 régnant 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*⁴⁷.

Arrêtons-nous maintenant rapidement sur le récit écrit par Kant à propos de l'ordre de la nature, pour mieux élucider sa construction à travers la cohabitation des logiques.

⁴⁶ *Ibid.* p. 71.

⁴⁷ *Ibid.* p. 70.

- c. L'« origine du monde planétaire en général et des causes de ses mouvements » dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, comme produit de la cohabitation des logiques.

Selon Kant l'observation du fonctionnement des astres conduit à une contradiction : [a] si, d'un côté, considérés comme un système, tous les mouvements des planètes tournent autour d'un centre, « on est alors amené à penser [...] que la concordance dans la direction et la position des orbites des planètes est une conséquence de l'accord que toutes ont dû avoir avec [une] cause matérielle par laquelle elles ont été mises en mouvement »⁴⁸ ; de l'autre côté, si l'espace dans lequel tournent les planètes est vide, n'opposant donc aucune résistance matérielle à leur mouvement, alors on ne peut pas situer une cause matérielle à l'origine de l'ordre de leur mouvement. Autrement dit, pour Kant, à son époque on n'est pas en conditions expliquer *matériellement* les raisons de l'ordre mouvant des systèmes planétaires.

On repère donc que les réflexions sur l'origine de l'ordre des systèmes planétaires, même dans le mécanisme newtonien, prenaient la forme de la logique du sujet : pour Newton le mouvement de la matière dans l'espace dépend des lois de la mécanique, et il a même eu une histoire, mais il a eu besoin qu'une puissance le mette en route à l'origine. Newton retrouvait cette puissance en Dieu. Kant, pour sa part, s'appuyant sur cette dernière idée, emploie une méthode différente de la méthode newtonienne, bien que toujours fondée sur la cohabitation des logiques, afin de construire sa réflexion sur l'« origine du monde planétaire en général et des causes de ses mouvements », qui comme nous le verrons, représente, en réalité, un récit plus ou moins sécularisé de la création.

Pour résoudre la contradiction qu'il retrouvait dans l'explication de l'ordre des systèmes planétaires, Kant introduit la dimension historique dans le système pour chercher la cause première de son organisation. Ainsi, il résume son explication de la manière suivante :

⁴⁸ *Ibid.* p. 100.

Dans la constitution actuelle de l'espace dans lequel tournent les globes de tout le monde planétaire n'est présente aucune cause matérielle qui pourrait en imprimer ou diriger les mouvements. Cet espace est parfaitement vide, ou du moins comme vide ; il doit donc avoir été autrefois constitué autrement et rempli d'une matière suffisamment capable de communiquer le mouvement à tous les corps célestes qui se trouvaient là, pour les accorder avec son propre mouvement et par suite les accorder tous les uns avec les autres ; après que l'attraction a nettoyé les espaces mentionnés et rassemblé toute la matière dispersée en des masses particulières, les planètes doivent désormais poursuivre librement et sans changement leurs révolutions dans un espace qui n'y fait pas opposition⁴⁹.

N'arrivant pas à trouver les raisons de l'ordre du système planétaire dans une description mécaniste, Kant utilise la logique de l'origine : il renvoie le système tout entier à un état de nature premier. Pour ce faire, il n'a pas besoin de revenir sur les concepts d'espace et de temps, car depuis le mécanisme newtonien, ils sont déjà « absolus », c'est-à-dire dans leur état premier et ultime. Or, renvoyer historiquement à un état de nature premier le système planétaire qui tourne dans un espace et un temps absolus, sous l'hypothèse présocratique que la matière est formée par rassemblement de particules, ou atomes, et à l'aide de la cosmologie construite sous la mécanique newtonienne, implique dissoudre la matière dans l'espace et la situer au début du temps. Autrement dit, l'exercice mental implique, sous ces conditions logiques, dissoudre les systèmes planétaires dans l'espace et les renvoyer au moment de la création. Le néant doit nécessairement se situer juste avant. Selon ses mots : « cet état de nature semble, si on le considère en lui-même sans avoir en vue un système, être seulement le plus simple qui puisse succéder au néant »⁵⁰. Par conséquent, pour Kant, la matière et l'espace étaient, à l'origine, quantitativement équivalents et en repos. Seulement après, la matière s'est mise en mouvement, et par conséquent, seulement après la formation des systèmes planétaires peut avoir lieu. Selon ses mots :

⁴⁹ *Ibid.* p. 100-101.

⁵⁰ *Ibid.* p. 101.

Je suppose que toutes les matières dont se composent les globes qui appartiennent à notre monde solaire, toutes les planètes et comètes, décomposées en leur matière première élémentaire ont, au commencement de toutes choses, rempli l'espace entier de l'univers dans lequel tournent à présent ces corps formés. [...] Rien alors ne s'était formé. La composition des corps célestes distants les uns des autres, leur éloignement, proportionné aux attractions, leur forme qui résulte de l'équilibre de la matière assemblée, sont un état plus tardif⁵¹.

Mais alors, selon son modèle, qu'est-ce qui a pu mettre en mouvement la matière, de telle sorte qu'elle ait pu « nettoyer l'espace » en formant mécaniquement un système ordonné de planètes en mouvement ? Pour toute explication élaborée sous la logique du sujet, la réponse est toujours la même : un plan conçu dans l'origine par une subjectivité : « les propriétés essentielles des éléments [portent] le signe de [la] perfection qu'ils tiennent de leur origine, en ce que leur essence est une conséquence de l'idée éternelle de l'entendement divin ». C'est grâce à cette essence qui leur a été donnée par l'entendement divin que le système a la « tendance à se former par un développement naturel en une constitution parfaite »⁵².

Ainsi, pour Kant, la description mécaniste de l'attractionnisme newtonien devait rendre compte de la formation des systèmes planétaires à partir de l'interaction entre les propriétés essentielles que Dieu avait déposées dans les particules élémentaires (densité, force d'attraction, force de répulsion, etc.). Ces propriétés devaient donc avoir été inégalement distribuées dès l'origine. Seulement ainsi l'équilibre qui maintient en repos l'état originel peut se déstabiliser afin de mettre en mouvement les particules. Ces dernières donneront forme ultérieurement à la matière à travers les mêmes propriétés essentielles que Dieu avait déposées en elles à l'origine. Et, à travers les mêmes propriétés, la matière mise en mouvement ainsi dès l'origine, donnera ensuite lieu aux corps célestes et leurs mouvements :

⁵¹ *Ibid.* p. 101.

⁵² *Ibid.* p. 101.

La variété dans les espèces des éléments apporte la contribution la plus noble à la régulation de la nature et à la mise en forme du chaos, car par là est supprimé l'état de repos qui règnerait dans une égalité générale des éléments dispersés [...]. Dans un espace rempli de la sorte, le repos universel ne dure qu'un instant. Les éléments ont des forces essentielles pour se mettre en mouvement les uns les autres, et ils sont à eux-mêmes leur propre source de vie. La matière a aussitôt tendance à se former⁵³.

C'est de cette manière que Kant résout la contradiction :

Le mouvement autonome des systèmes planétaires a une origine divine, une origine qui remonte à la création.

Nous pouvons interrompre notre analyse à ce moment de son explication. Elle se complexifie après de plus en plus en termes systémiques, c'est-à-dire mécanistes (expliquant, par exemple, la forme circulaire des planètes et des orbites, etc.), afin de « ressembler en une seule doctrine l'infinité de toute la création »⁵⁴. Or, si nous nous sommes arrêtés sur cette modélisation faite par Kant dans son jeune âge, c'était pour montrer que grâce à une cohabitation spécifique des logiques matérielles de sa structure cognitive (laquelle il a développé tout au long d'une formation intellectuelle dans un système social où, comme nous l'avons indiqué, les nouvelles sémantiques séculaires de la nature faisaient irruption d'une manière spécifique), il a pu concevoir l'ordre de la nature physique comme l'œuvre planifiée de l'entendement divin, tout en revendiquant que l'homme, grâce à l'entendement qu'il a reçu de la main de Dieu, était en mesure de construire une modélisation mécaniste de son plan divin. Sur ce point, on retrouve,

⁵³ *Ibid.* p. 102.

⁵⁴ *Ibid.* p. 103.

certes, une cosmogonie de style cartésien⁵⁵, que, sous les aspects fondamentaux, Newton n'aurait jamais accepté⁵⁶.

La cohabitation des logiques dans le système cognitif du jeune Kant que nous venons d'analyser rapidement est celle qui nous intéresse dans cette thèse : car elle demeure la base cognitive permettant la construction de récits explicatifs autour de la croyance en une nature créatrice. Comme nous le verrons dans nos analyses du Chapitre 3, qui porteront sur son œuvre critique, c'est-à-dire de la *Critique de la raison pure* publiée en 1781 (à ses 57 ans), et la *Critique de la faculté de juger* publiée en 1790 (à ses 66 ans), deux des œuvres majeures du philosophe (sans considérer à fond, par manque de temps, sa *Critique de la raison pratique* publiée 1788), son système de pensée fut traversé par la cohabitation des logiques qui caractérisa toute sa trajectoire, et qui lui permit de maintenir, tout au long de sa vie, la croyance en une nature créatrice.

d. La cohabitation des logiques dans le *Traité sur l'origine des langues* de Herder.

À ses 24 ans, en 1769, le jeune Herder commence la rédaction de son livre *Traité sur l'origine des langues*, « en réponse à la question mise en concours de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Berlin »⁵⁷. Dans ce texte Herder exprime son doute sur l'origine divine des langues, et, clairement inspiré par les écrits de Rousseau (qu'il lissait couramment⁵⁸), il

⁵⁵ Qu'il mentionne d'ailleurs dans la préface du livre : « on ne m'ôtera pas le droit dont Descartes a toujours pu jouir auprès des juges équitables, lorsqu'il osait expliquer la formation des corps célestes à partir de lois purement mécaniques ». *Ibid.* p. 71.

⁵⁶ Y. BELAVAL, *Histoire de la philosophie, op. cit.* p. 774. Cette attitude de la période précritique de Kant, contraste de manière évidente avec les doutes fondamentaux qu'il exprime dans son œuvre critique trente-cinq ans après, plus précisément dans sa *Critique de la faculté de juger*, publiée en 1790, face à l'idée que les phénomènes de la nature sont déterminés par des actions orientées à des fins par un intellect, comme chez les êtres humains (voir, Chapitre 3).

⁵⁷ J.-G. HERDER, *Traité sur l'origine des langues, op. cit.* p. 7.

⁵⁸ Comme le rappelle Pénisson, lors de sa formation philosophique à Königsberg, Herder se réfugiait dans la poésie et dans les écrits de Rousseau quand il ne

les situe dans l'état de nature de l'homme afin de les historiciser en fonction de cette origine. Or, avant de continuer, il faut toutefois remarquer que la stratégie cognitive de Herder suit celle de Rousseau, laquelle, pour expliquer l'histoire humaine, porte déjà la marque de la cohabitation des logiques : [a] d'un côté, il renvoie d'abord le phénomène à expliquer à une origine, laquelle contient en elle-même les principes explicatifs ; [b] de l'autre côté, le phénomène est expliqué de manière relationnelle-fonctionnelle, c'est-à-dire systémique. Seulement ainsi, Rousseau a été en conditions de considérer que, dans un premier temps, au début de son histoire, l'homme possède certaines caractéristiques dans son « État naturel », pour après, le concevoir historiquement comme « abandonné à lui-même » :

La Religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les Hommes de l'état de Nature, immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le Genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même⁵⁹.

C'est sous cette optique, celle d'un homme possédant quelques caractéristiques originaires et abandonné à lui-même dans l'histoire, que nous pouvons comprendre sa position constructiviste sur l'origine des langues :

Qu'on songe de combien d'idées nous sommes redevables à l'usage de la parole ; Combien la Grammaire exerce, et facilite les opérations de l'Esprit ; et qu'on pense aux peines inconcevables, et au temps infini qu'à dû coûter la première invention des Langues ; qu'on joigne ces réflexions aux précédentes, et l'on jugera combien il eût fallu des milliers de Siècles, pour

supportait plus « la rigueur conceptuelle de Kant dans le traitement des questions de métaphysique [...] : « Mon âme ne pouvait se trouver bien au royaume des morts qu'étaient ces concepts sans vie, sans fondement ni raison. Après chaque cours de métaphysique, je me précipitais dehors avec un poète, ou bien je lisais Rousseau ou quelque auteur semblable pour atténuer ces impressions qui chagrinaient pour m'en libérer » ». P. PENISSON, *J.G. Herder, op. cit.* p. 41.

⁵⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op. cit.* p. 66.

développer successivement dans l'Esprit humain les Opérations, dont il était capable⁶⁰.

S'appuyant sur ces réflexions, et suivant la même stratégie cognitive, Herder ajoute néanmoins quelque chose qui semble osé, à l'époque, dans la discussion sur l'origine des langues, et qui nous intéresse particulièrement. L'une des différences de Herder par rapport à Rousseau est que le premier considère l'état de nature de l'homme avant tout comme une *nature animale* (selon ses mots une « nature bestiale »). Autrement dit, avant de considérer les facultés mentales de l'homme uniquement dans leur métaphysique et comme un être isolé (un exercice qu'il fait d'ailleurs plus tard dans le même livre⁶¹), comme le font les philosophes de son époque, il situe cognitivement l'homme, comme un tout, parmi les autres êtres vivants de la nature.

Or, ce n'était pas courant dans la philosophie de son moment, dans les années 1770, de placer et de défendre l'animalité avant la métaphysique⁶². Seulement quatorze ans auparavant Rousseau soutenait que « l'anatomie comparée a fait encore trop peu de progrès, les observations des Naturalistes sont encore trop incertaines, pour qu'on puisse établir sur de pareils fondements la base d'un raisonnement solide »⁶³. Et même si Rousseau considérait que « le premier langage de l'homme [...] est le cri de la Nature », donc, le produit d'une réaction des « instincts » face aux faits externes, il ne réfléchissait la nature humaine qu'en elle-même, comme l'exigeait la logique absolutiste de son époque. Nous retrouvons donc dans les premiers écrits de Herder une attitude un peu spéciale, mais très significative pour son époque :

Il concevait philosophiquement plausible que l'origine du langage pouvait être décrite à l'aide du naturalisme.

⁶⁰ *Ibid.* p. 84-85.

⁶¹ Comme on le constate à partir de la section II de son, J.-G. HERDER, *Traité sur l'origine des langues*, *op. cit.* p. 45.

⁶² Bien évidemment, on est encore loin du virage matérialiste dans la compréhension de l'esprit, prenant son ampleur au XIXe siècle avec la critique marxiste et, comme nous le verrons dans le Chapitre 6, avec la théorie darwiniste de l'évolution.

⁶³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.* p. 69.

Néanmoins, malgré ce pas en direction de la distanciation, pour nous exprimer comme Elias, on constate tout au long de son *Traité sur l'origine de langues*, que, lorsqu'il s'appuyait sur les courants naturalistes qui s'occupaient de la nature du vivant, Herder n'était pas en conditions de réaliser des réflexions solides à propos des origines du langage. Le rôle de la physiologie (comme l'étude « mécanique des corps sensibles ») se limite dans son traité à une thèse initiale assez limitée à propos du besoin animal d'extériorisation des « cris, des sons, des éclats de voix sauvages et inarticulés », ce fondement naturel premier du langage déjà mentionné par Rousseau:

Même les cordes le plus fines du sentiment animal (je dois me servir de cette métaphore, car je n'en connais pas de meilleure pour figurer la mécanique des corps sensibles !), cordes dont le timbre et la tension ne proviennent absolument pas du libre arbitre ou d'une lente réflexion, et dont la nature ne peut encore avoir été explorée par la raison chercheuse, ces cordes, dans l'étendue de leur jeu, tendent à s'exprimer, sans toutefois avoir conscience de cette sympathie étrange qui s'instaure avec d'autres créatures. La corde frappée remplit sa fonction naturelle : elle sonne, renvoie l'écho sympathique, même si elle est la seule à exister et n'espère ni attend qu'une autre lui réponde⁶⁴.

Prenant conscience que les connaissances physiologiques dont il disposait ne lui permettaient pas d'expliquer de manière mécaniste l'origine du langage, il abandonne l'affaire :

Si la physiologie, ce dont je doute fortement, parvenait à démontrer la doctrine de l'âme, elle pourrait projeter sur ce phénomène beaucoup de lumières qu'elle tire de la dissection du système nerveux ; mais peut-être que celle-ci se ramifierait en filaments individuels trop ténus et effilés⁶⁵.

Pour combler le vide dans l'explication mécaniste, Herder retourne à la logique de l'action. Il considère ainsi que non seulement le besoin d'extériorisation à travers les cris ou sons inarticulés était donné par la main d'une « nature éducatrice », mais aussi la capacité de percevoir leur sens :

⁶⁴ J.-G. HERDER, *Traité sur l'origine des langues*, op. cit. p. 17.

⁶⁵ *Ibid.* p. 17.

Que [la physiologie] nous laisse donc, pour l'heure, admettre en tout la proposition suivante en guise de loi naturelle évidente : « *voilà un être émotif qui ne peut garder scellée en lui aucune de ses impressions vivantes, qui doit, au moment même où chacune d'elle le surprend, et sans en avoir ni l'intention, ni le choix, l'exprimer par un son* ». Ce fut également la dernière empreinte maternelle donnée par la main éducatrice de la nature, que de confier à toutes ses créatures la loi qui domine le monde : « N'éprouve pas ton sentiment pour toi seul : qu'il retentisse », et une fois cette ultime marque formatrice uniformément appliquée à tous les membres d'une seule espèce, cette loi devient sacrée : « Ton émotion résonne d'une façon unique pour tous ceux de ton espèce, tous la comprennent comme un sentiment commun ». [...] *Ces soupirs, ces sons, sont un langage. Ainsi, il existe une langue de l'émotion qui fait immédiatement force de loi naturelle*⁶⁶.

Pour le moment, cette description de la cohabitation des logiques suffit pour montrer que, tout comme les philosophes de son époque, la structuration cognitive de Herder était incapable de délier la structure de l'action de l'explication des phénomènes du monde. Bien au contraire, comme nous le verrons dans nos analyses du Chapitre 4, on retrouvera dans le premier tome de son livre *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, publié en 1784, à ses 40 ans, certes, un modèle systémique de la nature (y compris la nature humaine) fondé sur les connaissances naturalistes de son époque, mais qui est organisé, dans sa totalité, par une nature créatrice.

⁶⁶ *Ibid.* p. 18.

IV. Conclusion générale du Chapitre 2

Grâce au cadre sociohistorique et psychogénétique que nous venons de décrire, nous pouvons résumer plus aisément ce que nous allons retrouver tout au long de nos analyses de la Deuxième Partie :

Une cohabitation des logiques dans laquelle la logique de l'action occupe encore la place privilégiée est le type de structuration cognitive qu'on retrouve dans la philosophie allemande du XVIIIe siècle. En termes eliasiens, cela signifie que, dans l'équilibre entre l'engagement et la distanciation, la philosophie allemande du XVIIIe siècle était inclinée, dans une plus large mesure, vers l'engagement. Cette cohabitation des logiques est le fondement psychogénétique de la croyance en une nature créatrice.

Examinons maintenant plus en détail comment les systèmes philosophiques de Kant et de Herder, s'organisaient à travers cette structuration cognitive. Il faut juste préciser un point important au lecteur avant de procéder à cet examen : dans la mesure où les analyses porteront sur les logiques à travers lesquels ces systèmes philosophiques ont été élaborés, la discussion aura un contenu philosophique. Ceci pourrait donner l'impression que les analyses sont intrinsèquement philosophiques. De ce fait, nous prions au lecteur de ne pas perdre de vue que les analyses ne prétendent pas ni défendre ni disqualifier ces systèmes philosophiques, et qu'ils dépendent du cadre théorique que nous avons pris le soin de rendre explicite dans cette Première Partie de la thèse.

Deuxième partie. La nature créatrice dans la philosophie d'Emmanuel Kant et Johann Herder.

*L'Homme reçut un souffle, et une lumière ;
lui seul reçut cette lumière. Il voulut voir sa
lumière et en jouir sous des figures
multiples. Il fut chassé par la force de
l'Unité. Lui seul fut chassé.*

René Daumal, Le mont Analogue.

Chapitre 3. La nature créatrice chez Emmanuel Kant.

I. Le « système » de la philosophie de Kant comme logique de l'action.

Sous la conscience qui réorganise les expériences du monde à la mesure de l'homme même, on retrouve la conclusion que les principes régissant les caractéristiques des objets ne se retrouvent pas dans les objets mêmes, mais dans l'intelligence des hommes. Comme nous l'avons mentionné dans le Chapitre 2, on retrouve cette conscience de manière paradigmatique dans la philosophie transcendantale d'Emmanuel Kant. Pour cette philosophie, les hommes sont clairement présentés comme les constructeurs des connaissances du monde. Cela veut dire que les objets sont dépouillés de toute connaissance intrinsèque dans cette philosophie, et que leurs caractéristiques répondent à la structure de l'intelligence humaine.

Néanmoins, malgré cela, la logique subjectiviste conserve encore dans cette philosophie sa primauté dans l'explication de la *constructivité* (voir, Chapitre 1). Autrement dit, comme nous tenons à le montrer dans les pages qui suivent, chez Kant, le mouvement qui finit par faire exister quelque chose de nouveau, retrouve encore son explication, dans n'importe quel domaine d'observation, dans l'action d'une intelligence. Pour le remarquer pleinement dans sa philosophie critique, il est nécessaire d'analyser de près son système de pensée avec les outils analytiques dont nous disposons (voir, Chapitre 1).

a. La *Critique de la raison pure* comme thématization de la logique de l'absolu.

L'objectif de la philosophie critique de Kant, il est bien connu, est celui de rendre compte de la condition de possibilité de toute connaissance. Il condense cette condition dans la *raison pure* : une faculté qui, étant libre de toute détermination empirique (de là le qualificatif de « pure »), contient en elle-même le système de principes rendant possible toute connaissance. Selon lui, si on ne retrouve pas les traces d'aucune expérience ou sensation dans la raison pure, alors, elle constitue une faculté *absolument a priori*. Il l'exprime ainsi dans les deux introductions de sa *Critique de la raison pure* (1781 et 1787) : « parmi les connaissances a priori, celles-là sont appelées *pures* auxquelles n'est mêlé absolument rien d'empirique » ; « la raison pure est-elle celle qui contient les principes qui servent à connaître quelque chose absolument *a priori* »¹.

Kant appelait la science qui étudie ce système de principes une « critique de la raison pure ». Cette science élabore un système de concepts, appelé « philosophie transcendantale », qui s'occupe, à l'aide de la critique, de dépouiller les explications de tout contenu empirique afin d'arriver au « pur », c'est-à-dire à l'absolu. Nous avons déjà rendu explicite dans le Chapitre 2 une méthode philosophique analogue dans sa structure : celle de Rousseau. Souvenons-nous que la méthode de ce dernier renvoyait l'homme à un état de nature, à une sorte de pureté de l'homme qui n'a pas été corrompu par les aléas de l'histoire.

De la même manière, la philosophie transcendantale de Kant ne concentre pas ses efforts dans la description de la connaissance construite des objets *a posteriori*, mais sur les facultés *a priori* qui sont à l'origine de la raison humaine, et qui rendent possible la construction des connaissances des objets. Cela veut dire que chez Kant, l'origine assume toute l'explication de la cognition humaine, et par conséquent, tout ce qu'on peut appeler de la connaissance converge en elle et seulement en elle. Dans ce sens, son

¹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014. p. 32, 46.

modèle représente un cas clair de la *conscience de la convergence du monde dans le sujet* que nous avons évoqué dans le Chapitre 2.

Or, en la regardant de plus près, cette modélisation de la raison enferme une caractéristique spécifique : Kant considère la raison à la fois comme l'origine de la connaissance, hors de la portée de toute détermination empirique, et comme un système de principes rendant possible toute connaissance, c'est-à-dire comme un système de facultés cognitives :

Autrement dit, Kant fait de la raison un système organisé autour d'un absolu.

Cette caractéristique est, pour lui, le critère qui lie à la fois toute science et toute doctrine. Selon ses mots en 1785 : « toute doctrine, si elle doit être un *système*, c'est-à-dire un tout de connaissances ordonné selon des principes, s'appelle une science »². La philosophie transcendantale a donc comme but d'étudier comment toutes les connaissances possibles, y compris celles de la science, retrouvent leur origine dans les principes de la raison pure.

Néanmoins, ce qui saute aux yeux de cette compréhension de la science et de la doctrine, est que le concept qui les caractérise dans la raison, celui de « système », est différent de celui de nos jours :

Pour Kant, le système représente toujours et partout la division d'un tout dans ses parties particulières. Le comportement et les caractéristiques des parties particulières dépendent des principes qui organisent le tout. Ces principes se retrouvent à l'intérieur de l'absolu.

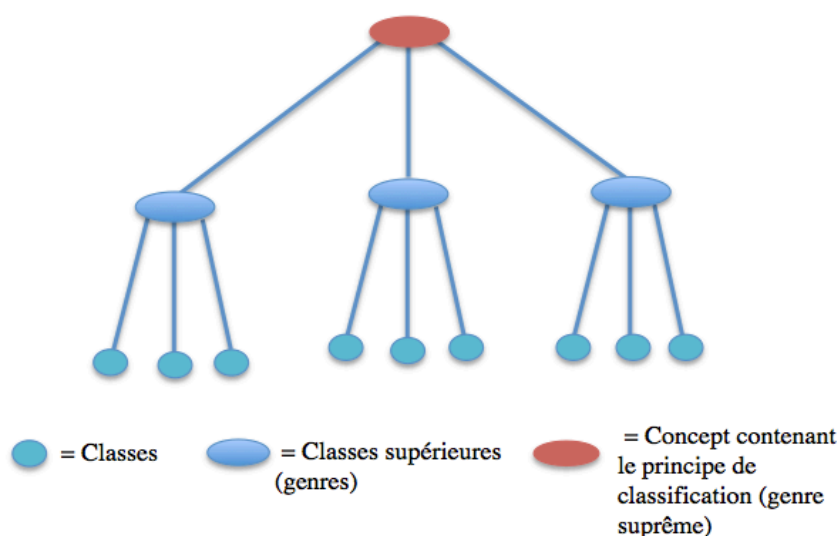
Nous pouvons l'illustrer de manière encore plus précise en schématisant graphiquement sa manière de décrire la logique du système dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790) :

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

² Emmanuel KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 2017. p. 56.

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 subsomption 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)³.

Schéma 4. Logique du système selon Kant (1790).



Lorsqu'on utilise le Schéma 4 pour déchiffrer la raison pure, les efforts de Kant se clarifient : pour la philosophie transcendantale, la « raison pure » constitue, en amont, le genre suprême du système tout entier. Il est le concept « qui contient en lui le principe de la classification toute entière ». Les classes sont, en aval, les concepts de plus en plus empiriques. Autrement dit, tout le système est organisé par le genre suprême, place qui est occupée, dans son modèle explicatif du fonctionnement de la cognition, par la raison pure : par « le pouvoir (supérieur) de connaître a priori par concepts »⁴ :

³ Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 2015. p. 104-105.

⁴ *Ibid.* p. 93.

La raison pure est, par conséquent, un système d'organisation de la réalité qui converge dans l'absolu.

Le Schéma 4 est une représentation très simplifiée de la « logique du système » selon Kant. En tant que grille de lecture, comme nous le verrons à plusieurs reprises, il permet de suivre de près la plupart des arguments du philosophe :

Par conséquent, la Critique de la raison pure selon Kant, représente, en réalité, une thématization d'une partie de la structure de son système catégoriel : celle qui organise les phénomènes du monde à travers la logique de l'absolu. Nous disons « une partie », car, comme nous le verrons plus tard, elle cohabitait avec la logique systémique, thématized dans la Critique de la raison pratique, sans que cette dernière réorganise pour autant sa manière de concevoir la totalité de la structure et du fonctionnement du système.

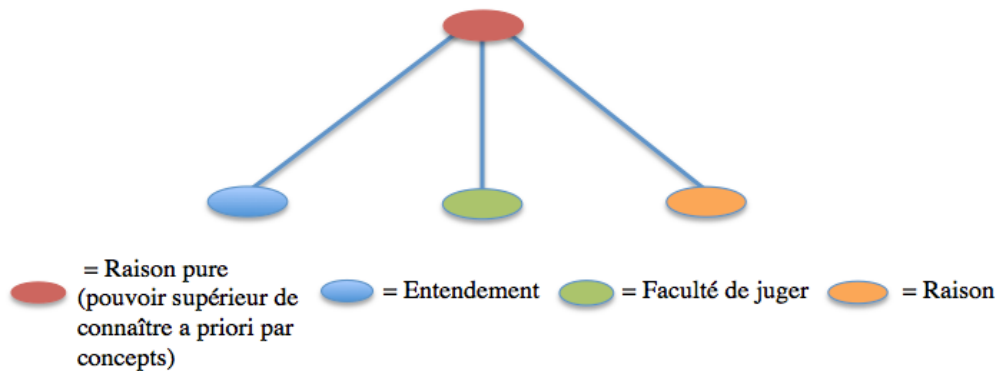
b. La *Critique de la faculté de juger* comme thématization de la logique du sujet.

Le Schéma 5 permet d'apprécier, en effet, comment sa conceptualisation de la raison pure en 1790 correspond à sa notion de « système » :

La division distingue, premièrement, [a] le pouvoir de connaître l'*universel* (les règles), l'*entendement* ; deuxièmement, [b] le pouvoir de *subsumer le particulier sous* l'universel, la *faculté de juger* ; et troisièmement, [c] le pouvoir de *déterminer* le particulier par l'universel (de dériver à partir de principes), c'est-à-dire la *raison*⁵.

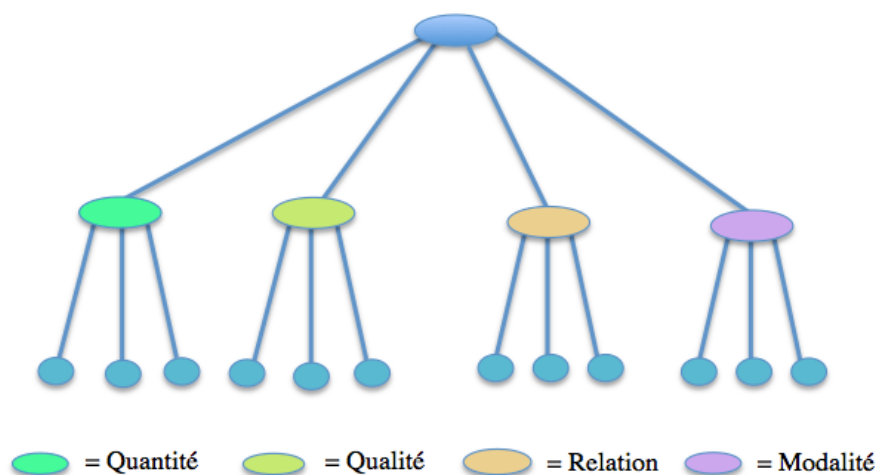
⁵ *Ibid.* p. 93.

Schéma 5. Raison pure (1790).



Voici donc les pouvoirs de pensée de l'être humain selon Kant : [a] l'*entendement*, [b] la *faculté de juger*, et, [c] la *raison*. Chacun de ces pouvoirs de pensée est, pour le dire ainsi, une sorte d'opération mentale. Ainsi, pour sa part, [a] l'entendement est l'« opération mentale » qui contient en elle les principes de classification du système, qu'il appelle « les concepts purs de la synthèse », lesquels donneront la qualité de connaissance aux objets à travers la raison. Ces concepts sont selon lui : la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*⁶ :

Schéma 6. Faculté d'entendement (1781).



⁶ E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit. p. 88.

Le Schéma 6 permet de visualiser quelque chose de très important pour prouver notre point :

Dans la conceptualisation kantienne de la faculté de l'entendement, la possibilité d'examiner le monde comme une constellation de relations, c'est-à-dire à travers la logique systémique, est subordonné à la possibilité d'examiner le monde à travers de principes universels, c'est-à-dire à travers la logique de l'absolu.

[b] La faculté de juger, pour sa part, est pour Kant l'« opération » qui permet de se déplacer mentalement, pour le dire ainsi, dans le système. Selon ses mots : « la faculté de juger en général est le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel »⁷. Les Schémas 4, 5, et 6, permettent de l'apprécier facilement : [i.] si la pensée part du particulier au général (d'en bas vers le haut), il s'agit d'un *jugement synthétique transcendantal*⁸, c'est-à-dire un jugement dans le sens des pouvoirs purs de la synthèse ; [ii.] si au contraire elle part du général au particulier (du haut vers le bas) il s'agit d'un *jugement analytique transcendantal*⁹, c'est-à-dire un jugement destiné à montrer comment les pouvoirs purs de la synthèse s'appliquent au système en générale.

[c] La raison, pour sa part, est l'« opération mentale » qui permet aux principes de l'entendement de *déterminer*, dès l'origine, le particulier. Autrement dit, la raison est l'« opération mentale » qui donne, constructivement (quoi que, en réalité, il s'agit plus d'une dérivation que d'une construction), le caractère de connaissance aux objets à travers les principes de l'entendement. Pour discerner comment la raison opère, il faut donc mobiliser les deux autres facultés : il faut suivre le système avec la faculté de juger analytique pour expliquer comment les principes de l'entendement, c'est-à-dire les concepts purs de la synthèse, peuvent être appliqués à tout le système en général.

⁷ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 158.

⁸ E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit. p. 38.

⁹ *Ibid.* p. 85.

Or, selon Kant, [a] l'entendement et [c] la raison sont « légiférants » sur deux « territoires » conceptuels. C'est la terminologie (transposée cette fois-ci, non pas du modèle d'organisation de la machine, mais du modèle d'organisation de la société) qu'il emploie pour exprimer que les « concepts de la nature » sont déterminés par les principes théoriques *a priori* de l'entendement, et le « concept de liberté » est déterminé par les principes pratiques *a priori* de la raison¹⁰. Or, en ce qui concerne la faculté de juger, dans la mesure où elle constitue un mouvement ascendant et descendant dans le système, donc un mouvement qui peut avoir *deux points de départ*, Kant n'est arrivé à lui reconnaître pleinement un caractère « légiférant », d'est-à-dire *a priori*, que dans sa troisième critique : la *Critique de la faculté de juger*.

Selon la troisième critique, lorsque la faculté de juger part de l'universel vers le particulier (un jugement analytique *a priori*), elle est « déterminante ». Autrement dit, dans ce mouvement, lorsque l'universel est donné d'emblée, la faculté de juger « subsume le particulier dans l'universel ». D'autre part, lorsque la faculté de juger part du particulier vers l'universelle (un jugement synthétique *a priori*), elle est « réfléchissante ». Mais ici, son argumentation se complique logiquement : car si l'universel (les principes de l'entendement *a priori*) n'est pas donné d'emblée, c'est-à-dire comme un point de départ, alors le particulier ne peut pas être jugé d'après un principe *a priori*. Dans ces conditions, la faculté de juger réfléchissante ne peut pas « légiférer ». Comment résout Kant ce problème ?

Dans la troisième critique Kant arrive à la conclusion que la faculté de juger réfléchissante peut « légiférer », à condition qu'elle puisse le faire à travers une unité qui agit « telle que » l'entendement :

Attendu que les lois universelles de la nature ont leur fondement dans notre entendement, qui les prescrit à la nature [...], les lois empiriques particulières, eu égard à ce qui en elle reste indéterminé par les lois universelles, doivent être considérées selon une unité telle qu'un entendement (même s'il ne s'agit pas du nôtre) aurait pu lui aussi la donner,

¹⁰ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 152- 153.

[...] pour rendre possible un système de l'expérience selon des lois particulières de la nature. Non pas comme s'il était nécessaire d'admettre ainsi, effectivement, un tel entendement (car c'est uniquement à la faculté de juger réfléchissante que cette Idée sert de principe, pour la réflexion et non pas pour la détermination), mais ce pouvoir se donne par là une loi seulement à lui-même, et non pas à la nature¹¹.

Son argument nous semble assez clair : étant donné que, lorsque la pensée part du particulier vers l'universel (de l'empirique vers le « pur »), le jugement ne peut pas être « déterminant », la réflexion doit faire converger le particulier dans un principe autre que la faculté de l'entendement, mais qui agit comme lui. Mais, quel est cet autre principe qui agit comme l'entendement ? Selon ses mots, une *finalité de la nature* :

Étant donné que le concept d'un objet, dans la mesure où il contient en même temps le fondement de la réalité effective de cet objet, se nomme *fin*, et que l'accord d'une chose avec cette constitution des choses s'appelle *finalité* de la forme de cette chose, le principe de la faculté de juger, pour ce qui concerne la forme des choses de la nature sous des lois empiriques en général, est la *finalité de la nature* dans sa diversité. C'est à dire qu'à travers ce concept, la nature est représentée comme si un entendement contenait le fondement de l'unité de la diversité de ses lois empiriques¹².

Dans la première phrase de cette citation, Kant décrit, à sa manière, la caractéristique circulaire de la pensée absolutiste (voir Chapitre 1) : un concept, étant le *principe* qui détermine l'objet, est en même temps la *finalité* de l'objet lorsqu'il contient en lui-même le fondement de la réalité de l'objet. Puis dans la dernière phrase de l'extrait, Kant décrit le résultat de ce processus circulaire, celui qui nous intéresse ici : le concept attribue à la nature les caractéristiques de l'entendement.

Nous retrouvons ainsi un autre point très important pour notre analyse :

La Critique de la faculté de juger réfléchissante présente une thématization de la logique du sujet. L'idée de la finalité de la nature est pour Kant le résultat d'une réflexion à travers laquelle l'empirique est introduit

¹¹ *Ibid.* p. 159.

¹² *Ibid.* p. 159.

dans un principe qui fonctionne comme l'entendement. Ce faisant, la nature se présente comme une finalité, qui fonctionne comme l'entendement humain.

Nous prions au lecteur de retenir cette idée car nous la recroiserons plus tard.

- c. La naissance des concepts comme le produit de la cohabitation des logiques.

Un exemple du fonctionnement du système cognitif selon Kant est la naissance des concepts. Comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, sous la conscience de la convergence, le philosophe part de l'idée que les objets sont en eux-mêmes dépourvus de connaissance. Le statut de connaissance des objets est *construit*, à l'origine, par le sujet de la connaissance à travers la faculté de la raison. Dans ce sens, son modèle représente aussi un exemple de la *conscience de la constructivité du monde par le sujet* que nous avons évoqué dans le Chapitre 2.

Or, selon cette conscience, le sujet ne contient pas en lui-même la connaissance empirique des objets, mais les principes permettant sa construction. Ces principes se retrouvent, à l'origine, pour Kant, dans *un état de repos*. Pour effectuer une construction, il faut donc d'abord que les principes cognitifs soient *mis en mouvement*, et qu'ils comptent avec la « matière brute » pour effectuer la construction. Et cela n'est possible, comme il l'indique au tout début de l'introduction de la deuxième édition de sa *Critique de la raison pure*, que par un premier contact avec l'objet :

Par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions

sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ?¹³

L'argument est clair : le contact du sujet avec l'objet provoque une première représentation de l'objet, à savoir : l'*intuition*¹⁴. Or, ces intuitions sont indispensables : elles sont la « matière brute » qui sera rassemblée ou séparée par les principes de l'entendement afin de donner naissance aux concepts.

Nous voyons donc la marque de la cohabitation des logiques dans son explication de la naissance des concepts : le caractère immuable du système cognitif qu'il décrit, répond, d'une part, à la logique de l'absolu ; mais lorsque il est mis en mouvement par les intuitions, un *processus cognitif* destiné à construire les concepts, et qui fonctionne par lui-même, se déclenche. La description de la mise en mouvement de ce processus cognitif est, donc, systémique.

En tant qu'analystes distancés de son modèle, nous pouvons repérer que, en réalité, lorsque Kant réfléchit sur la constructivité humaine, son système cognitif décrit un processus mental qui implique un aller-retour :

Celui qui renvoie les intuitions à l'absolu, afin de les faire émerger de ses pouvoirs en tant que « concepts rationnellement adéquats » des objets.

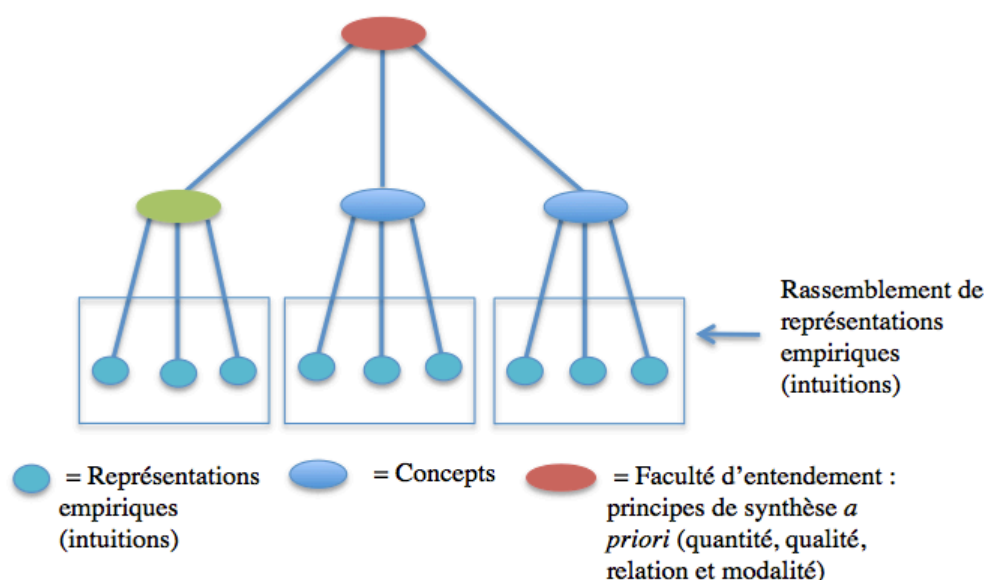
Son explication de la naissance des concepts, c'est-à-dire, de la constructivité, confirme ainsi encore plus la thèse que nous soutenons plus haut : le système de Kant représente, en réalité, une thématization de la logique de l'action.

Pour résumer : la constructivité se déroule, selon Kant, en deux temps : [a] dans un premier temps, le contact du sujet avec l'objet extérieur donne lieu aux intuitions, lesquels mettent en mouvement la faculté de la raison qui est à l'origine en état de repos ; [b] une fois mise en mouvement, la faculté de la raison donne aux objets le caractère de connaissance (selon ses mots, « signification et vérité ») à l'aide des principes de l'entendement pur qui rassemblent et séparent les intuitions dans les concepts :

¹³ E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit. p. 31.

¹⁴ *Ibid.* p. 53.

Schéma 7. Naissance des concepts selon Kant (1781).



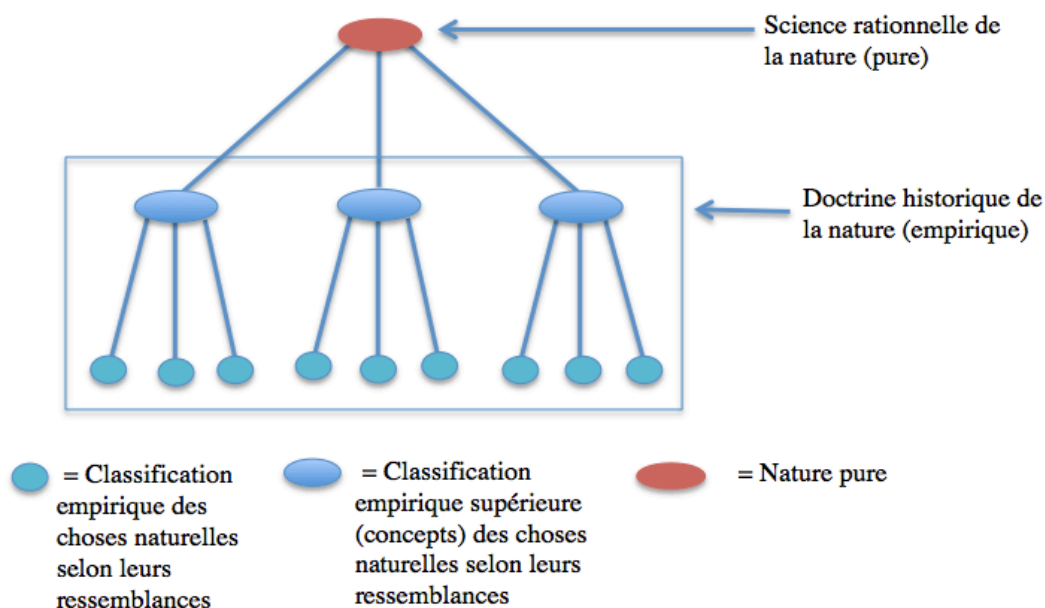
d. La nature comme subjectivité.

Le Schéma 7 montre que, pour Kant, les concepts sont le produit de la nature constructive de l'homme. Les principes *a priori* rassemblent les représentations empiriques (ou intuitions) pour donner lieu aux concepts. Cette explication n'est possible que par sa thématization de la logique de l'absolu, c'est-à-dire sa notion de « système ». Seulement à travers celle-ci, Kant fait converger chaque intuition au principe organisateur qui donne ensuite aux objets leurs caractéristiques de connaissance à travers les concepts. Par conséquent, pour lui, toute connaissance possible est créée par la direction d'un seul centre : un absolu.

C'est pour cela que sa description de la science de la nature, comme il le propose dans son *Principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), présente la même structure explicative du Schéma 4 : selon lui, la science de la nature se divise dans [a] une *science rationnelle de la nature* (celle qui s'occupe de l'étude de la convergence des principes naturels dans l'origine), et [b] une *doctrine historique de la nature* (celle qui s'occupe, d'une part, de la « description de la nature, ou [le] système de classification des

choses naturelles selon leurs ressemblances », et d'autre part, de l'« *histoire naturelle*, ou présentation systématique de celles-ci en différents temps et lieux »¹⁵) :

Schéma 8. Science et doctrine de la nature selon Kant (1786).



Or, lorsqu'il applique son système à la réflexion sur les principes de la science de la nature en 1786, Kant retrouve la marque de ce qu'il allait nommer en 1790 la *faculté de juger réfléchissante* : dans la mesure où les lois empiriques convergent mentalement dans le concept de « nature », tout le système de la nature apparaît comme un fonctionnement intelligent. De là le titre du livre : *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Il rend explicite cette position dans sa *Critique de la faculté de juger*, lorsqu'il assure que la nature se spécifie elle-même selon une « Idée » :

On spécifie le concept universel en ramenant le divers sous lui. Car le genre (considéré logiquement) est en quelque sorte la matière ou le substrat brut que la nature, par détermination plus poussée, élabore en espèces et

¹⁵ E. KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, op. cit. p. 57.

sous-espèces particulières, et ainsi on peut dire que *la nature se spécifie elle-même* selon un certain principe (autrement dit, l'Idée d'un système)¹⁶.

Par conséquent :

Conformément à sa notion de « faculté de juger réfléchissante », Kant fait comprendre déjà à 1786 que si, au fond, la nature se présente à la science comme l'œuvre d'une intelligence (voir, Chapitre 2), c'est à cause de la structure de l'intelligence humaine.

Néanmoins, malgré l'immense doute que cette conclusion a installé dans la théorie de la connaissance moderne, le rapport d'identité entre la pensée et l'objet n'a pas été tout à fait abandonné par Kant. Malgré ses efforts, la logique de son système imprime encore la subjectivité humaine dans les objets de connaissance.

En effet, la convergence de la nature dans l'intelligence humaine fait émerger une contradiction avec les connaissances de son époque. Souvenons-nous que la nature pensante, pour la philosophie de sa société, était le domaine d'étude la métaphysique (voir, Chapitre 2). Par conséquent, les individus de sa société n'avaient pas les moyens cognitifs pour construire une connaissance systémique, c'est-à-dire relationnelle-fonctionnelle, de cette capacité humaine. Face à ce vide de connaissance la contradiction émerge : si la nature converge dans la raison, et cette dernière est propre à la nature de l'homme, comment expliquer l'origine de la raison ?

Comme Dux l'explique, une tendance courante destinée à maintenir l'équilibre du système conceptuel face aux tensions provoquées par les contradictions logiques est la réaffirmation de la spéculation sur le phénomène par-dessus la reconstruction de ses caractéristiques matérielles, c'est-à-dire une réaffirmation du système de base :

La procédure enferme deux tâches assez distinctes. La première est que lorsque le champ des définitions conceptuelles est fissuré, les conceptualisations impliquées dans le système de connaissances doivent être réorganisées. Si possible, il faut les rendre compatibles entre elles. [...] Mais l'autre tâche exige de lier les sémantiques nouvellement développées

¹⁶ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 105.

[...] à la fondation du monde. En raison de la structure de la logique actuelle, cette tâche est confrontée à deux exigences : d'une part, la conceptualité dans la surface doit être remise à l'origine [...]. De l'autre part, la tâche exige de voir quelque part les idées dans leur multiplicité comme installées dans le monde. Mais cela ne peut guère arriver si chacune des nombreuses idées essaie d'être réalisée de manière autogène. Si les idées sont tenues pour éternelles, elles ont besoin de la subjectivité à travers laquelle elles se réalisent dans le monde¹⁷.

Cette procédure cognitive expliquée par Dux est celle utilisée par Kant pour résoudre la contradiction : la nature pensante de l'homme, la raison pure, ne retrouvant pas une explication systémique, doit alors converger aussi dans l'absolu, à savoir, dans la nature. Mais, le processus mental qui fait converger la raison pure dans la nature, n'est pas une simple juxtaposition sans conséquences : le processus d'abstraction réfléchissante (voir, Chapitre 1) imprime les caractéristiques de la raison pure dans le concept de « nature », pour après les expliquer à travers celui-ci. La nature pensante de l'homme devient, par conséquent, le produit d'une nature qui, au fond, pense et crée. La logique de l'action dévoile ainsi ses caractéristiques :

Lorsque la constructivité humaine s'imprime dans le concept de nature à travers la logique de l'action, la pensée et l'objet deviennent un. Par conséquent, la nature devient une subjectivité, c'est-à-dire une entité dotée de capacité intentionnelle, créative, et d'organisation.

Il peut sembler très contradictoire d'arriver à cette conclusion dans nos analyses, compte tenu de l'idée exprimée par Kant selon laquelle il est impossible d'affirmer l'existence d'une intentionnalité à l'œuvre dans la nature, et que cette intentionnalité correspond plutôt à la faculté de juger réfléchissante. En effet, la rigueur admirable du système philosophique de Kant lui empêchait la plupart du temps d'affirmer que les œuvres de la nature répondaient à une intention. Néanmoins, le caractère métaphysique de son

¹⁷ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 308.

système lui conduisait toujours à faire face à cette contradiction, et plus d'une fois, comme nous le verrons à l'égard de ses concepts de « génie » et de « précipitation » (transformation de la matière), il a utilisé de manière opératoire le concept de faculté de jugement réfléchissante, pour accepter cette intentionnalité.

- e. Le sujet empirique et le sujet transcendantal : le dédoublement du sujet de la connaissance comme effet de la logique de l'origine.

Si nous examinons tous les schémas précédents, nous repérons quelque chose de caractéristique de la logique de l'action : chaque élément empirique est lié, selon Kant, de manière linéale au principe pure. Dans ce sens, peu importent les points intermédiaires dans l'explication : en réalité, pour Kant, l'origine de toute connaissance réside dans le concept de « nature », et ce, tant dans son modèle de la raison pure (« nature pensante ») que dans celui de la science de la nature (« nature corporelle »).

Or, la grande conséquence de ce type d'explication, issue de la logique traditionnelle, est que le *sujet empirique* est laissé de côté des réflexions philosophiques, afin de donner la place uniquement à la réflexion spéculative sur sa subjectivité. Autrement dit, l'origine de la connaissance ne réside pas dans la complexité humaine qui se construit tout au long de la vie, mais dans la simplicité du *sujet transcendantal*¹⁸ : car selon son idée du système, la complexité de la cognition n'est en réalité qu'une classification particulariste et statique qui *converge*, en fin de comptes, dans la simplicité d'un principe organisateur : celui attribué au sujet transcendantal.

Cela implique que la constructivité est hors de la portée du sujet empirique, c'est-à-dire du sujet qui agit dans le monde, et n'appartient qu'au sujet transcendantal, c'est-à-dire à une version extra-empirique, métaphysique, de celui-ci.

¹⁸ *Ibid.* P. 119-120.

Ce dédoublement s'explique par la structure de la logique : la réflexion qui ne retrouve plus au niveau du contenu une subjectivité dans le point de départ de l'explication, et qui ne peut pas encore délier un point de départ de la matérialité des phénomènes, dé-personnifie l'origine en concentrant ses efforts sur lui (voir, Chapitre 1). Par conséquent :

La croyance en l'existence d'une nature extra-empirique du sujet de la connaissance, une nature qui détermine « de loin » (c'est-à-dire métaphysiquement) le sujet empirique, est l'effet d'une structure cognitive historiquement incapable encore de se défaire des causes premières dans l'explication.

Examinons maintenant plus en détail quelques conséquences de cette persistance de la logique traditionnelle dans les explications kantienne de la *constructivité scientifique* et de la *constructivité artistique*.

II. Les lois de la matière comme effet de la logique de l'action.

Lorsqu'on attribue la constructivité à une entité extra-empirique, la logique de l'action qui retrouve sa genèse dans la capacité d'agir de l'être humain (voir, Chapitre 1) se renforce en tant que structure explicative. Comme nous l'avons montré plus haut, le concept de « nature », celui qui occupe la place de l'absolu dans le système kantien, finit éventuellement par contenir en son sein à la fois les principes de la « nature pensante » (les principes *a priori*), et les principes permettant la connaissance de la « nature corporelle ». La philosophie critique de Kant représente, donc, un modèle *absolutiste de la constructivité*¹⁹.

- a. Les lois de la nature comme produit des principes purs de l'entendement.

Pour la philosophie critique de Kant, nous l'avons vu à maintes reprises, les principes permettant la connaissance des objets du monde sont inscrits dans le sujet transcendantal en tant que principes *a priori*. Cette idée est aussi présente dans son livre, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, publié en 1783, où Kant indique que les jugements dans la science, en tant que règles données *a priori* par la logique, sont des principes qui sont « en même temps des lois universelles de la nature, qui peuvent être connues *a priori* »²⁰, et deux ans après dans son *Principes métaphysiques de la science de la nature*, où il exprime que la construction mathématique des concepts scientifiques est rendue possible par une véritable métaphysique de la nature corporelle. Ainsi, selon lui, la construction mathématique :

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin, 2000. XXIV.

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)²¹.

Il est important de noter (car nous recroiserons cette caractéristique plus tard, à l'égard de la constructivité artistique) que Kant retrouve une certaine imperceptibilité du sujet empirique à l'égard de ces lois de la pensée, du fait qu'elles appartiennent au sujet extra-empirique. Selon lui :

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 science²².

Nous sommes ainsi face au paradoxe que nous avons mentionné dans le Chapitre 2. Les principes permettant la connaissance, d'où peuvent-ils provenir ? Comment sont-ils arrivés aux têtes de leurs porteurs ? Comme Kant l'affirme, ces principes métaphysiques ne sont pas pour autant inventés : ils sont simplement déjà là, assurés dans l'« essence du pouvoir même de penser »²³. Ce pouvoir de la pensée qui est déjà là dans la nature du sujet est, comme nous l'avons vu, la raison pure, c'est-à-dire un absolu.

Le sujet extra-empirique, ou métaphysique, étant le détenteur des actes purs de la pensée, contient donc, d'après lui, « les concepts et les principes *a priori* qui confèrent au divers des *représentations empiriques* [intuitions] une liaison ayant forme de loi par laquelle seule le divers peut devenir une *connaissance empirique* »²⁴. Par conséquent, selon lui, en tant que sujets empiriques, les grands philosophes mathématiciens de la nature (comme par exemple Newton) n'ont fait qu'utiliser la faculté d'entendement qui était à l'origine *déposée en eux* en tant que sujets transcendants, afin de

²¹ E. KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, op. cit. p. 66.

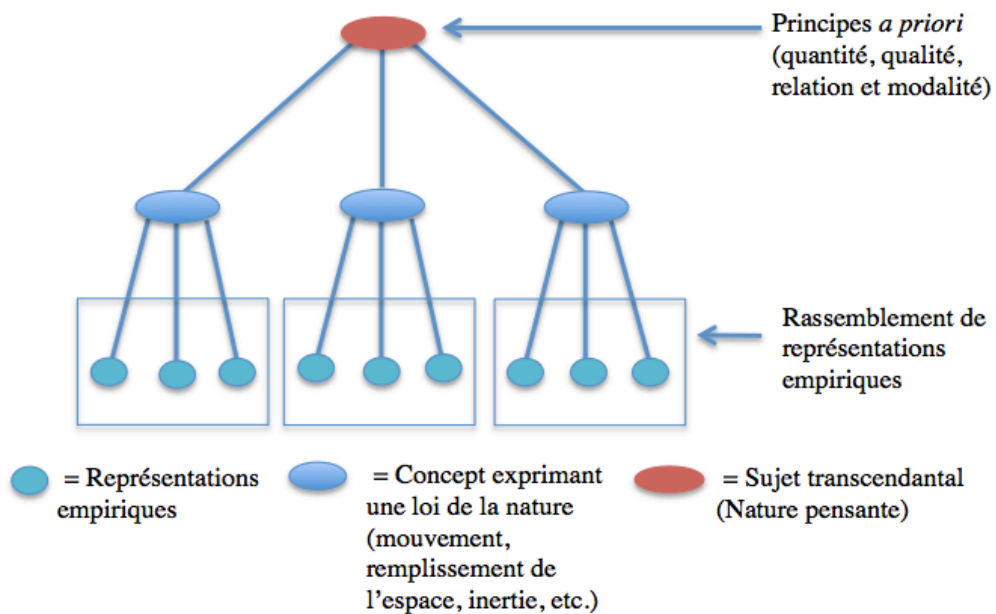
²² *Ibid.* p. 66.

²³ *Ibid.* p. 67.

²⁴ *Ibid.* p. 67.

construire leurs modèles scientifiques de la nature. Cette faculté, nous l'avons montré plus haut, se divise, selon son modèle, dans les concepts de *quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité*, lesquels permettent aux philosophes mathématiciens de la nature de construire, par rassemblement de représentations empiriques (donc, d'intuitions), les concepts qui décrivent les lois de la nature. Seulement ainsi, selon Kant, ils ont pu arriver à expliquer la matière à travers des concepts tels que celui « de mouvement, de remplissement de l'espace, d'inertie, etc. »²⁵ :

Schéma 9. Possibilité de connaître les lois de la matière selon Kant (1786).



b. La matière comme mouvement sous la logique du sujet.

Le Schéma 9 permet de visualiser comment les « concepts purs de la synthèse » (c'est-à-dire, la faculté de l'entendement) rendent compte, pour Kant, de l'origine des connaissances scientifiques de la matière. La logique sous laquelle les concepts sont construits d'après lui, reconduit toutes les

²⁵ *Ibid.* p. 67.

représentations empiriques (ou intuitions) aux concepts purs, pour après les faire émerger d'eux en tant que connaissances construites, et appartenant à tel et/ou tel concept. Cela explique pourquoi Kant considère que toute intuition et toute détermination conceptuelle et mathématique de la matière doit pouvoir être ramené à l'absolu (c'est-à-dire aux « quatre [concepts purs de l'entendement] – celles de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation*, et enfin de la *modalité* »²⁶) lequel leur attribuera la caractéristique de connaissance.

Or, le concept de matière, comme tout autre concept chez Kant, est pensé comme un *état de repos*. En d'autres termes : les concepts peuvent varier dans leurs contenus, mais dans leurs structures ils ne se transforment pas. Ils sont, pour le dire ainsi, figés dans le système. Par conséquent, une question émerge : si le concept de matière est en *état de repos*, pourquoi la matière en tant que phénomène empirique est-elle en constant *mouvement* ?

Pour Kant, en 1786, la possibilité de concevoir la matière comme un mouvement est le produit d'un principe métaphysique : la matière, en tant qu'« objet de sensation dans l'intuition externe, et par suite l'élément proprement empirique de l'intuition »²⁷, est reconduite au « concept de mouvement », et le concept de mouvement est reconduit aux « concepts de l'entendement pur » (*quantité*, *qualité*, *relation* et *modalité*). Par conséquent, le mouvement acquiert, par les concepts de l'entendement, la possibilité d'imposer la caractéristique de « mouvement » à la matière.

En 1790, Kant exprimera de manière encore plus claire qu'il conçoit le mouvement comme un principe métaphysique. Selon ses mots :

Un principe se nomme métaphysique quand il représente la condition a priori sous laquelle seulement des objets dont le concept doit être donné empiriquement peuvent être déterminé davantage a priori. Ainsi le principe de la connaissance des corps comme substances et comme substances susceptibles de modification [...] est métaphysique si l'on entend par là que leur modification doit avoir une cause extérieure : [...] le concept empirique d'un corps (comme une chose mobile dans l'espace) doit être mis au fondement [a priori], de manière que l'on puisse alors apercevoir entièrement

²⁶ *Ibid.* p. 70.

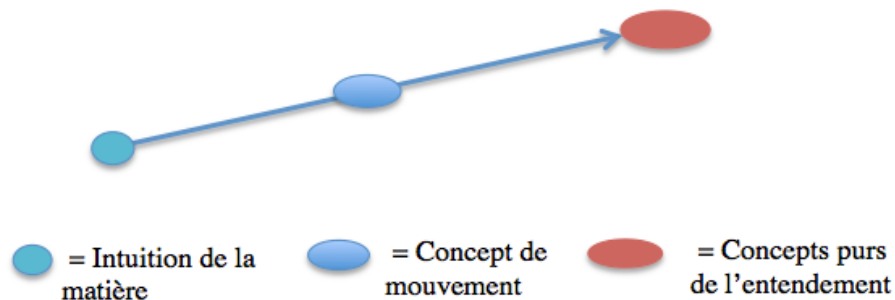
²⁷ *Ibid.* p. 81.

a priori que ce dernier prédicat (celui du mouvement produit uniquement par une cause extérieure) convient au corps²⁸.

Or, étant donné que la logique du système selon Kant représente une thématization de la logique de l'action, nous pouvons suivre facilement dans son modèle le processus psychologique qui a réellement lieu dans cette opération, à savoir, les étapes du processus d'abstraction réfléchissante (voir, Chapitre 1) :

[a] Comme nous l'avons soutenu plus haut, le « jugement synthétique transcendantale », compris comme « faculté de juger réfléchissante », c'est-à-dire le jugement qui, pour Kant, permet de reconduire les objets de pensée jusqu'à l'absolu, est, une thématization du premier moment de l'« abstraction réfléchissante », c'est-à-dire, le processus de « réfléchissement ». C'est ainsi que, pour expliquer le caractère mobile de la matière donné par l'intuition, Kant récupère le concept de « mouvement » afin de le renvoyer à l'absolu.

Schéma 10. Premier moment de la logique de l'action dans l'explication kantienne de la matière mobile.

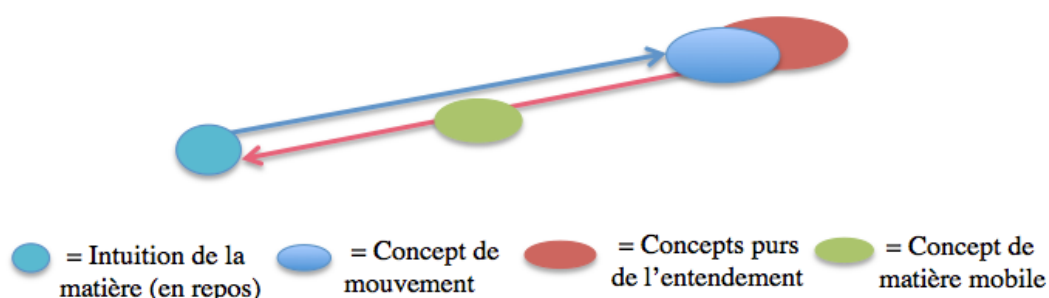


[b] Comme nous l'avons vu dans le Chapitre 1, dans le deuxième moment de l'abstraction réfléchissante, la cause première est réorganisée par « réflexion ». Ainsi, dans l'exemple qui nous concerne, le concept de mouvement imprime ses caractéristiques dans ce que Kant considère comme la cause première. Par conséquent, une fois établi dans l'absolu explicatif, le concept de mouvement donnera ensuite la qualité de

²⁸ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 160.

connaissance à toute la science de la matière. C'est ce que Kant appelait le « jugement analytique transcendantale », lequel, comme nous l'avons vu, cherche subsumer l'empirique dans l'universel. Kant exprime ce processus dans ces termes : « l'entendement reconduit également au mouvement tous les autres prédicats de la matière qui appartiennent à sa nature, et la science de la nature est ainsi toute entière une *doctrine*, soit pure soit appliquée, du *mouvement* »²⁹.

Schéma 11. Logique de l'action dans l'explication kantienne de la matière mobile.



La dernière analyse montre que, malgré le caractère mobile qu'il reconnaît à la matière, le *concept* de la matière est pour lui, à l'origine, dans un *état de repos* : il ne se met en mouvement que par l'action de l'entendement. La raison est claire : le caractère statique du modèle transcendantal s'introduit dans son explication de la connaissance.

c. L'immutabilité du système cognitif comme blocage épistémologique.

Dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant considère, comme le postulait la mécanique newtonienne qu'il défendait depuis son jeune âge (voir, Chapitre 2), que la matière est mobile. Néanmoins, il considère en même temps que la possibilité de connaître le

²⁹ E. KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, op. cit. p. 73-74.

mouvement de la matière est à l'origine dans un *état de repos* : les concepts purs de l'entendement sont pour lui, à l'origine, immobiles. Autrement dit, pour le philosophe, la matière est, pour sa part, mobile ; en revanche, les outils de pensée qui donnent à la matière sa qualité de mouvement sont, quant à eux, immobiles. Ils ne se mettent en mouvement, nous l'avons vu, que par le contact du sujet avec l'objet. Ce premier contact déclenche, pour lui, le processus constructif.

Or, Kant se différencie ainsi des éléates, d'Aristote, et de Descartes³⁰ : en montrant que l'état de repos n'est pas intrinsèque à la matière, mais correspond, en réalité, à la structure de l'intelligence humaine. Néanmoins, cette dernière structure est quant à elle dans un éternel état de repos. Cela implique que, selon la logique de son système philosophique, nous ne pouvons pas penser autrement, et que la structure de notre pensée est invariable. Elle est, comme nous l'avons vu, déterminée absolument par une nature qui se spécifie elle-même selon une « Idée », donc par une nature créatrice et insondable.

Piaget avait déjà identifié ce problème. Dans son livre *Biologie et Connaissance* (1967), il écrit :

Avec le créationnisme s'impose une notion de la raison, conciliable en ses conséquences avec celle d'Aristote, mais distincte dans sa source : celle d'une intelligence-faculté, constitutive de la nature humaine et donnée une fois pour toutes en son mécanisme formel (logique), seuls ses contenus, c'est-à-dire les connaissances elles-mêmes s'acquérant peu à peu au cours des successions historiques. Ce concept d'une intelligence-faculté exclut toute genèse de l'intelligence : celle-ci constitue un fait premier inexplicable autrement que par lui-même³¹.

Elias, pour sa part, l'a aussi identifié. Selon lui, nos connaissances sont, pour Kant, limitées par une conception insondable de la nature humaine :

³⁰ Jean-François PRADEAU, « Des conceptions de l'espace », *Espaces Temps*, 1996, vol. 62, n° 1, p. 50-58.

³¹ Jean PIAGET, *Biologie et connaissance : essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1992. p. 87.

Selon Kant, la faculté rationnelle humaine n'est pas en mesure de s'adapter à tous les types d'expérience. Elle n'est pas variable à l'infini au gré de la complexité du monde. En tant que moyen d'orientation, la faculté rationnelle humaine a pour Kant des limites précises. Nous sommes contraints de faire correspondre nos expériences à un modèle prédéfini, imposé par la nature humaine³².

Le reproche d'Elias, que nous reprenons à notre tour, n'est pas dans la conscience de la convergence du monde dans le sujet, mais plutôt dans le modèle *absolutiste de la constructivité* du philosophe, c'est-à-dire son modèle absolument *a priori* de la nature humaine. Car le modèle, en subordonnant la logique systémique à la logique de l'absolu, bloque, entre autres, la possibilité d'investiguer la transformation des structures cognitives dans l'histoire, et comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction et dans le Chapitre 1, l'épistémologie d'Elias repose sur les processus psychogénétiques et sociogénétiques, intrinsèquement systémiques³³.

Ces exemples sur les sciences de la nature suffiront pour le moment pour montrer que la constructivité scientifique ou philosophique est, chez Kant, assurée par une origine naturelle. Voyons maintenant la conséquence de la persistance de la logique traditionnelle dans ses explications de la *constructivité artistique*.

³² Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015. p. 33.

³³ Lire, Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016.

III. Le génie comme effet de la cohabitation des logiques.

« Il n'y a pas de science du beau, mais il en existe seulement une critique, et il n'y a pas non plus de belles sciences, mais seulement des beaux-arts »³⁴. Cette phrase du philosophe exprime ce que nous allons analyser par la suite :

La constructivité artistique posait une contradiction au système kantien.

Autrement dit, cette phrase montre que son système de l'entendement pur (voir, Schéma 6), que l'on peut utiliser pour investiguer l'origine des connaissances scientifiques (voir, Schémas 8 et 9), n'est pas en conditions de rendre compte par lui-même de l'origine des produits artistiques. Car, d'une part, en tant qu'expression *pure* des facultés de la connaissance, la faculté de l'entendement, qu'il qualifie de « rationaliste », ne permet aucun contenu émotionnel ; et d'autre part, l'art, qu'il qualifie d'« esthétique », « a pour fin immédiate le sentiment de plaisir », et non pas la connaissance pure des objets.

L'esthétique d'un côté et la rationalité de l'autre... Notre cadre théorique permet de comprendre sans beaucoup de difficultés pourquoi Kant a établi cette scission :

La division s'effectue dans les réflexions de Kant, plus concrètement à travers un type d'organisation du système conceptuel, à savoir, celui qui reconduit les explications à l'absolu.

Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, la logique de l'absolu amène à faire converger directement, c'est-à-dire de manière linéale, tous les phénomènes vers un centre qui constitue leur point de départ. Cela est très transparent chez Kant : la logique, en faisant converger individuellement chaque concept du système dans l'absolu, les sépare et les fige (voir, Schéma 4).

³⁴ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 290.

Néanmoins, Kant repérait clairement les contradictions que les produits artistiques posaient à son système philosophique. Il retrouvait que les arts, plus concrètement les beaux-arts, partageaient les caractéristiques rationnelles et esthétiques qu'il considérait, logiquement à ses yeux, étrangères entre elles. Selon ses propres mots : on parle de « beaux-arts lorsque la fin de l'art est que le plaisir accompagne les représentations en tant que *modes de connaissance* »³⁵. Reconnaître qu'une connaissance (à l'occurrence, le produit artistique) est composée à la fois de « plaisir » et de « représentations », implique une grande difficulté pour situer la constructivité artistique dans le système absolutiste pur : si la logique du système exige de démontrer que toute connaissance est le produit d'une rationalité pure, alors, comment expliquer le fait que les produits artistiques, hautement émotifs, et par conséquent hétérogènes, représentent aussi un mode de connaissance ? Comment Kant résout-il ce problème ? Une fois de plus, à travers une réorganisation conceptuelle qui donne priorité à l'absolu :

La réorganisation du système conceptuel kantien dans sa Critique de la faculté de juger, est destinée à dissiper spéculativement la contradiction rationalité/esthétique des produits artistiques, en renvoyant la constructivité artistique (celle du sujet empirique) à la même origine de la constructivité pure (celle du sujet extra-empirique), à savoir, la nature créatrice.

Pour ce faire, néanmoins, il lui a fallu réaliser une restructuration de son système philosophique, qu'il entreprend dans sa *Critique de la raison pratique*, et sa *Critique de la faculté de juger*. Voyons cela de plus près.

³⁵ *Ibid.* p. 291.

a. La *Critique de la raison pratique* comme thématization de la logique systémique.

Pour Kant, il est bien connu, le pouvoir créatif de l'artiste se retrouve dans la *faculté d'imagination*. Cette dernière représente « le pouvoir de connaître productif »³⁶. Dans la mesure où il s'agit d'une faculté de pensée, celle-ci est pour lui, comme nous l'avons montré tout au long de ce chapitre, naturelle. Pourtant, elle est 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 »³⁷. Ce dédoublement de la nature est symptomatique, à nos yeux, d'une rupture avec la logique de l'action : il met en évidence que la constructivité du sujet empirique qu'il observait (en tout cas celle de l'artiste), ne correspondait pas parfaitement au modèle de la constructivité du sujet transcendantal qu'il avait en tête. La constructivité de l'imagination, dans ses propres mots, « dépasse la nature »³⁸. La nature imaginative du sujet empirique est dans ce sens, quelque part, *autonome*. Il fera référence à cette autonomie à travers le *concept de liberté*, lié aux lois de la volonté humaine, qu'il approfondit dans sa *Critique de la raison pratique*, publiée en 1788.

L'intégration de la notion de liberté dans sa philosophie critique a impliqué une vraie reconnaissance de la logique systémique dans son système philosophique. Néanmoins, cette logique continue à être subordonnée à la logique absolutiste. Nous le soutenons parce que, au lieu d'être intégrée à la totalité et le fonctionnement de son système philosophique, la reconnaissance de la logique systémique a conduit plutôt à une subdivision de son système entre une philosophie *formelle* et une philosophie *matérielle* :

Toute connaissance rationnelle est ou *matérielle* ou *formelle*. Dans le premier cas, elle considère quelque objet ; dans le second, elle ne s'occupe que de la forme de l'entendement et de la raison même, et des règles

³⁶ *Ibid.* p. 300.

³⁷ *Ibid.* p. 300.

³⁸ *Ibid.* p. 300.

universelles de la pensée en général, abstraction faite des objets. La philosophie formelle s'appelle *logique*. La philosophique matérielle, qui s'occupe d'objets déterminés et des lois auxquelles ils sont soumis, est double ; car ses lois sont ou des lois de la *nature* ou des lois de la *liberté*. La science des lois de la nature s'appelle *physique* ; celles des lois de la liberté, *éthique*. On appelle encore la première *philosophie naturelle*, et la seconde *philosophie morale*³⁹.

Or, sa manière de définir la philosophie formelle (logique) et la philosophie matérielle (nature et liberté) illustre la cohabitation des logiques (voir, Chapitre 1 et 2), la première reposant sur la logique de l'absolu et la deuxième reposant sur une logique systémique :

La logique ne peut avoir de partie empirique, c'est-à-dire de partie où les lois universelles et nécessaires de la pensée reposeraient sur des principes dérivés de l'expérience [...]. Au contraire la philosophie naturelle et la philosophie morale ont chacune leur partie empirique, puisque la première doit déterminer les lois de la nature, [...] et la seconde les lois de la volonté de l'homme, en tant qu'elle est affectée par la nature, c'est-à-dire les lois de ce qui doit être fait, mais de ce qui souvent aussi ne l'est pas, à cause de certaines conditions dont il faut tenir compte⁴⁰.

Dans les analyses qui suivront nous allons repérer cette cohabitation des logiques dans la configuration de son concept de « génie ».

b. Le concept de génie : la primauté du sujet transcendantal comme logique de l'action

Pour intégrer l'explication de la constructivité artistique à son système philosophique sans modifier la structure de base de ce système, il fallait à Kant la médiation d'un concept capable d'assurer son équilibre. Comme

³⁹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1848. p. 3-4.

⁴⁰ *Ibid.* p. 4.

nous le verrons par la suite, Kant attribue cette fonction au concept de « génie ». La réflexion suivante de Kant l'illustre :

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 génie⁴¹.

Son argument est clair : si les beaux-arts ne permettent pas de juger de manière absolument *a priori* (i.e. à travers l'entendement) la beauté d'une œuvre d'art, et l'œuvre d'art nécessite toutefois de règles pour en devenir une, alors *il faut* que les règles soient *données* par l'absolu, c'est-à-dire par la nature, à travers le génie. Examinons de près le processus mental derrière cette argumentation.

Dans sa *Critique de la faculté de juger*, Kant définit le génie comme suit :

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 règles⁴².

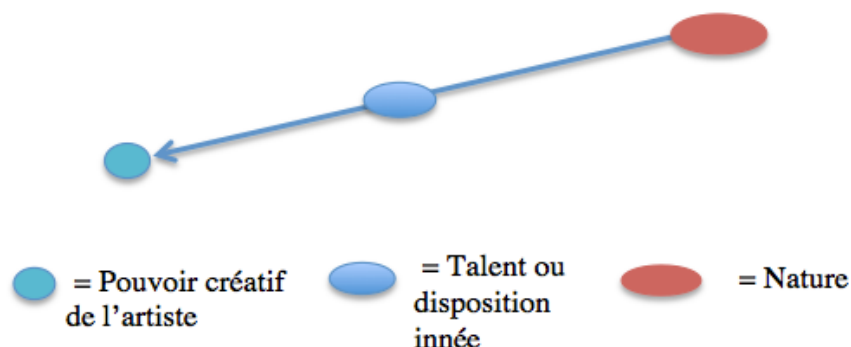
Si nous inscrivons cette définition dans la « logique du système » qu'il présente dans le même ouvrage (voir, Schéma 4), nous pouvons observer facilement que le système catégoriel du philosophe était organisé de telle sorte que le pouvoir créatif de l'artiste ne pouvait être que naturel. Par conséquent, sa définition de la créativité était construite et réfléchie sur le modèle de la *structure de l'action* (voir, Chapitre 1). La première partie de la définition du génie le rend explicite : « [a] dans la mesure où le talent

⁴¹ *Ibid.* p. 293.

⁴² *Ibid.* p. 293.

[concept], comme pouvoir de produire inné chez l'artiste [effet], appartient lui-même à la nature [cause]... » :

Schéma 12. L'explication kantienne du pouvoir créatif de l'artiste comme structure de l'action (1790)



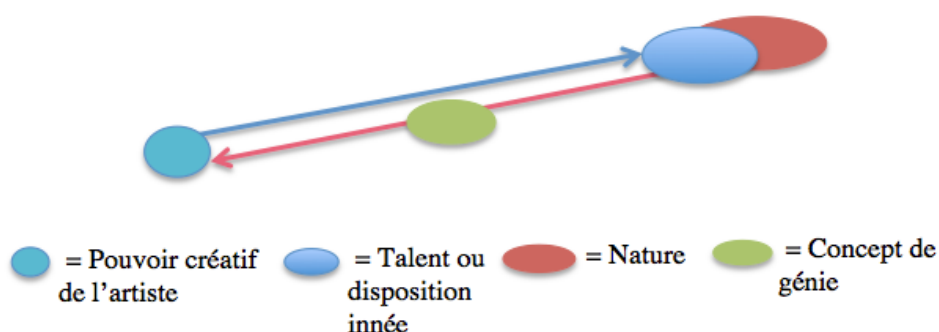
Le Schéma 12 montre que, pour Kant, le point de départ de la constructivité n'appartient pas à l'artiste, mais à la nature. La deuxième partie de la définition du génie, pour sa part, précise que la constructivité que l'on retrouve chez l'artiste, et qui prend la forme d'un talent inné (i.e. le « génie »), lui est donnée par la nature : « [b] on pourrait aussi s'exprimer ainsi : le *génie* [concept] est la disposition innée de l'esprit par l'intermédiaire de laquelle la nature [cause] donne [action subjective] à l'art ses règles [effet] ».

Mais, comment arrive-t-il à proposer cette définition du génie ? Quel est le processus mental lui permettant de conceptualiser la notion de « génie » comme le produit d'une action de la nature ? Et, quels sont les effets de cette conceptualisation dans l'interprétation de la constructivité ?

Comme nous l'avons indiqué dans le Chapitre 1, lorsque l'abstraction réfléchissante récupère par « réfléchissement » les structures construites, afin de formuler par « réflexion » une explication des phénomènes, ce qui en résulte est une conceptualisation fondée sur une lecture subjectiviste de la réalité : la logique du sujet. Pour effectuer la conceptualisation le processus parcourt donc le sens inverse de la structure de l'action : la réflexion part du

phénomène à expliquer (en l'occurrence, la constructivité de l'artiste reconnue phénoméniquement dès le départ à travers le concept de « talent » ou « disposition innée »), puis il parcourt le chemin à la cause première subjectivée (en l'occurrence, la nature), et finalement cette cause détermine par son action le phénomène à expliquer :

Schéma 13. Logique du sujet dans le concept kantien de génie.



- c. Le concept de génie : de la constructivité du sujet empirique, à la constructivité de la nature.

Rappelons-nous que, comme nous l'avons soutenu dans le Chapitre 1 et dans nos analyses précédentes, l'une des caractéristiques de la logique de l'action est que la cause et l'effet deviennent avec elle, au moins, partiellement identiques. Par conséquent, si sous cette logique la constructivité devient naturelle, alors la nature devient constructive. Cela s'explique par la dynamique de l'abstraction réfléchissante propre à la logique de l'action : les structures de l'objet à expliquer (en l'occurrence, la constructivité) s'introduisent par « réfléchissement » dans la cause, puis la cause se redéfinit par « réflexion » en intégrant en son sein les caractéristiques de la structure à expliquer, et ensuite elle revient comme explication. Du point de vue psychogénétique, la structure de la notion kantienne de génie est le résultat de ce processus : le pouvoir créatif de

l'artiste est introduit dans la nature, et puis il est expliqué depuis cette dernière à travers ses propres caractéristiques.

Ce qui résulte de ce processus de conceptualisation est que l'explication de tout produit de génie devient une expression créative de la nature :

Autrement dit, lorsque la constructivité du sujet empirique s'introduit dans la nature, celle-ci devient « capable » de construire comme le fait le sujet. Elle peut ainsi créer les règles de l'art selon un plan conçu en elle-même, à travers un talent qu'elle offre au sujet. La manière de nommer ce talent offert par la nature est le concept de génie.

Comme nous le verrons plus clairement dans le Chapitre 4, cette conclusion est moins transparente chez Kant que chez d'autres philosophes de son siècle (comme Herder, qui, pour sa part, la rend très explicite). Car, la rigueur remarquable du modèle du philosophe tend à faire disparaître les traces de la croyance en une intentionnalité non humaine inscrite dans les objets de connaissance. Seule des analyses plus détaillées, comme celles que nous avons réalisées jusqu'ici, permettent de repérer cette croyance, non avouée, clairement.

Ainsi, c'est seulement à travers l'analyse de la logique de l'action dans le système cognitif de Kant, que l'on peut se convaincre du fait que, malgré la rigueur du philosophe destinée à débarrasser la nature d'une subjectivité, de l'« Idée », cette croyance résiste dans ses raisonnements. L'attribution d'une intentionnalité à la nature est ce qui lui permet de soutenir que le génie est « l'esprit donné en propre à un homme à sa naissance, chargé de le protéger et le diriger, et qui fournit l'inspiration dont émanent ces idées originales »⁴³. La nature exprime clairement, dans son interprétation, une intention à travers le génie, lequel est un talent qu'elle donne, dès la naissance (de là le qualificatif d'« inné » qu'il utilise dans sa définition), aux êtres humains. Il ne s'agit pas d'une métaphore ou d'une figure rhétorique : c'est une explication authentique du phénomène.

⁴³ *Ibid.* p. 294.

d. Quelques conséquences de l'absolutisme du concept de génie dans la théorie de la connaissance.

Le concept de génie rend évident, de manière très transparente, plusieurs conséquences que le processus cognitif transférant la constructivité du sujet empirique au sujet extra-empirique ou transcendantal, a laissées depuis dans la théorie de la connaissance. [a] En premier lieu nous pouvons soulever le renforcement de l'opposition imitation/originalité. La raison est évidente : si, selon le concept de génie, la constructivité artistique ne peut pas être apprise, mais est donnée dès la naissance par la nature, alors « le génie se doit opposer totalement à l'*esprit d'imitation* »⁴⁴, et « par voie de conséquence, l'originalité doit être [la] première conséquence »⁴⁵ du concept de génie. Cette dichotomie, comme nous l'avons annoncé dans le Chapitre 1, répond ainsi à une catégorisation du monde selon la logique qui donne priorité à l'absolu.

[b] Une deuxième conséquence de ce concept est la limite qu'il impose à la théorie de la créativité artistique. Si on demandait à Kant si le génie est en conditions de donner des règles aux sciences, il répondrait de manière conséquente que « la nature, par intermédiaire du génie, prescrit ses règles non à la science, mais à l'art – et encore n'est-ce le cas que dans la mesure où l'art dont il s'agit doit faire partie des beaux-arts »⁴⁶. Or, si on lui demandait pourquoi, sa réponse serait aussi catégorique :

L'explication tient au fait que Newton pouvait rendre entièrement claires et distinctes non seulement pour lui-même, mais aussi pour tout autre et pour ses successeurs toutes les étapes qu'il eut à accomplir, depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses découvertes les plus importantes et les plus profondes ; en revanche, aucun Homère, aucun Wieland ne peut indiquer comment ses idées poétiquement riches et pourtant, en même temps, intellectuellement fortes surgissent et

⁴⁴ *Ibid.* p. 294.

⁴⁵ *Ibid.* p. 293.

⁴⁶ *Ibid.* p. 294.

s'assemblent dans son cerveau – cela parce qu'il ne le sait pas lui-même, et dès lors ne peut non plus l'enseigner à personne⁴⁷.

Le philosophe énonce clairement l'existence d'une espèce de point aveugle chez l'homme de génie (tout comme il l'avait énoncé d'ailleurs, souvenons-nous, chez les hommes de science dans son *Principes métaphysiques des sciences de la nature*), et qui constitue la limite de sa connaissance de soi. Il exprimera cette idée d'une manière encore plus précise : « l'auteur d'un produit qu'il doit à son génie ne sait pas lui-même comment se trouvent en lui les Idées qui l'y conduisent »⁴⁸. Nous nous retrouvons ainsi, une fois de plus, face au paradoxe que nous avons mentionné dans le Chapitre 2. L'habileté de l'artiste, d'où provient-elle donc ? Comment arrive-t-elle à sa tête ? Comment résoudre ce problème ? Nous connaissons déjà sa réponse : c'est une attribution de la nature :

Une aptitude telle que celle du génie ne peut pas être non plus communiquée, mais à tout être à qui elle est donnée en partage, elle entend l'être immédiatement, de la main de la nature : elle disparaît donc avec lui, jusqu'à ce que la nature donne à nouveau, un jour, les mêmes dons à un autre qui n'a besoin que d'un exemple pour laisser, de la même manière, le talent dont il est conscient produire ses effets⁴⁹.

Sous la logique de l'action, la nature qui « donne », c'est-à-dire l'absolu subjectivisé, revient dans l'explication comme le fondement *premier* et *ultime* lorsqu'on arrive aux limites de la connaissance qui a le sujet de soi-même.

[c] Une troisième conséquence du concept de génie est l'idée d'un rapport encore plus étroit entre l'homme de génie et l'ordre de nature. Selon ses propres mots : « il ne faut pas voir là une dévalorisation de ces grands hommes [scientifiques] auxquels l'espèce humaine doit être tellement redevable vis-à-vis de ceux qui sont, eu égard à leur talent pour les beaux-arts, les favoris de la nature »⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.* p. 295.

⁴⁸ *Ibid.* p. 294.

⁴⁹ *Ibid.* p. 295.

⁵⁰ *Ibid.* p. 295.

[d] Mais peut-être que la conséquence la plus importante du concept de génie, est la limite qu'il impose à la théorie de la connaissance en générale. Car le concept de génie, de même que celui de la raison pure, situe la constructivité dans une nature créatrice, renforçant encore plus le caractère insondable du concept de nature. Ainsi, si on demandait à Kant comment, au fond, la nature s'exprime-t-elle dans le génie, il répondrait : « à travers l'accord qui intervient entre les pouvoirs dont dispose celui-ci »⁵¹. Or, si on est assez curieux pour lui demander à quel accord et à quels pouvoirs il fait référence, il répondrait : « les facultés de l'âme dont la réunion (selon une certaine relation) constitue le *génie* sont-elles l'imagination et l'entendement »⁵².

Mettons entre parenthèse pour le moment le fait que pour Kant, les produits du génie résultent, *in concreto*, d'un certain rapport entre les facultés cognitives (logique systématique) – nous y reviendrons plus largement par la suite –, afin de poser deux autres questions au philosophe : ce rapport spécifique entre l'imagination et l'entendement, comment se constitue-t-il ? : « Le génie réside-t-il à proprement parler dans l'heureuse relation, qu'aucune science ne peut enseigner et qu'aucune application ne fait acquérir par apprentissage »⁵³. Mais alors, si ce rapport n'est pas appris, d'où vient-il ? Voici la réponse du philosophe :

La finalité subjective qui n'est pas recherchée, qui n'est pas intentionnelle, présuppose dans le libre accord de l'imagination avec la légalité de l'entendement une proportion et une disposition de ces pouvoirs telles que ne peut les produire nulle observation de règles [...], mais que peut seule produire la nature du sujet⁵⁴.

Toutes les argumentations que nous avons analysées jusqu'ici rendent évident que pour le philosophe rien ne peut déterminer le sujet, sauf la nature, laquelle, selon lui, se spécifie elle-même selon une « Idée ». Les déterminants de cette nature demeurent ainsi insondables, c'est-à-dire, hors

⁵¹ *Ibid.* p. 293.

⁵² *Ibid.* p. 303.

⁵³ *Ibid.* p. 303.

⁵⁴ *Ibid.* p. 304.

de la portée de la réflexion, bloquant ainsi toute opportunité de construire des modèles destinés à décrire l'ontogenèse de l'appareil cognitif, comme Piaget l'avait déjà remarqué.

e. Cohabitation des logiques dans le concept de génie.

Nous avons soutenu plus haut que lorsque Kant réoriente ses réflexions sur la nature imaginative du sujet empirique vers la liberté, grâce à sa *Critique de la raison pratique*, il retrouve que cette nature fait partie d'un « libre jeu » entre les facultés cognitives. Ce moment est très important pour prouver notre thèse, car :

Ce faisant, Kant essaye de reconstruire un système de rapports qui explique, en vertu de ces rapports, et non pas uniquement d'un point originare, le fonctionnement de la constructivité.

Autrement dit, il met en parenthèse, pour le dire ainsi, la logique de l'action, afin de mettre en place une logique systémique dans l'explication de la constructivité artistique. Voyons cela de plus près.

Une manière d'identifier la logique systémique dans une explication implique de retrouver la trace d'un processus. Or, chez Kant, certes, on ne retrouve pas une version radicale de la logique systémique. Comme nous l'avons vu dans toutes les analyses qui précèdent, ses explications convergent dans l'absolu. C'est pour cela que les facultés cognitives se retrouvent dans un éternel état de repos si elles ne sont pas mises en mouvement par une puissance. Néanmoins, le contact entre le sujet et l'objet, nous l'avons vu, déclenche le *processus* de la connaissance : il donne lieu aux intuitions, lesquelles seront ensuite reconduites aux concepts de l'entendement pur, lesquels donneront aux objets le caractère de connaissance. Même si le processus de la connaissance n'est pas décrit réellement comme une construction, mais comme une dérivation, sa description du processus de la connaissance est systémique. Nous

retrouvons donc une cohabitation des logiques matérielles dans le système cognitif kantien.

Son explication de la constructivité artistique est aussi traversée par cette cohabitation des logiques. Selon lui, la faculté d'imagination a besoin d'un principe qui l'anime, l'*âme* (logique de l'action), afin de pouvoir fonctionner ensuite par elle-même (logique systémique). Il l'exprime ainsi dans sa *Critique de la faculté de juger* :

L'*âme*, au sens esthétique, désigne le principe qui, dans l'esprit, apporte la vie (logique de l'action). Mais ce par quoi ce principe anime l'esprit, la matière qu'il emploie à cet effet, est ce qui met en mouvement, d'une manière finale, les facultés de l'esprit, c'est-à-dire les dispose à un jeu qui se conserve de lui-même et même augmente les forces qui y interviennent (logique systémique). Or, j'affirme que ce principe n'est pas autre chose que le pouvoir de présentation des *Idées esthétiques*⁵⁵.

L'« idée esthétique », cette matière que l'*âme* emploie dans le but d'animer l'esprit, est l'équivalent du « concept » dans le modèle de l'entendement pur (voir, Schéma 7). La faculté de l'imagination utilise, de même que la faculté de l'entendement, la « matière brute » qui fournit le contact avec l'objet, c'est-à-dire les intuitions, pour déployer ses caractéristiques créatrices. Néanmoins, les deux facultés se distinguent chez lui par la manière de traiter cognitivement les intuitions. Sa définition de l'idée esthétique l'exprime clairement :

Par une idée esthétique j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun concept, ne puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucun langage n'atteint complètement ni ne peut rendre compréhensible. On voit aisément qu'elle est l'opposé (le pendant) d'une Idée de la raison qui, à l'inverse, est un concept auquel aucune intuition (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate⁵⁶.

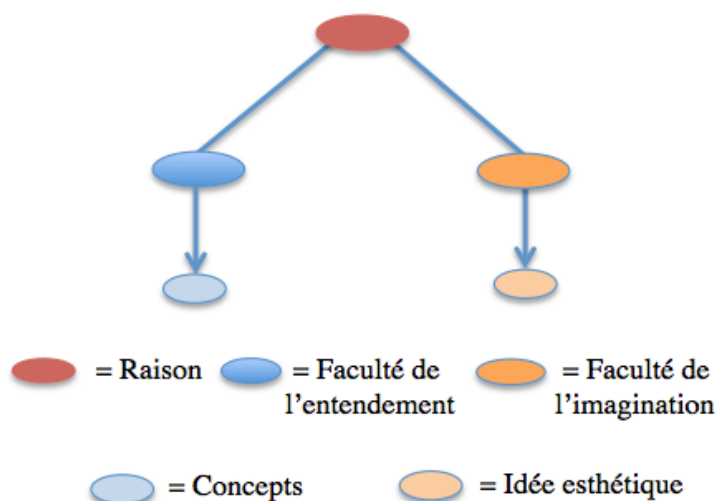
⁵⁵ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 300.

⁵⁶ *Ibid.* p. 300.

Ainsi, selon la logique de l'absolu, Kant établit une division classificatoire (qui implique, en réalité, une rupture) entre, d'une part, la formation du concept, qui appartient à la faculté de l'entendement, et d'autre part, la formation de l'idée esthétique, qui appartient à la faculté de l'imagination. Or, la réorganisation du système kantien dans sa *Critique de la faculté de juger*, fait converger la constructivité artistique vers le même absolu que la constructivité rationnelle. Il l'exprime de la manière suivante :

Nous trouvons grâce à [l'imagination] de quoi nous divertir lorsque l'expérience nous paraît trop banale ; volontiers, nous transfigurons même cette expérience, certes en restant toujours fidèles à des lois analogiques, mais en obéissant pourtant aussi à des principes qui trouvent leur siège plus haut dans la raison (et qui pour nous sont tout aussi naturels que ceux d'après lesquels l'entendement appréhende la nature empirique)⁵⁷.

Schéma 14. Convergence des facultés de l'entendement et de l'imagination dans la raison selon E. Kant (1790).



Nous ne pouvons pas manquer de le répéter : toute faculté de pensée est pour Kant, à l'origine, un état de repos. Par conséquent, l'imagination, en tant qu'objet de pensée, a aussi besoin d'une puissance qui met en

⁵⁷ *Ibid.* p. 300.

mouvement ses caractéristiques. Il exprime cet état de repos de l'imagination de la manière suivante : « reste que ce pouvoir, considéré par lui seul, n'est à proprement parler qu'un talent de l'imagination »⁵⁸.

Néanmoins, et ceci est le point qui nous intéresse, lorsque nous examinons la puissance qui, selon Kant, met en mouvement le pouvoir créatif de l'imagination, nous retrouvons une contradiction :

La puissance qui met la constructivité artistique en route est à la fois un principe agissante et une relation autonome.

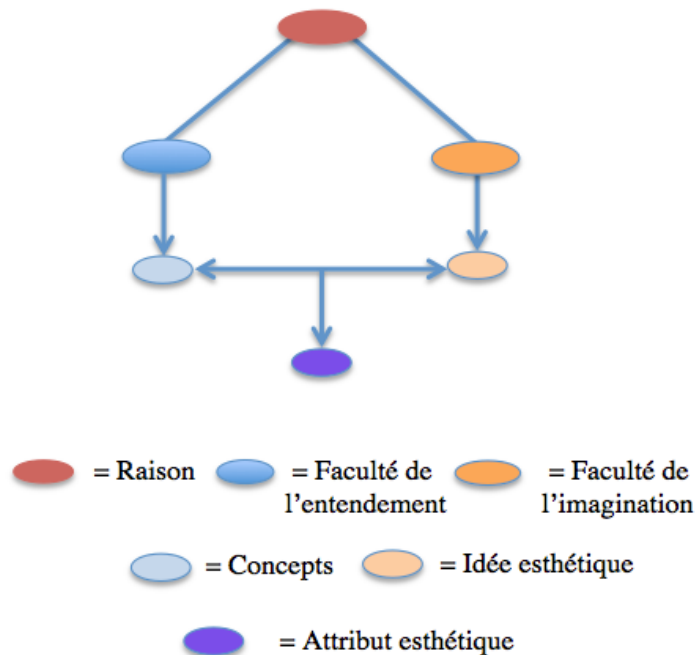
Cette fois-ci, Kant donne priorité à la logique systémique. L'impulsion qui met en mouvement la constructivité artistique résulte d'un *rapport spécifique* et non pas d'un principe : il résulte de la rivalité entre la faculté de l'imagination et la faculté de l'entendement, plus précisément entre les idées esthétiques et les concepts rationnellement adéquats. Par conséquent, nonobstant la classification de l'idée esthétique et le concept dans des facultés *a priori* différentes, seule leur mise en rapport provoque la *dynamique créative* de l'imagination. Selon ses propres mots :

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 clair⁵⁹.

⁵⁸ *Ibid.* p. 301.

⁵⁹ *Ibid.* p. 301.

Schéma 15. Cohabitation des logiques dans l'explication de la constructivité artistique de Kant (1790).



Ainsi, pour Kant, l'indétermination qui provoque l'idée esthétique aux concepts met en mouvement le pouvoir créatif de l'imagination. Des formes, que Kant appelle des *attributs esthétiques*, sont le résultat du *processus*. Les attributs esthétiques permettent, par exemple, que les poètes (qui sont les êtres créatifs par excellence pour le philosophe) puissent 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 »⁶⁰. Or, si seul le rapport entre les représentations de l'imagination et les concepts rationnels peut mettre en route l'activité créatrice, alors le modèle kantien abandonne momentanément son caractère absolument dérivatif et dévient, en partie, systémique. La différence que l'on perçoit dans le Schéma 15 par rapport à tous les autres Schémas de ce chapitre, le montre graphiquement.

⁶⁰ *Ibid.* p. 267.

Kant considère donc, d'un côté, que la constructivité se retrouve dans le principe créatif, et de l'autre côté, que la constructivité artistique émerge d'un rapport autonome. Celle-ci est l'une des contradictions explicatives de la constructivité humaine générées par la cohabitation des logiques dans le système kantien. Examinons maintenant de plus près l'une des contradictions que la même cohabitation produit dans son explication de la transformation de la matière.

IV. La cohabitation des logiques dans l'explication kantienne de la transformation de la matière.

a. La cohabitation des logiques dans le concept de précipitation.

Il est bien connu, et nos analyses l'ont aussi reconnu, que Kant soutenait ouvertement que l'idée d'une fin intrinsèque de la nature n'appartient qu'à la structure de l'intelligence. La finalité de la nature est, selon ses mots, un principe transcendantal :

En ce sens, comme je le montrerai bientôt, le principe de la finalité de la nature (dans la diversité de ses lois empiriques) est un principe transcendantal. Car le concept des objets, en tant qu'ils sont conçus comme soumis à ce principe, est seulement le concept pur d'objets de la connaissance possible de l'expérience en général, et il ne contient rien d'empirique⁶¹.

Si l'on prend en compte la philosophie de ses pairs (comme celle de Johann Herder), on se rend compte que retirer l'« Idée » des corps n'était pas une affaire aisée dans sa société. Car la conclusion que les concepts des objets ne se retrouvent que dans la structure de la cognition n'était possible que si toute connaissance, y compris la téléologique, converge radicalement dans le sujet. Comme nous l'avons vu, Kant a fait ce pari. Dans sa philosophie transcendantale, même les lois de la nature répondent à la raison pure. Nous pouvons citer un autre exemple autour de la physique, qu'il donne dans la première introduction de la *Critique de la faculté de juger* :

Nous nous représentons simplement [...] le mode de production d'[un] équilibre comme correspondant à une causalité qui est possible par nous-mêmes : par suite, tout est représenté comme une conséquence immédiate

⁶¹ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 160.

découlant de la théorie de l'objet mise en relation à la théorie de notre propre nature (nous instituant nous-mêmes comme causes)⁶².

Néanmoins, cela ne veut pas dire que pour lui la nature est dépourvue de finalité. Cela devient évident lorsqu'on revient à sa manière de réfléchir aux transformations qui ont lieu dans la matière. Rappelons-nous que Kant devait concilier deux logiques lorsqu'il s'agissait d'envisager philosophiquement le mouvement : la logique de l'action et la logique systémique. La première logique renvoie le mouvement, et par conséquent les transformations, à un état fixe et immobile (dans les termes utilisés par Kant, « en repos ») ; la deuxième logique l'explique comme une dynamique autonome (dans les termes de Kant, « un libre jeu »). Or, lorsque le philosophe reconnaît une sorte de « liberté » au système afin de rendre compte des transformations, la cohabitation des logiques dévoile sa contradiction : d'un côté, les déterminants sont reconduits à une cause première qui constitue un état fixe et immobile, et de l'autre côté, les phénomènes résultent de la rencontre entre les éléments du système. Dans ce sens une contradiction émerge : les transformations, sont-elles expliquées par le principe ou par le mouvement autonome ?

Un exemple clair de cette contradiction se retrouve dans sa description de la transformation de la matière, y compris la transformation organique. Comme il l'exprime, la matière « elle-même se forme en repos », et par un processus de « libre formation » :

La matière fluide est, selon toute apparence, en général plus vieille que la matière solide, et aussi bien les plantes que les corps des animaux se sont formés à partir d'une matière nutritive fluide, dans la mesure où elle-même se forme en repos : processus qui, il est vrai, s'est développé dans le second cas, d'abord selon une certaine disposition originelle orientée par référence à des fins (et cette disposition [...] doit être jugée, non pas esthétiquement, mais téléologiquement, d'après le principe du réalisme), mais qui en outre s'est pourtant aussi, peut-être, accompli par précipitation

⁶² *Ibid.* p. 88.

et libre formation, en conformité avec la loi universelle d'affinité des matières⁶³.

Dans cet extrait, Kant hésite. D'une part, « il est vrai », il nous dit, que la matière se transforme (de l'état liquide à l'état solide) selon « une certaine disposition originelle orientée par référence à des fins » (logique de l'action) ; d'autre part, « peut-être », dit-il, le fait-elle par précipitation, c'est-à-dire par une « libre formation » (logique systémique). Comment résout-il ce problème ?

Pour ce faire, de même que pour l'explication de la constructivité artistique à travers le concept de génie, Kant donne priorité à la logique de l'action. Il part de la prémisse que la transformation de la matière est un mouvement qui se forme lui-même en repos. Ce faisant, il conçoit une sorte de fixité ontologique des divers états de la matière (solide, liquide, gazeux, etc.). Autrement dit, selon cette logique, la matière ne peut être que ce qu'elle est dans son état actuel. C'est pour cela que lorsqu'il se représente la formation d'une glace, Kant suppose que pendant le processus de solidification de l'état liquide (qui, selon lui, implique un mouvement qui sépare les parties du liquide pour ensuite les cristalliser donnant ainsi lieu à la matière solide) l'état liquide de l'eau sera *toujours* de l'eau et l'état solide de la glace sera *toujours* de la glace :

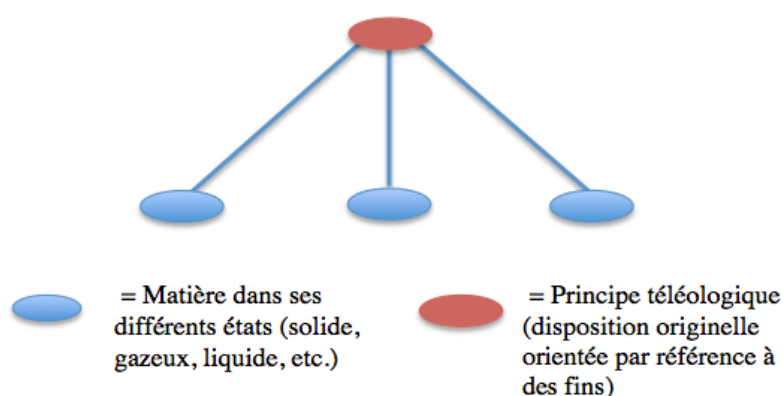
[La] *libre formation de la nature* [est] celle par laquelle, à partir d'un fluide en repos, par volatilisation ou par séparation d'une de ses parties (parfois simplement la matière calorique), le reste prend, à travers sa solidification, une forme ou un tissu (une figure ou une texture) déterminé, qui se différencie selon la diversité spécifique des matières et qui est exactement le même quand la matière est identique⁶⁴.

⁶³ *Ibid.* p. 338.

⁶⁴ *Ibid.* p. 336. Une traduction plus ancienne (1846) révèle de manière plus frappante la fixité ontologique à laquelle nous faisons référence : « la libre formation de la nature [est] celle par laquelle, une partie d'un fluide en repos [...], prend, en se solidifiant, une figure ou une texture, qui varie suivant la différence des matières, mais qui, pour la même substance, est toujours la même ». Emmanuel KANT, *Critique du Jugement*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrance, 1846. p. 327.

Ainsi, la transition entre les deux états (du liquide au solide) n'est pas pour lui, au fond, un processus autonome de transformation : en réalité, le mouvement ne représente pour lui qu'un soudain « saut de la matière », qu'il nomme *précipitation*. Selon ses propres mots : « la formation s'accomplit alors par *précipitation*, c'est-à-dire par une soudaine solidification, sans passage graduel de l'état fluide à l'état solide, mais pour ainsi dire par un saut – lequel passage se nomme aussi *cristallisation* »⁶⁵. La « disposition originelle orientée par référence à des fins », donc un principe téléologique, représente pour Kant la puissance qui effectue cette transformation à travers son action :

Schéma 16. Transformation de la matière selon Kant (1790).



Cette argumentation montre que chez Kant, en ce qui concerne l'explication de la transformation de la matière, *la pensée reste adhérente aux objets* (voir, Introduction et Chapitre 1). Le solide, le liquide et le gazeux ne peut être que la même et unique substance qui enferme le concept. Par conséquent, ils sont dans un état de repos, tout comme le sont les concepts dans son modèle. Ce n'est donc pas une coïncidence qu'il interprète la transformation entre les différents états, la *précipitation*, comme un soudain saut de la matière, et que ce saut soit le produit d'un principe téléologique (la « disposition originelle orientée par référence à des fins »), c'est-à-dire un

⁶⁵ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit. p. 337.

principe qui enferme un plan en lui-même. Cette conclusion est une conséquence d'une réflexion fondée sur la logique de l'action.

Pour une réflexion orientée à travers la logique qui donne priorité à la cause première, la logique de l'action, la conceptualisation des phénomènes ne peut pas être différente. Le mouvement ne peut pas créer, à travers son propre système énergétique, la transformation : seule l'action du principe peut le faire. Par conséquent, la transformation de la matière n'est pas le résultat d'une série de rapports autonomes (comme c'est le cas dans une logique systémique) : elle est le résultat du plan inscrit dans un principe intelligent (c'est-à-dire qui agit selon une intention) qui, en agissant, divise la matière dans ses différents états. La nature est, dans ce sens, l'agent créatif qui assure et réalise la transformation de la matière.

- b. Le *Bildungstrieb* comme moyen pour unifier les systèmes téléologiques et mécaniques de la nature.

Comme nous venons de le voir, il faut faire spécialement attention à son explication de la transformation de la matière, entre autres, pour repérer sa spiritualisation de la nature. Kant écrit que la disposition originaire orientée par référence à des fins « doit être jugée, non pas esthétiquement, mais téléologiquement ». La correspondance entre la faculté de juger téléologique de l'homme et la disposition originaire de moyens et de fins de la transformation de la matière montre la croyance en une participation étroite entre l'homme et l'ordre de la nature.

Or, cette croyance ne lui était pas exclusive. Bien au contraire, l'idée que la nature répond à des principes téléologiques était propre au naturalisme de la deuxième moitié de son siècle (voir, Chapitre 4). Nous allons nous arrêter plus largement sur cette question dans les Chapitres 4 et 5, à travers l'analyse du modèle naturaliste de « l'échelle des êtres », mais nous pouvons commencer à l'illustrer à travers un exemple qui était familier à Kant. Lorsque Johann Blumenbach, anatomiste comparatiste et anthropologue contemporain du philosophe, se retrouvait face au dilemme

de concilier le préformationnisme avec l'épigénèse, il a retenu du premier, notamment sous la ligne des travaux d'Albert Von Haller, la notion selon laquelle l'organisation organique devait être considérée comme primaire, c'est-à-dire *originnaire*, par-delà les causes physico-mécaniques défendues par l'épigénèse⁶⁶. Nous pouvons traduire cette décision dans la terminologie historico-génétique : Blumenbach donnait priorité à la logique qui fait converger l'explication de l'organisation organique dans une origine, situant en deuxième plan celle qui donne priorité aux systèmes de rapports. Par conséquent, toute organisation organique répond à des principes condensés auparavant dans une origine. Blumenbach a appelé la puissance responsable de l'organisation organique le *Bildungstrieb*, qu'il a défini à travers ses recherches de la manière suivante :

Dans tous les organismes vivants existe un *Trieb* inné spécial qui est actif pendant toute la durée de vie de l'organisme, au moyen duquel ils reçoivent à l'origine une forme déterminée, puis les entretient, et quand ils sont détruits, les répare lorsqu'il est possible. [...] Tous les corps organisés ont un *Trieb* qui doit être distingué des propriétés générales du corps dans son ensemble aussi bien que des forces particulières caractéristiques de ce corps. Ce *Trieb* semble être la principale cause de toute génération, reproduction et nutrition. Et pour le distinguer des autres forces de la nature, je l'appelle le *Bildungstrieb*⁶⁷.

Or, l'adjectif de l'« inné » indique ici qu'il y a quelque part une puissance inscrite dans les corps, qui détermine intelligemment leur développement. Nous avons déjà remarqué la même signification du concept dans la définition du génie de Kant, et comme nous le corroborerons dans le Chapitre 4, le concept est utilisé de la même manière par différents auteurs du XVIIIe siècle, comme Charles Bonnet et Johann Herder. Dans le cas de Blumenbach, cette puissance innée est conceptualisée sous le *Bildungstrieb*. Comme l'observe Timothy Lenoir, cette puissance organisatrice était conçue comme un agent téléologique situé au-delà du royaume organique, et qui

⁶⁶ Timothy LENOIR, « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, 1980, vol. 71, n° 1, p. 77-108.

⁶⁷ *Ibid.* p. 83.

constituait un type émergent de *force vitale*. « C'est en fonction de cette idée extrêmement importante que les philosophes allemands de la nature ont vu pour la première fois un moyen d'unifier les systèmes téléologiques et mécaniques de la nature »⁶⁸.

Dans le Chapitre 4 nous confirmerons cette observation de Lenoir, à l'égard de la philosophie de Herder. Néanmoins, nous pouvons la corroborer déjà dans les mots de Kant. En août 1790 (année de la publication de la *Critique de la faculté de juger*), il écrira une lettre à Blumenbach à propos de son travail *Über den Bildungstrieb*, où il déclare avoir une forte affinité avec ses idées :

En effet, dans votre nouveau travail, vous associez deux principes : le mode physico-mécanique et le mode purement téléologique d'explication de la nature organisée. Ce sont des modes que l'on n'aurait pas cru capables d'être unis. En cela, vous avez approché de très près l'idée qui m'a le plus occupée, mais une idée qui exigeait une telle confirmation [que vous fournissez] par des faits⁶⁹.

La gratification que l'on ressent chez Kant dans cette lettre représente un indice de sa position face à la nature. Le *Bildungstrieb* satisfaisait sa manière de spiritualiser la nature dans sa *Critique de la faculté de juger* : grâce à ce concept, même depuis le naturalisme, la faculté de juger téléologique s'accordait avec les principes mêmes de la nature organique. La possibilité de connaître la nature était donc inscrite naturellement dans la structure de la raison humaine. Selon les connaissances naturalistes de sa société, il ne pouvait pas se tromper.

Le recul que nous donnent les connaissances accumulées depuis les trois derniers siècles, nous montre que cette posture n'est cependant plus possible. Si la faculté de jugement téléologique répond en effet à la structure de la pensée humaine (voir, Chapitre 1), la nature n'enferme pas en elle-même des principes téléologiques dans la représentation légitime du

⁶⁸ *Ibid.* p. 83.

⁶⁹ Robert RICHARDS, « Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding », *Studies in History and Philosophy and Biology and Biomedical Sciences*, 2000, vol. 31, n° 1, p. 11-32.

naturalisme de nos jours⁷⁰. Ces exemples montrent que, malgré ses efforts, Kant ne s'est pas débarrassé de l'idée d'une intentionnalité de la nature. Et, franchement, il ne pouvait pas faire autrement. Sa réflexion ne retrouvait pas les moyens cognitifs dans son milieu socioculturel pour éviter d'introduire la subjectivité humaine dans la nature. Souvenons-nous que, comme nous l'avons argumenté dans le Chapitre 2, tant le fond de connaissances de sa société que le type d'explication qui satisfaisait leurs attentes philosophiques, ne le permettaient pas. Nous le verrons encore plus clairement grâce aux exemples que nous analyserons jusqu'à la fin de la Deuxième Partie. Retenons néanmoins, pour finir nos analyses, ce qui suit :

La réflexion de Kant (et celle de ses contemporains) était encore incapable de délier une origine de la matérialité des phénomènes. Par conséquent, lorsqu'il conceptualisait les phénomènes humains et naturels sous la logique de l'action, les caractéristiques humaines ne pouvaient que s'introduire dans les concepts, revêtant les causes premières des caractéristiques humaines. Cela a donné lieu à la téléologie, l'action, et, notamment, le pouvoir créatif de la nature.

⁷⁰ Néanmoins cette idée retrouve encore une résonance particulière dans les rêveries des représentants des sciences de la nature. Même s'ils sont prononcés dans un ton poétique, les mots de Carl Sagan, l'une des personnalités scientifiques les plus célèbres dans la deuxième moitié du XXe siècle, expriment cet espoir : « quelque part, notre être sait que l'on vient d'ici [de la mer]. Nous avons hâte d'y retourner. Et nous pouvons. Car le cosmos est aussi en nous, nous sommes faits de la matière des étoiles. Nous sommes une voie qui a le cosmos pour se connaître ». Premier épisode de la série télévisée *Cosmos*. Consultable sur YouTube.

V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant.

Une infinité d'observations historiques et anthropologiques corroborent qu'il est incorrect d'affirmer que Kant a été la première personne dans l'histoire à introduire la subjectivité humaine dans l'explication de la matérialité des phénomènes. Les philosophes de sa société, comme nous l'avons vu tout au long du Chapitre 2, partageaient aussi la tendance à donner priorité aux explications qui se concentraient dans une origine plus ou moins personnifiée, subjectivant l'explication des phénomènes à leur passage.

Or, il ne faut jamais perdre de vue que cette tendance n'est pas non plus exclusive à la structure mentale des membres des sociétés modernes : dans la mesure où elle se développe tôt dans toute ontogenèse, et où, pour reprendre les mots de Piaget, « tous les enfants précèdent les adultes dans l'histoire », cette tendance est aussi présente dans toute structuration cognitive prémoderne (voir, Chapitre 1). Autrement dit, l'explication prémoderne de l'activité créative n'était pas à l'abri des effets de la logique de l'action, bien au contraire, cette dernière doit prédominer de manière encore plus étendue dans les explications.

Ainsi, l'idée selon laquelle l'activité créative humaine est le résultat de l'action d'une subjectivité étrangère à l'être humain a dû être présente dans l'histoire prémoderne des sociétés euro-occidentales, et a dû être assumée de manière beaucoup plus anthropomorphisée qu'au XVIII^e siècle, dû à l'inexistence des connaissances systémiques construites sous le processus moderne. Les chercheurs qui s'intéressent à cette thématique savent bien que c'est le cas⁷¹. Mais, afin de ne pas succomber à une rupture ontologique de l'homme, ou, pour nous exprimer comme Elias, afin de ne pas perdre de vue la continuité de l'histoire de l'humanité⁷², ce n'est pas inintéressant de le

⁷¹ Lire, Paul FEYERABEND, « Creativity: A Dangerous Myth », *Critical Inquiry*, 1987, vol. 13, n° 4, p. 700-711.

⁷² Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

rappeler très rapidement à l'aide de la terminologie historico-génétique avant de continuer.

L'idée que l'homme contient en lui-même l'univers à travers lequel Dieu s'exprime était centrale dans la connaissance ecclésiastique du moyen âge. Ainsi, deux siècles avant Kant, au XVI^e siècle, le cardinal Nicolas de Cues écrit :

La nature humaine est celle qui a été élevée au-dessus de toutes les œuvres de Dieu et peu au-dessous des anges, enfermant en soi la nature intellectuelle et sensible et condensant toutes choses en son sein, au point que les anciens, non sans raison, l'ont appelée microcosme ou petit univers⁷³.

Tout produit de l'activité créative convergeait alors, à l'origine, en Dieu. Plus loin dans le passé, dans la théologie du XII^e siècle, Grégoire de Nysse écrit à propos de la musique : « dans le microcosme, c'est-à-dire dans la nature humaine, on retrouve toute la musique que l'on perçoit dans l'ensemble, correspondant au tout par rapport au partiel, puisque le tout est le partiel »⁷⁴. Nous n'allons pas rentrer ici dans le détail. Ce que nous souhaiterons souligner rapidement c'est la valeur documentaire de ces deux exemples : ils montrent que la subjectivisation à travers la logique de l'action était présente dans la structure mentale des adultes du moyen âge. Tout produit de l'esprit est introduit dans la subjectivité la plus libre de déterminations, Dieu, qui deviendra ensuite leur véritable créateur.

Et cette tendance n'était pas non plus exclusivement médiévale ou théologique. On la retrouve nettement dans la philosophie de la Grèce Antique. Aussi dans la vision du monde dans ces sociétés, comme nous l'avons mentionné dans l'Introduction, seule une puissance pouvait mettre en mouvement les phénomènes. La même situation est présente dans leur explication de la constructivité. Dans le dialogue d'Ion avec Socrate, ce

⁷³ Jean CEARD, « l'analogie du macrocosme et du microcosme, figure de la récapitulation. », In, Paul MENGAL, *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993. p. 8.

⁷⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.p. 7.

dernier assure au premier que la faculté de bien parler d'Homère est « une puissance divine qui [le] meut »⁷⁵. Et bien plus, cette puissance créative est tellement subjectivée qu'elle est encore anthropomorphique. Selon les mots de Socrate repris par Platon, « la Muse crée des inspirés ». Les poètes épiques et lyriques disent leurs poèmes grâce à elle.

Une comparaison rapide entre ces conceptions antiques et médiévales et la définition du « génie » chez Kant, permet de déduire la formation historique d'une certaine *distance psychique* (voir, Introduction) dans les sociétés euro-occidentales. Même si la Muse, Dieu, et le génie font allusion à une intention métaphysique située à l'origine de la constructivité, la définition de Kant représente l'indice d'un développement sociohistorique de la logique vers une dé-personnification de l'origine. Car chez lui, l'explication du pouvoir créatif des hommes n'est plus assurée directement par l'influence d'une puissance divine anthropomorphique, mais, conformément au modèle ontogénétique de sa société, elle l'est par l'influence d'une puissance introduite dans la nature humaine.

La définition kantienne du don naturel reflète ainsi une caractéristique très importante de la théorie de la connaissance du XVIIIe et XIXe siècle, qui se renforcera de son vivant et même après. Herder, Schelling, Schopenhauer et Nietzsche en philosophie, en passant par Charles Bonnet, Johann Blumenbach, et Jean-Baptiste de Lamarck dans le naturalisme, pour ne souligner que ces auteurs célèbres, ils partagent tous avec Kant la croyance que la nature exprime quelque part une volonté créatrice. Comme nous l'avons vu, le concept de génie est une construction symbolique qui assure la fonction de médiation entre cette volition et les produits de la constructivité humaine.

Or, l'un des grands inconvénients de cette conceptualisation est que l'abstraction réfléchissante de Kant ne retrouvait pas encore, dans son milieu socioculturel, les moyens cognitifs nécessaires pour séparer définitivement la constructivité de la logique de l'action, afin de se concentrer uniquement dans la reconstruction de sa matérialité. Par conséquent, en introduisant la

⁷⁵ PLATON, *Ion*, Paris, Flammarion, 1989.

constructivité dans la conceptualisation de la nature, le concept de créativité reste en définitive piégé dans un processus tautologique : l'activité créative est créée, à l'origine, par une nature créatrice. Autrement dit, l'activité créative ne peut être expliquée, sous ces conditions, que par un acte créatif étranger à l'être humain.

Nous croyons avoir déjà rendu suffisamment explicites, pour le moment, les mécanismes psychogénétiques de cette conceptualisation. Pour l'instant, contentons-nous de signaler que nos analyses constituent l'un des maints exemples qui peuvent documenter que, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, la tendance cognitive qui consiste à situer une puissance subjective à l'origine des phénomènes (logique de l'action) ne disparaît pas dans la cognition adulte. Néanmoins, il ne faut jamais perdre de vue que la structuration cognitive adulte de ce siècle présente aussi une autre tendance : le phénomène fonctionne de manière autonome à travers les rapports qui le constituent (logique systémique). Il faut juste qu'il soit mis en route, à l'origine, par une puissance.

a. Le blocage dans l'explication systémique de l'activité créative.

Nous pouvons, avant de continuer, établir quelques conclusions des analyses de ce chapitre :

1) Lorsque l'explication du sujet de connaissance est placée dans la nature conçue comme origine, les efforts réflexifs cherchent toujours à s'arrêter sur cette origine.

2) Nous soutenons que Kant introduit les caractéristiques du sujet de la connaissance dans la nature. Ce faisant, les caractéristiques connues du sujet (comme par exemple, la constructivité, l'intelligence, ou la faculté de juger téléologique) s'introduisent dans la nature. Cette dernière devient ainsi créative et téléologique.

3) Cela conduit Kant à interpréter les phénomènes de l'esprit et de la nature comme le produit d'une entité agissante. Le pouvoir créatif des artistes, en tant que phénomène de l'esprit, est expliqué de cette manière : la

nature s'y exprime à travers l'harmonie singulière des facultés du génie (imagination et entendement), et cette harmonie seule la nature peut la produire. Par conséquent, le génie donne les règles à l'art par une inspiration de la nature.

4) Dans la mesure où le modèle entier repose sur la logique qui retrouve l'origine de la matérialité des phénomènes dans l'action d'un agent, la description ontogénétique de l'appareil cognitif résulte bloquée.

b. Considérations historico-génétiques de nos analyses.

Les recherches historico-génétiques apprennent que la logique matérielle est restée dérivative dans l'explication de l'esprit à l'aube de l'histoire moderne. Les membres de ces sociétés se sont peu à peu débarrassés des pouvoirs divins ou surnaturels, pour ensuite situer la nature de l'homme dans l'origine première de la connaissance. Ce déplacement représente un immense effort intergénérationnel continu de récupération de la stabilité de la connaissance, suite aux déstabilisations dans la logicité des systèmes conceptuels traditionnels impulsées par l'introduction de nouvelles sémantiques dans les sociétés à travers les développements techniques, urbains, organisationnels, etc., de ces groupes humains (voir, Chapitres 2, 4 et 5). La construction d'un fond de connaissance ajustée aux connexions des données observées, pour reprendre les mots d'Elias, est donc le fruit de deux processus interdépendants :

[a] La transformation dans les exigences de la vie sociale faisant émerger des nouvelles sémantiques, à travers processus d'abstraction réflexive, qui déstabilisent les systèmes conceptuels ; [b] la récupération de ces concepts dans l'action sociale qui approfondissent les transformations sociales. À travers l'histoire, chaque processus donne lieu à l'autre.

Dans un autre niveau de l'analyse, beaucoup plus « concret », pour leur part, les réflexions de Kant consignées dans ses livres, donnent des indices permettant la reconstruction de sa structuration cognitive. Dans ses

explications, on retrouve une description fragmentée des phénomènes. On le constate parce que dans sa description de la constructivité scientifique et artistique, les phénomènes sont en état de repos et autogènes (autrement dit, ils se créent eux-mêmes à travers une nature subjectivisé qui contient leurs caractéristiques). Par conséquent, la cohérence systémique entre les phénomènes est encore peu étendue, par rapport à celle qui caractérise la structuration cognitive de nos sociétés actuelles.

Néanmoins cela ne veut pas dire que cette cohérence soit inexistante dans son modèle. Par exemple, lorsque il réfléchit sur la matérialité de la créativité artistique, grâce à la distinction qu'il établit entre une philosophie formelle et une philosophie matérielle, il reconnaît le rapport entre l'entendement et l'imagination pour décrire le fonctionnement de la constructivité. Il construit ainsi des sous-systèmes relationnels-fonctionnels pour décrire le fonctionnement de l'esprit, qui ne fait pas disparaître pour autant le système absolutiste de base. Par conséquent, nous pouvons soutenir que Kant a élaboré très rigoureusement un modèle de l'esprit fondé sur deux logiques différentes.

Cela explique pourquoi, dans le cas de son explication du processus créatif, les facultés cognitives peuvent rentrer en relation, mais elles restent toujours indépendantes. Le principe qui les fédère est un et seulement un : une nature transcendante, qui à la base, est un absolu. Il en résulte que le sujet de la connaissance ne peut pas être modifié à travers les rapports entre les processus constructifs qui le caractérisent, et demeure ainsi éternel et immuable dans l'explication.

Le concept du génie de Kant que nous avons examiné – mais aussi, par exemple, celui de la glandule pinéale de Descartes ou le récit de l'histoire de la création dans le *Timée* de Platon analysé par Dux⁷⁶ –, est une construction symbolique remplissant la fonction du maintien de l'équilibre du système conceptuel. Ce type de constructions actualise et réaffirme la croyance en l'action d'une subjectivité, comme origine de ce qui existe. Nous

⁷⁶ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, *op. cit.* p. 309.

verrons dans les analyses qui suivent, que le concept de « nature » chez Herder met en place la même stratégie cognitive.

Chapitre 4. La nature créatrice chez Johann Herder.

I. Le modèle de l'« échelle des êtres » comme subjectivation de la nature.

a. La nature comme création.

Comme le rappellent Pascal Duris et Gabriel Gohau, les naturalistes du XVIIe siècle partageaient :

Pour la plupart l'idée selon laquelle tous les êtres naturels forment une chaîne ininterrompue et hiérarchiquement ordonnée depuis la matière brute (les minéraux) jusqu'aux anges et substances immatérielles passant par les plantes, les animaux et l'homme, et qu'on passe des uns aux autres par des transitions insensibles¹.

Au XVIIIe siècle, cette manière d'organiser la nature, le modèle anthropocentrique de l'« échelle des êtres » que l'on peut retracer jusqu'aux traditions aristotéliques², participe encore à l'organisation naturaliste des observations disponibles. On assiste depuis la fin du XVIIe, rappelons-nous, à une grande mutation dans le contexte de production des savoirs naturalistes, dû à la course à l'inventaire des ressources naturelles entre les pays colonialistes de l'Europe occidentale³. Cette activité sociale à grande échelle a contribué à la construction d'une masse considérable d'informations et, par conséquent, à de nouvelles significations, qui avaient besoin de nouveaux cadres de systématisation. Les efforts de réorganisation conceptuelle se sont ainsi déclenchés peu à peu. Par exemple, « durant la

¹ Pascal DURIS et Gabriel GOHAU, *Histoire des sciences de la vie*, Paris, Belin, 2011, p. 50.

² Laura DUPREY, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *Dix-huitième siècle*, 2011, n° 43, p. 617-637.

³ Émilie-Anne PEPY, « Décrire, nommer, ordonner », *Etudes rurales*, 2015, vol. 195, p. 27-42.

première moitié du XVIIIe siècle sont proposés quelque 25 systèmes de classification »⁴ seulement en botanique.

Néanmoins, ces nouveaux systèmes de classification ne pouvaient pas dépasser le modèle de l'échelle des êtres sans contrarier les logiques traditionnelles. On reprochait alors à quelques systèmes « de constituer des catégories hétérogènes, incapables de restituer la subtilité de l'ordre naturel de la création »⁵. Comme le rappelle Laura Duprey : « la chaîne des êtres est une des figures théoriques dont les naturalistes du XVIIIe siècle s'emparent pour contester ou limiter la portée objective des classifications dont la science fait usage »⁶.

L'un des modèles proposant un cadre de systématisation adapté aux besoins de son époque est celui exposé par le suédois Carl Von Linné en 1735 dans son *Systema naturæ*. Il y proposa une méthodologie qui, au moins dans la nomenclature, allait s'imposer dans le naturalisme jusqu'à la première moitié du XXe siècle, la *systématique*, qui classifie des taxons (groupe d'organismes apparentés) suivant un système logique fondé sur la hiérarchie minérale-végétale-animale. En France, c'est le système anthropocentrique de Buffon qui fait autorité au XVIIIe, et ce n'est que vers la fin du siècle que s'établit « un consensus autour des idées linnéennes »⁷.

Un homologue de Linné, le Genevois Charles Bonnet, reprend également le modèle d'une nature organisée dans une échelle ininterrompue des êtres. Dans la préface de son *Traité d'insectologie*, publié en 1745, il dira que :

Enfin, un cinquième usage de la nouvelle Découverte est de nous montrer qu'il y a une gradation entre toutes les parties de cette univers ; vérité sublime et bien digne de devenir l'objet de nos méditations ! En effet, si nous parcourons les principales productions de la Nature, nous croirons aisément remarquer qu'entre celles de différentes classes, et même entre celles de différents genres, il y en a qui semblent tenir le milieu, et former [...] autant de points de passage ou de liaisons. [...] Cette réflexion m'a fait

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ L. DUPREY, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *op. cit.*

⁷ É.-A. PEPY, « Décrire, nommer, ordonner », *op. cit.*

naitre la pensée, peut-être téméraire, de dresser une Echelle des Êtres Naturels, qu'on trouvera à la fin de cette préface⁸.

D'après la caractérisation qu'il a effectuée à la fin de cette préface, la nature s'organise, de manière résumée, comme suit : (de manière ascendante) feu, air, eau, terres, soufres, demi-métaux, métaux, sels, pierres, plantes, insectes, coquillages, serpents, poissons, oiseux, quadrupèdes, et à la fin de l'échelle, l'homme.

L'homme constitue, selon ce modèle échelonné, l'être le plus parfait de la nature. Cette position représente donc une croyance spécifique, partagée et légitimée par les systèmes philosophiques de l'époque⁹ : l'homme occupe une position privilégiée dans l'ordre de la nature. Cette manière d'organiser la nature, comme nous le verrons, est rendue possible cognitivement par la logique de l'action, c'est-à-dire par le processus réflexif qui introduit la subjectivité dans l'origine de cette forme d'ordre. Bonnet n'hésite à aucun moment à caractériser l'échelle des êtres comme l'œuvre d'une subjectivité. Bien au contraire il dévoile la logique du sujet propre à son système cognitif dans ses réflexions : « je ne la produis [l'échelle des êtres] que comme un essai, mais propre à nous faire concevoir les plus grandes idées du système du Monde et de la Sagesse Infinie qui en a formé et combiné les différentes pièces »¹⁰.

Les naturalistes de cette époque, néanmoins, devaient faire face à la tension logique provoquée par une contradiction : d'une part, l'action créative de Dieu, et de l'autre part, le devenir individuel des êtres conçu comme un processus mécaniste (que nous appelons « ontogénèse » dans le langage scientifique actuel). Bonnet fera face à cette tension logique à travers la notion de « palingénésie ». En tant que retour périodique des événements du même type, cette notion permettait à Bonnet de concilier philosophiquement l'œuvre de la création avec la maturation organique. Car, à la différence de l'hypothèse de l'épigénèse, selon la palingénésie l'état embryonnaire le plus

⁸ Charles BONNET, *Traité d'insectologie*, Paris, Durand, 1745. p. xxvii-xxviii.

⁹ Duprey rappelle que cette position était explicite chez Leibniz. L. Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *op. cit.*

¹⁰ Charles BONNET, *Traité d'insectologie*, *op. cit.* p. xxx.

primitif, qu'il appelait *germe*¹¹, contiendrait dès l'origine le schéma du développement ultérieur de tous les organismes. Autrement dit, la maturation organique est préparée à l'origine dans le germe. Or, ce dernier est, chez lui, l'expression d'une subjectivité. Dans son livre *La palingénésie philosophique*¹², publié en 1769, Bonnet affirme à différents moments, dans un esprit leibnizien, que Dieu l'a assuré, dans sa sagesse infinie et inaccessible, dans la nature des choses.

b. La mise en mouvement de l'échelle des êtres, comme mise en mouvement de la créativité de la nature.

Dans le même siècle, dans son livre *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, publié en 1784, le philosophe Johann Herder mettait en partie en doute la théorie des germes de Bonnet, car il voyait en elle un certain fixisme :

En vérité, si le principe de cette théorie était exclusivement juste dans ce qui a rapport avec la génération des êtres terrestres, et si nos espérances n'avaient pas d'autre fondement, il s'élèverait contre elle des objections insolubles. Qu'il soit établi dès l'éternité que la fleur ne produira qu'une fleur, l'animal qu'un animal, et que tout a été mécaniquement déposé, dès le commencement de la création, dans des germes préformés ; adieu l'espérance enchanteresse d'une existence supérieure !¹³.

Sans abandonner l'idée d'une existence supérieure de l'être humain dans l'ordre de la nature, propre à l'échelle des êtres, Herder introduit un décalage important dans la compréhension de ce modèle par rapport à Bonnet. La création de tout ce qui existe, nous dit-il, n'est pas fixée une fois pour toutes

¹¹ Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », in *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993, p. 39-53. p. 42.

¹² Lire, Charles BONNET, *La palingénésie philosophique*, Genève, C. Philibert, 1769.

¹³ Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1*, Paris, F.-G. Levrault, 1827. p. 246.

depuis l'éternité. Pour lui, cette création est présente dans le mouvement de l'univers même. Par conséquent, la création est repérable à travers « les modes et les effets des pouvoirs [de la nature qui] sont sous nos yeux »¹⁴. Avec cette mise en mouvement de la création, l'échelle des êtres devrait devenir un modèle décrivant un perfectionnement historique continu des êtres, un perfectionnement qui conduit à l'être le plus parfait : l'homme. Le perfectionnement serait donc réalisé *in concreto* par les pouvoirs de la nature, et donc, il serait accessible au scrutin descriptif et comparatif mécaniste (par exemple, à travers la morphologie comparée). C'est grâce à cette position que, malgré sa croyance en une nature intrinsèquement spirituelle, que nous examinerons dans ce chapitre, Herder mettra en avant les efforts des anatomistes :

Si l'étude attentive de ces questions sur certains animaux, particulièrement ceux qui s'approchent plus de l'homme ne nous donne pas de lumières sur [...] les causes de supériorité de l'homme, je ne sais d'où nous pouvons tirer quelques éclaircissements physiques sur ce sujet. Mais heureusement que Camper, Wrisberg, Wolff, Soemming, et plusieurs habiles anatomistes appliquent ce mode judicieux de comparaisons physiologiques aux pouvoirs des organes vitaux de différentes espèces¹⁵.

Or, son option par les thèses mécanistes ne signifie pas que Herder se défait de la logique de l'action. Bien au contraire, comme nous le verrons tout au long de ce chapitre, son modèle est un va-et-vient de mécanisme et vitalisme qui donne priorité à la cause première : une nature qu'il qualifie de « mystérieuse ». Cette nature, selon lui, s'exprime dans les corps à travers ses pouvoirs.

Cette dernière idée est très importante pour comprendre toutes nos analyses. Car c'est grâce à sa croyance en ces « pouvoirs de la nature », que Herder peut soutenir qu'« *il y a un sens mécanique qui existe et qui est exercé* »¹⁶ dans les corps organiques :

¹⁴ *Ibid.* p. 247.

¹⁵ *Ibid.* p. 114.

¹⁶ *Ibid.* p. 116.

Autrement dit, c'est-à-travers l'idée des pouvoirs de la nature que le système organique est spiritualisé par Herder.

Le sens du mécanisme était donc chez Herder l'empreinte de quelques principes inscrits à l'origine dans les corps organiques, comme chez Bonnet. Selon ses mots : « dans cette série d'êtres on reconnaît, autant que le permet la destination particulière de la créature, l'empreinte du *type principal*, qui, variée de mille manières, approche plus ou moins de la forme humaine »¹⁷. Par conséquent, pour Herder, l'échelle des êtres est organisée à l'origine par une puissance vitale, propre à une sorte d'*urtype*, pour reprendre le concept de Goethe, c'est-à-dire un type originel¹⁸. De sa part Goethe s'exprimera à ce sujet de la manière suivante :

Nous pouvons donc soutenir hardiment que les êtres organisés les plus parfaits, à savoir, les poissons, les reptiles, les oiseaux et les mammifères, y compris l'homme, qui est à leur tête, sont toujours modelés sur un type primitif [*urtype*], dont les parties sont toujours les mêmes, et variant dans des limites déterminées, se développent ou se transforment sans cesse tous les jours par la génération¹⁹.

Comme nous le verrons à continuation, cette puissance vitale organisatrice insérée dans chaque organisme est, pour Herder, la preuve d'une nature créatrice.

¹⁷ *Ibid.* p. 248.

¹⁸ Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et du début du XXIe siècle », *op.cit.* p. 47.

¹⁹ *Ibid.* p. 46.

II. La nature créatrice chez Herder.

La philosophie critique de Kant avait fait émerger un doute fondamental : si l'idée selon laquelle la nature s'organise comme une intelligence est le produit de notre entendement, les phénomènes de la nature sont-ils déterminés par des actions orientés à des fins par un intellect, comme chez les êtres humains ? Trois ans après la parution de la *Critique de la raison pure*, Herder publie en 1784 le premier volume de son *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, dans lequel il opte pour une position particulière face à ce doute. De même que ce qui soutenait la *Critique de la raison pure*, Herder estimait que l'organisation de l'univers correspondait à celle de la pensée. Le postulat constructiviste, qui imprégnait alors la société, rendait toute autre démarche intellectuelle contradictoire. Néanmoins, à la différence de Kant, Herder ne croyait pas que les régularités des phénomènes naturels n'étaient que des connaissances construites par les hommes eux-mêmes : pour lui, ces régularités, les lois de la nature, étaient en elles-mêmes l'expression d'une subjectivité. Voyons cela de plus près.

- a. La subjectivité de la nature comme réaffirmation de la logique de l'action.

Une idée semblable à celle-ci avait été proposée par la philosophie précritique de Kant, plus précisément la philosophie de la nature que nous avons examinée dans le Chapitre 2. Souvenons-nous que le jeune Kant soutenait en 1755 dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, que les lois de la nature (densité, force d'attraction, force de répulsion, etc.) étaient les propriétés essentielles que Dieu avait déposées dans les particules élémentaires. Elles étaient, par conséquent, l'œuvre de l'entendement divin.

Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que Kant soutenait aussi à l'époque que grâce aux propriétés essentielles déposées par Dieu dans la matière, c'est-à-dire, grâce aux lois de la nature, l'univers pouvait se développer mécaniquement sans intervention divine directe (car le système avait déjà été prévu dans le plan divine depuis le commencement), formant ainsi les systèmes planétaires (voir, Chapitre 2). Or, une idée comme celle-ci rentre en contradiction flagrante avec le modèle de l'échelle des êtres en vigueur dans leur société. Car, comme nous l'avons vu plus haut, l'échelle des êtres, pour sa part, stipulait que chaque organisme vivant était préformé à l'origine par un plan divin inscrit dans les corps (à travers, par exemple, le germe selon Bonnet, l'*urtype* selon Goethe, ou le type principal selon Herder). C'est seulement de cette manière qu'ils pouvaient, entre autres, justifier l'ordre hiérarchique de la nature (dont la place privilégiée était occupée par l'homme), face aux déstabilisations provenant des connaissances systémiques faisant irruption peu à peu dans la société.

Or, lorsqu'on considère sous une même réflexion que, d'une part, les systèmes planétaires sont le résultat d'une formation mécaniste de la matière, et d'autre part, les organismes vivants préformés par le plan divin habitent dans une de ces planètes, la contradiction qui se produit ne peut conduire qu'à deux conclusions :

[a] *Le mécanisme peut créer par lui-même l'entendement divin.* Cette conclusion était encore, néanmoins, profondément illogique à leur époque. Car déduire que l'entendement divin est le produit d'une matérialité autonome implique, en réalité, renverser la cohabitation des logiques : subordonner la logique de l'action à la logique systémique, ou pour l'exprimer à travers les mots d'Elias, un virage radicale vers la distanciation, qui ne retrouvait pas des bases solides dans les connaissances et les atteintes philosophiques de leur société.

[b] *L'entendement divin crée l'entendement divin à travers le mécanisme.* Cette conclusion est celle que Herder a suivie dans ses réflexions, conformément à la cohabitation des logiques de son système cognitif : celle qui donne priorité à la logique de l'action, ou pour l'exprimer encore dans les

termes eliasiens, celle qui donn e priorité à un renforcement de la pens e (engag e) type de leur société. Le passage suivant de son livre, qui représente un récit plus ou moins s ecularis e de la création de l'homme, et que nous reproduisons dans son intégralité, le démontre :

Combien ces espèces nombreuses de terres, de pierres et de cristallisations, et toutes ces formes d'organisation, depuis le coquillage jusqu'aux plantes, jusqu'à l'animal, et enfin jusqu'à l'homme, ne font-elles pas supposer des systèmes différents de dissolution et de transmutation ! Comme de nos jours la nature fait sortir tous les êtres de l'être le plus petit et plus insaisissable, qu'elle ne compte point d'après notre estimation du temps, et qu'elle distribue la plus grande abondance avec l'économie la plus stricte ; ainsi il paraît, même conformément à la tradition de Moïse, que tel fut son cours quand elle posa les premiers fondements de la création, ou plutôt de la formation, et des phases des créatures. La masse des pouvoirs actifs dont fut form e la terre, contenait probablement comme un chaos tout ce qui devait y être et pouvait y être.   divers périodes, l'air, le feu, la terre, sortirent de cette préparation morale et matérielle. Diverses combinaisons d'eau, d'air et de lumière, ont sans doute paru avant que le germe de la première organisation végétale, d'une mousse peut-être, ait pu se manifester. Plusieurs plantes sans doute naquirent et moururent avant que des animaux organis es eussent reçu l'être ; et parmi ceux-ci les insectes et les oiseaux, les animaux aquatiques et nocturnes doivent avoir pr ec ed e les animaux les plus parfaits de la terre et du jour, jusqu'à ce qu'enfin, pour couronner l'organisation de notre terre, l'homme, le microcosme, s'éleva ; lui, le fils de tous les éléments et tous les êtres, leur abr eg e le plus complet et la fleur de la création, ne pouvait être que le dernier enfant chéri de la nature ; et sa forme et sa réception devaient être pr ec ed es par divers phénomènes et divers changements²⁰.

Il énonce clairement dans ce passage qu'il croit que les mêmes pouvoirs de la nature, qui ont été à l'origine de la formation de la terre, contenaient déjà le programme qui formerait les êtres. La combinaison de ces pouvoirs donnerait lieu aux germes. Par conséquent, aucun être n'a pas été cr e e

²⁰ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.* p. 17-18.

depuis le commencement : la vie est le résultat d'un perfectionnement progressif de la nature conduisant à l'homme, occasionné par le *rapport des puissances de la nature*, des puissances donnés à l'origine par l'entendement divin.

Ainsi, nous soutenons à l'aide de notre cadre théorique (voir, Chapitre 1), que grâce à une cohabitation spécifique des logiques, lorsque Herder réfléchit sur le devenir de la nature organique comme le produit du système de l'univers, comme il le fait dans les premiers chapitres du premier volume de son *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, il n'était pas en mesure de considérer que ce système était dénoué d'un sens intrinsèque sans être entraîné par une contradiction logique. Cela explique pourquoi, pour Herder, le système de l'univers était en lui-même l'expression d'une subjectivité, ou pour l'exprimer à travers ses mots, qu'« il y a un sens mécanique qui existe et qui est exercé ».

Après ces considérations, examinons maintenant, le processus cognitif derrière cette spiritualisation de la nature.

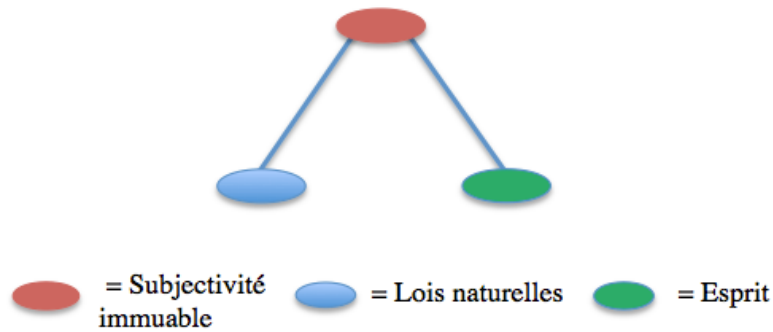
b. La subjectivité de la nature comme effet de la logique de l'action.

Nous avons assuré que, à la différence de la philosophie critique de Kant, Herder ne croyait pas que les lois de la nature étaient uniquement le produit de la connaissance humaine. Tout au contraire : pour lui, les lois naturelles et l'entendement humain partagent, dans leur état phénoménique, les mêmes caractéristiques. Selon ses mots :

Les lois par lesquelles ce qui est, est où il est, puis revêtira d'autres formes, ne s'altéreront jamais : leur nature est aussi éternelle que la pensée de Dieu ; et les fondements de mon être (non pas de mon organisme matériel) sont aussi immuables que ceux de l'univers [...]. Ainsi, la structure de l'univers confirme l'éternité du principe de mon être, de ma vie interne²¹.

²¹ *Ibid.* p. 6.

Schéma 17. Identité entre les lois naturelles et l'esprit selon Herder
(1784).



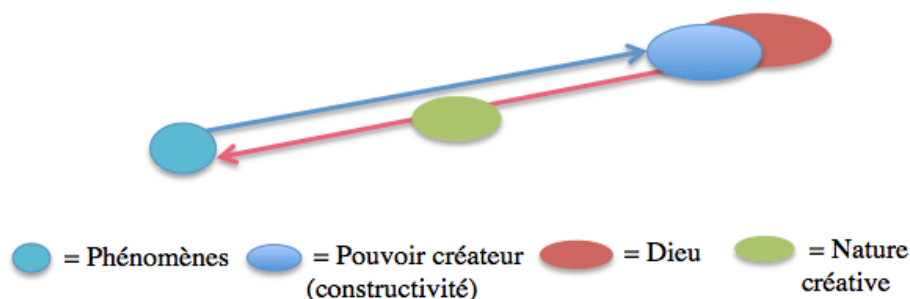
Nous pouvons constater dans le Schéma 17 que le caractère immuable de la subjectivité de Dieu, est pour le philosophe l'absolu dans lequel convergent, d'une part, les « lois naturelles », et, de l'autre part, le « principe de la vie interne ». Par conséquent, le caractère statique des modèles de la nature pensante de sa société (comme celui de la philosophie critique de Kant – voir, Chapitre 3), est renvoyé par Herder à l'absolu (i.e. la subjectivité divine), pour ensuite faire émerger de lui les principes organisateurs de l'univers : les lois naturelles.

Or, comme nous l'avons montré dans le Chapitre 3, une conceptualisation de ce type implique en réalité un rapport d'identité entre la constructivité et l'absolu, rendu possible cognitivement par la logique de l'action. Herder revendique ce rapport d'identité, d'une manière particulièrement transparente, comme méthode philosophique :

Si dans ce qui me paraît avoir le plus de bornes et le moins de consistance, je découvre non seulement des traces d'un grand pouvoir créateur, mais encore une connexion évidente entre les plus petites choses et le plan du créateur dans l'immensité, la meilleure fonction de ma raison sera, en s'efforçant de prendre Dieu pour modèle, de suivre ce plan et de se conformer elle-même à la pensée divine²².

²² *Ibid.* p. 4.

Schéma 18. La subjectivité de la nature chez Herder comme effet de la logique de l'action (1784).



Le Schéma 18 permet de visualiser pourquoi, grâce au rapport d'identité entre la structure de l'univers et l'être (ou de la nature et l'esprit, ou de l'objet et le sujet si l'on veut), Herder commence à découvrir dans ses réflexions un système de l'univers en mouvement, où tout ce qui existe est rassemblé dans un seul et unique ensemble, qui a la particularité, entre autres, de s'organiser par l'action d'une intelligence. Les caractéristiques de ce système sont renvoyées chez Herder au concept de « nature », lequel sera appelé à décrire la formation et le fonctionnement du système. Ainsi, face à l'immensité de l'univers, où la terre n'est qu'« un grain de sable », il dira que :

Il ne faut pas s'arrêter à cet étonnement stérile, comme si c'était là le but de la contemplation de l'univers : pour la nature, qui se suffit en entier à elle-même, le grain de sable n'est pas de moindre valeur qu'un tout incommensurable ; elle détermine les points de l'espace et de l'existence où les mondes seront formés, et dans chacun de ces points elle est comme un tout dans sa plénitude indivisible de ses pouvoirs, de sa sagesse et de sa bonté, comme s'il n'existait pas un autre point de la création²³.

Cette analyse nous permet d'assumer que :

Le concept de « nature » permet à Herder l'investigation de l'origine des formes d'ordre. Autrement dit, la nature est, pour lui, une entité créative.

²³ *Ibid.* p. 3.

La méthode philosophique fondée sur la notion d'« identité » (l'une des méthodes fondatrices de ce qui sera connu au XIXe siècle comme la *Naturphilosophie*) offre ainsi la piste pour caractériser le processus mental à travers lequel Herder rendait la nature créative. Voyons maintenant quelques exemples de cette créativité de la nature.

III. Les corps organiques comme création de la nature.

a. L'« inné » comme spiritualisation de la nature organique.

Les réflexions de Herder autour de la maturation des corps organiques montrent comment, lorsqu'on postule un rapport d'identité entre la constructivité et la nature, cette dernière finit par acquérir les propriétés de la première. Nous avons affirmé que, lorsque Herder considère que le mécanisme qui donne forme aux êtres a un sens, il le spiritualise. Par conséquent, selon cette logique, les êtres organiques doivent être créés par la nature autour d'une idée. Il peut sembler en effet très étrange, mais pour Herder, le corps, avant d'en être un, est une *idée*. Dans le deuxième volume de ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, publiées en 1785, il ne peut pas l'exprimer de manière plus claire : « la créature nouvelle qui paraît dans le monde n'est que la réalisation d'une idée de la nature créatrice, qui ne pense jamais qu'activement »²⁴.

La phrase que nous venons de citer exprime sans ambages et de manière étonnamment transparente sa croyance en une nature pensante, intelligente, et créatrice. Cette croyance, rendue possible comme nous l'avons vu par la logique de l'action, lui permet de soutenir que la nature crée intelligemment, et à travers ses pouvoirs, l'ordre de tout développement organique. Par conséquent, pour Herder, le développement organique est le produit d'une pensée : « les fluides ont été formés avant les solides, le contenu existait avant le contenant, la pensée avant le corps, dont elle n'a fait que se revêtir »²⁵. La réalisation de cette « idée » est, par conséquent, une action de la nature qui va « du dedans au dehors » :

²⁴ Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Tome 2, Paris, F.-G. Levrault, 1827. p. 35.

²⁵ *Ibid.* p. 34.

Être des êtres, mystérieuse nature, je m'égarais dans l'infini, quand, entouré d'un millier de preuves et le cœur agité de tant de sentiments divers, j'entre dans ton temple sacré : tu n'as négligé aucune créature ; tu t'es communiquée à chacune aussi pleinement que son organisation le permettait. Chacun de tes ouvrages a été *un*, parfait et seulement semblable à lui-même ; tu agis du dedans au dehors, et quand tu as été obligée de refuser quelque avantage, les compensations que tu as départies ont été celles que pouvait départir la mère de toutes choses²⁶.

Ainsi, selon lui, tout au long de leur maturation organique, les êtres sont le fruit d'une nature qui les crée constamment, et surtout, intelligemment. Or, si le développement des corps n'est qu'un revêtement de la pensée de la nature, alors, pour lui, l'« idée pensée par la nature », pour le dire ainsi, est inscrite à l'intérieur de toute formation organique. Cette intelligence est ce qu'il appelle le « type principal », auquel nous avons fait référence au début de ce chapitre (qui rappelle tant le concept de l'*urtype* de Goethe, que le concept de *germe* de Bonnet, et celui de *Bildungstrieb* de Blumenbach que nous avons présenté dans le Chapitre 3).

Or, un concept qui permettait dans son siècle d'exprimer facilement l'idée d'une puissance inscrite dans les organismes, comme nous l'avons vu à propos de Kant et Blumenbach, est l'« inné ». Herder l'utilise dans ce sens :

Celui qui aurait vu pour la première fois la succession de ces phénomènes [le fonctionnement de l'organisme], que dirait-il, sinon que le pouvoir vital inné et originel continue à résider dans la créature que [la nature] a formé, animant et développant chacune de ses parties selon le mode organique qui lui est propre²⁷.

Nos analyses indiquent, donc, que le concept de l'inné au XVIIIe siècle a comme fonction d'exprimer qu'il y a quelque part une puissance subjective inscrite dans les corps, qui détermine intelligemment leur développement. Nous pouvons ainsi assumer que :

²⁶ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.* p. 117.

²⁷ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 2, op. cit.* p. 36.

L'adjectif « inné » au XVIIIe siècle sert, dans son usage, à spiritualiser la nature organique.

- b. Les forces vitales comme concept qui assure la cohérence du modèle de l'échelle des êtres.

Les réflexions de Herder autour de l'origine des êtres organiques peuvent paraître aujourd'hui profondément contradictoires si on ne considère pas la cohabitation des logiques sur laquelle elles sont fondées. Car, si d'un côté, il utilise la logique dérivative pour expliquer la maturation organique (à travers le « type principal »), il tient aussi, de l'autre côté, à contester l'idée selon laquelle les capacités naturelles innées « ne sont pas susceptibles d'une explication plus rigoureuse »²⁸ en termes systémiques. La contradiction logique, néanmoins, comme nous l'avons indiqué plus haut, ne conduit pas chez Herder à la construction d'une explication systémique de l'émergence de ces capacités innées. Le philosophe dissipe la contradiction en renvoyant l'explication systémique à une action de la nature, donc en réaffirmant la logique de l'action. Cela explique pourquoi il soutient en 1784, face à l'innéisme insondable de la théorie des instincts de Hermann Reimarus²⁹, que :

Je ne peux acquiescer à la dernière partie de ces idées ; car la composition de toute la machine, d'après tels pouvoirs, tels sens, tels sentiments et telles perceptions ; en un mot, *l'organisation même de la créature* [logique systémique], *c'est là ce qui constitue la direction plus sûre, la détermination la plus parfaite*, que la nature puisse imprimer à son ouvrage [logique de l'action]³⁰.

²⁸ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.*

²⁹ Lire, Jean-Sébastien BOLDUC, « La théorie des instincts d'Hermann Samuel Reimarus », *Dix-huitième siècle*, 2013, n° 45, p. 585-603.

³⁰ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.* p. 136.

Cette affirmation, construite sur la cohabitation des logiques, a eu des effets précis dans ses réflexions. Ainsi, juste après, il commence par indiquer que, d'un côté, le Créateur a placé chaque organisme « dans leurs éléments propres, où chaque partie développe naturellement les pouvoirs qui lui sont essentiels » (logique de l'action), et, d'autre côté, que chaque organisme est le résultat d'un processus mécaniste d'organisation (logique systémique). Or, pour que cette explication puisse maintenir sa cohérence logique, il faut que le processus mécaniste d'organisation ne rentre pas en contradiction avec le plan du Créateur :

Le plan du Créateur dans cette explication, est la création d'êtres parfaitement adaptés à leur milieu, une idée qui assure la cohérence du modèle de l'échelle des êtres (voir, Chapitre 5).

Il faut donc, que le processus d'organisation mécaniste soit orienté par quelque puissance, de telle sorte qu'il respecte ce plan conçu à l'origine. Cette puissance qui oriente, selon Herder, l'organisation mécaniste des organismes, ce sont les *forces vitales* inscrites dans les corps organiques. Ils font partie de l'« idée » à travers laquelle la nature crée les corps. Selon ses mots :

Chaque partie remplit sa tâche avec ses forces vitales, et c'est ainsi que se manifeste en définitif le résultat organique qui pouvait être produit dans tel système et non dans tel autre. Les principes actifs de la nature sont tous des principes vitaux, chacun dans leurs genres. Ils doivent renfermer au dedans quelque chose qui répond à leurs besoins extérieurs³¹.

Nous pouvons donc assumer que :

Le concept de « force vitale » de Herder sert à assurer la cohérence de l'explication naturaliste de l'ordre de la nature au XVIIIe siècle (l'échelle des êtres), face aux nouvelles sémantiques mécanistes qui tendaient à la mettre en doute.

³¹ *Ibid.* p. 137.

IV. Le génie comme créativité de la nature.

La philosophie de Herder établit une cohabitation problématique : chez l'homme, dans un même corps, il y a deux pouvoirs intelligents, à savoir, le « type principal » et la faculté de la raison. Comme nous l'avons vu dans le Chapitre 3, à travers les analyses du système de pensée de Kant, la stratégie cognitive destinée à résoudre les contradictions logiques à l'époque est celle qui renvoie les fondements des sémantiques inconciliables à une même origine. Herder utilise cette stratégie pour surmonter les problèmes de cette cohabitation problématique, en considérant les deux pouvoirs intelligents comme les dérivés d'un même système universel de pouvoirs intelligents de la nature. Cette idée, néanmoins, conduit à des conclusions qui peuvent sembler familières, et en même temps étranges, à notre époque. Voyons ces conclusions de plus près.

a. Le génie comme pouvoir naturel de l'homme.

Pour Herder, le principe vital inné qui pense activement à l'intérieur de tous les êtres, y compris l'homme, précède la faculté de la raison de ce dernier. C'est évident : grâce à la cohabitation des logiques de son système cognitif, les corps sont pour lui le résultat d'une pensée de la nature créatrice, et non pas l'inverse. Ainsi, le gouffre entre le principe vital et la faculté de la raison représente la distance entre les pouvoirs spirituels de la nature et la nature spirituelle de l'homme. En d'autres termes : pour Herder l'homme compte dans son organisme avec un principe vital qui, tout en déterminant l'organisation de son corps, est inaccessible à sa faculté de la raison. Selon ses mots : « assurément, bien que je sache que je pense, je ne connais point la faculté qui pense en moi, pas plus que je ne sais ce qu'est le principe vital, tout en voyant et en sentant que je vis »³².

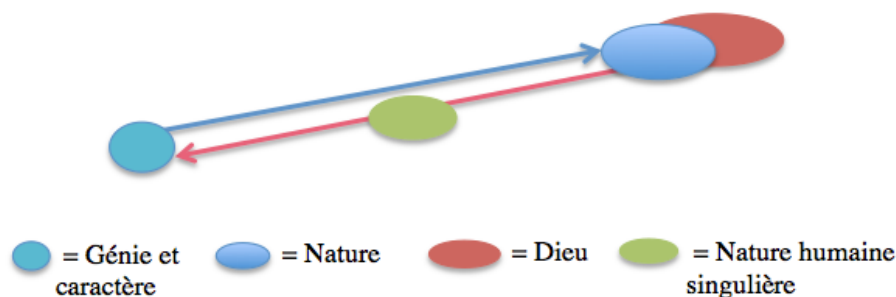
³² J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 2, op. cit.*, Vol. 2. p. 37-38.

Or, l'approximation qui postule une distance entre la constructivité humaine et une constructivité extra-empirique, est propre à un concept central que nous avons analysé dans le Chapitre 3 : le concept de génie. Rappelons-nous que pour Kant la nature est à l'origine des capacités que l'homme de génie ne sait pas lui-même comment ils se trouvent en lui. L'homme de génie n'est pas en conditions de reconnaître ce que la nature fait à travers lui, et dans ce sens elle lui est inaccessible.

Comme nous l'avons montré de différentes manières dans le Chapitre 3, la rigueur admirable du système philosophique construit par Kant conduisait à limiter au maximum la présence d'une subjectivité non humaine derrière les phénomènes de la connaissance, sans pour autant arriver à la faire disparaître. Par conséquent, la définition kantienne du génie rend peu transparente la volonté de la nature qu'elle représente. Seule une analyse approfondie de la cohabitation des logiques en différents moments de son œuvre permet de l'identifier clairement. En revanche, pour sa part, le système philosophique de Herder se donne tout entier à cette volonté. Il ne faut jamais oublier, comme nous l'avons montré dans toutes nos analyses, que les philosophes et les naturalistes de sa société ne retrouvaient pas les conditions cognitives et sociales nécessaires pour mettre de côté leurs convictions absolutistes dans leur réflexion sur le monde, surtout lorsqu'il s'agissait de réfléchir sur la complexité des processus naturels qu'ils commençaient à déchiffrer. Les naturalistes saillants de cette même époque, comme Buffon, Haller, Bonnet, et Blumenbach, s'accordaient tous sur une subjectivité comme force structurante de la nature. Herder, pour sa part, comme nous l'avons vu jusqu'ici, ne combattait pas l'idée d'une volonté créative de la nature. Bien au contraire, chaque fois qu'il la retrouvait dans ses réflexions, il la mettait en lumière, pas sans émotion. La définition du concept de génie qu'il avait avancée en 1778 dans son livre, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine : Observations et rêves*, le documente de manière catégorique. Selon ses propres mots : « Le génie et le caractère

sont – « *la nature humaine singulière*, qui a été donnée par Dieu à chacun » – ni plus ni moins »³³.

Schéma 19. Logique du sujet dans le concept de génie de Herder (1778).



Le philosophe n'abandonne donc pas non plus la logique de l'action dans son explication de la constructivité. Toute création est un produit du génie, et ce dernier représente un pont entre la volition de la nature, conçue en Dieu, et la constructivité.

Néanmoins, à l'instar de Kant, Herder ne limite pas l'explication de la constructivité à la logique de l'action. La cohabitation des logiques de son époque exigeait une explication selon laquelle la connaissance est construite par le sujet. Pour sa part, le penchant naturaliste de son système philosophique, conduisait Herder à situer, en partie, la constructivité dans la constitution organique humaine. Ainsi, il dira :

[L'âme] imprime chaque fois sa marque sur ce qui lui advient de l'extérieur, autrement dit, elle l'analyse selon la forme de son être [...] car ce n'est pas le corps extérieur, qui entre dans mon âme (il demeure toujours à sa place) : c'est plutôt l'esprit, l'image que j'en forme, qui par intermédiaire de mon organe, s'est révélé analogue à moi³⁴.

³³ Il s'agit d'une citation extraite de l'article d'Eleonora VRATSKIDOU, « Le génie chez Johann Gottfried Herder », in *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*, Septentrion, Lille, 2011. p. 46.

³⁴ *Ibid.* p. 48.

Cette « impression de l'âme » sur les objets de connaissance selon le philosophe, passe donc par une capacité corporelle, que comme nous l'avons vu, est formée par les puissances de la nature. Par conséquent, son concept de génie ne pouvait que s'accorder avec cette capacité : le génie dépend du degré de son intensité dans l'organe³⁵. Comme l'explique Eleonora Vratskidou :

Le génie se rapporte alors d'une part, à la capacité de l'âme à composer, à produire de l'unité à partir du multiple ; d'autre part – et c'est surtout là que réside l'apport de Herder au renouvellement du concept –, le génie correspond au degré d'intensité avec lequel l'âme prend conscience de soi et se réalise dans son activité, son agir³⁶.

Ainsi, pour Herder, grâce au degré d'intensité donné par les forces vitales à chacun, le génie devient un moteur naturel de prise de conscience qui justifie son existence supérieure.

b. Le génie comme capacité de la nature.

La logique de l'action à travers laquelle la nature devient une entité créative chez Herder, conduit aussi à une idée qui peut sembler étrange à notre époque. Le rapport d'identité entre l'Être et la nature qu'il élevait comme méthode philosophique lui conduisait à qualifier les produits de la nature de la même manière que l'on qualifie les constructions humaines. Ainsi, la perfection que les forces vitales tissent entre elles, c'est-à-dire les organismes, est qualifiée par Herder comme la preuve d'un « art instinctif » :

³⁵ Pareil pour Schopenhauer : « [le génie] ne fait pourtant que pénétrer plus profondément dans ce monde offert aussi à la vue des autres, parce que la représentation en est plus objective, partant plus pure et plus précise dans son cerveau » Arthur SCHOPENHAUER, *Du génie*, Paris, Mille et une nuits, 2010. p. 29.

³⁶ Eleonora VRATSKIDOU, « Le génie chez Johann Gottfried Herder », in *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*, op. cit. p. 45.

Ces deux systèmes de pouvoirs indépendants des nerfs et imbus d'une vie végétative qui se développe sans s'épuiser, compensent suffisamment dans la créature ce qui lui manque en nerfs et en cerveau. Ainsi la nature elle-même nous conduit aux arts instinctifs que nous avons coutume d'attribuer plus spécialement à certains insectes, parce que nous ne voyons qu'en petit leurs œuvres et que nous les comparons avec les nôtres³⁷.

Ces « arts instinctifs » montrent que, pour Herder, on pouvait qualifier la créativité de la nature à travers les termes qu'on utilise pour qualifier la créativité humaine. Mais ce rapport d'identité va encore plus loin. Dans le second tome de son *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Herder n'hésite pas à utiliser le concept destiné à qualifier la plus haute créativité humaine, celui de génie, pour qualifier les puissances organiques, c'est-à-dire la créativité de la nature :

Inné, organique, originel, [le principe vital] est le fondement de mes facultés physiques, le génie interne de mon être. L'homme n'est la plus parfait des créatures terrestres que parce que les pouvoirs organiques le plus épurés que nous connaissons agissent en lui avec les instruments les plus achevés ; c'est la plante animale la plus parfaite, un génie né sous la forme humaine³⁸.

Dans ce passage on peut constater que le concept de génie, comme qualificatif de la constructivité humaine, est introduit chez Herder dans la créativité de la nature. Par conséquent, comme l'indique le Schéma 19, la logique de l'action conduit à Herder à considérer que le génie appartient d'abord aux pouvoirs de la nature, et seulement après, il peut devenir une capacité humaine. On retrouve ainsi la même idée que nous avons repérée plus haut : le corps, avant d'en être un, est une idée et sa réalisation est une pensée de la nature créative.

Sans la caractérisation de la cohabitation des logiques chez Herder nous ne pourrions pas expliquer pleinement pourquoi il conçoit la constructivité de

³⁷ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1, op. cit.* p. 139.

³⁸ J.-G. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 2, op. cit.* p. 38.

l'être humain comme une expression de l'intensité des pouvoirs vitaux. Le concept de génie désigne une capacité extra-empirique de la nature, comme chez Kant, sauf que ce dernier n'aurait jamais admis un cheminement philosophique comme celui de Herder. Néanmoins, le cheminement cognitif est le même dans les deux cas : le système cognitif est diversifié à travers des sous-systèmes relationnels-fonctionnels (comme on le constate dans leurs explications mécanistes), mais pas suffisamment pour se défaire de la structure subjectiviste comme forme de registre de la matérialité des phénomènes. Dans les deux cas l'abstraction réfléchissante introduisait l'objet dans la cause, pour ensuite l'expliquer de manière subjectiviste selon ses caractéristiques. Ce n'est donc pas une causalité que l'esprit soit comprise chez eux tel que nous le retrouvons chez les philosophes allemands de l'époque : l'esprit est constitué en avance par une série de paramètres basiques, extra-empiriques, et indépendants de toute expérience. Ces paramètres basiques sont l'œuvre d'une nature créative.

V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant et Herder.

a. Philosophie et naturalisme, entre engagement et distanciation.

Dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), le jeune Kant exprime que la construction d'une explication mécaniste de la vie était encore très difficile à son époque :

Est-on en état de dire : *Donnez-moi de la matière, je vous montrerai comment une chenille peut être engendrée ?* N'est-on pas ici arrêté dès le premier pas, par ignorance de la vraie constitution [...] de l'objet et de l'enchevêtrement de la diversité présente en lui ? On ne doit donc pas s'étonner si j'ose avancer que la formation de tous les corps célestes, la cause de leurs mouvements, en un mot, l'origine de toute la constitution présente dans l'univers, pourront être entrevus bien avant que l'on puisse expliquer clairement et complètement, à partir de causes mécaniques, la production d'un seul brin d'herbe ou d'une seule chenille³⁹.

Herder, pour sa part, tente de réaliser une explication mécaniste de la vie à travers une réflexion appuyée sur connaissances naturalistes dont il disposait à son époque. En d'autres termes : l'une des maintes différences entre les systèmes philosophiques de Kant et Herder réside dans la tentative de ce dernier de faire face au vide dans l'explication constructiviste du sujet de la connaissance en s'appuyant sur le naturalisme. Ainsi, Herder tenait à concilier le naturalisme avec la philosophie de l'esprit, un pari très intéressant à son époque. Néanmoins, nous avons vu que la logique de l'action qui guidait ses réflexions l'a conduit à construire une image très spiritualisée de la nature, une conclusion que la philosophie critique se consolidant de plus en plus dans les discussions philosophiques en Allemagne, ne pouvait pas accepter.

³⁹ Emmanuel KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984. p. 73-74.

Ainsi, Kant, pour sa part, montrait un certain *engagement*, pour reprendre les termes eliasiens, avec le point de vue qui situait le sujet à l'origine de la connaissance. Ce faisant, la connaissance de la nature convergeait dans le sujet, la rendant fondamentalement idéale. L'exercice de *distanciation* qui consiste à se situer soi-même en dehors du sujet de connaissance afin d'imaginer sa place au sein de la multiplicité des êtres existants dans la nature, par contre, était assumé par Herder. Néanmoins, la contradiction qui émerge dans la démarche de Herder nous semble très intéressante : d'une part, il augmente la portée de la logique systémique dans l'étude de l'être humain en le renvoyant au naturalisme ; toutefois, d'autre part, il reconduit Dieu au point de convergence absolu. Il fait, pour le dire ainsi, un pas en avant, en effectuant un pas en arrière. Cela peut sembler paradoxal dans notre siècle, mais si Herder rend plus transparente la logique subjectiviste, c'est surtout à cause de son pari naturaliste. Autrement dit, c'est grâce à la structure de la connaissance naturaliste de son époque, fondée sur la fixité de l'échelle des êtres, que le fait de replacer Dieu dans l'absolu ne lui opposait aucune contradiction logique pour expliquer l'origine des capacités constructives du sujet de la connaissance. Par conséquent, malgré les efforts mécanistes de son modèle, la constructivité humaine se retrouve de nouveau piégée dans un processus tautologique : la créativité est créée, à l'origine par une nature créative.

b. Le blocage d'une question.

Nous avons soutenu depuis le Chapitre 2 que dans le processus moderne les hommes sont arrivés à la conclusion que la nature était connaissable grâce aux attributs de la nature humaine, mais que, en même temps, ils arrivaient toujours à la conclusion que l'on ne pouvait pas expliquer ces attributs à travers les outils de connaissance qui donnaient accès à une compréhension de plus en plus séculaire des processus naturels. Face à ce manque, les attributs spirituels des hommes devaient répondre nécessairement à quelque chose d'autre. La seule certitude qui

revenait aux philosophes et naturalistes de l'époque dictait : les capacités humaines répondent à la *nature humaine*.

Par conséquent, si les faits de la nature traversent dès lors un processus de sécularisation des explications, les faits de l'esprit ne retrouvaient pas les conditions cognitives et sociétales nécessaires au déroulement du même processus. La question portant sur la constellation de déterminants du sujet de la connaissance fut ainsi bloquée. Autrement dit, l'explication du sujet demeura enfermée dans les limites de la pensée préscientifique. La métaphysique de Kant et celle de Herder en sont deux exemples.

Comme nous l'avons illustré à travers les analyses précédentes, l'on supposait au XVIIIe siècle, d'une manière ou d'une autre, que la constructivité humaine dérivait d'une nature créative. Kant, pour sa part, le formulait de manière peu transparente, tandis que son disciple Herder l'exprimait de manière plutôt ouverte. Par conséquent :

Nous défendons ici la thèse que, à l'époque, malgré les efforts réflexifs destinés à expliquer la constructivité humaine, la question sur la constellation de déterminants de la constructivité était bloquée cognitivement.

Nous avons donc tenté ici, suivant la théorie historico-génétique, de construire un modèle explicatif de la structure de la cognition de Kant et Herder, et ce qui est le plus important, un modèle que l'on peut contrôler empiriquement. Pour mieux expliquer la structuration cognitive en sociologie, il faut donc élargir la conception sociologique classique de la connaissance : les structures cognitives ne sont pas nécessairement un dérivé des structures sociales. Un détour par le rapport entre l'ontogenèse et l'histoire permet d'élargir le panorama et éviter cet écueil : poussées réflexivement, les connaissances représentent la frontière même des systèmes cognitifs des membres d'une société. Si Herder a opté pour repositionner Dieu au point de convergence de l'absolu, c'est en partie – c'est notre thèse – parce qu'il ne comptait pas avec les recours cognitifs (internes et externes) nécessaires pour fonder une réflexion séculaire de la nature pensante de l'homme.

En adoptant cette perspective, on peut expliquer en profondeur pourquoi la croyance en une nature créative, qui se comporte comme un sujet, et qui maintient un rapport spécial avec les hommes, se présentait comme la réalité même aux philosophes allemands du XVIIIe siècle. Il ne s'agissait pas d'une croyance idéologique qui obnubilait leurs capacités mentales prédéfinies naturellement ou socialement. Ce n'était pas non plus une hypothèse provisoire qu'ils pouvaient décider de croire probable ou improbable à l'aide de leurs systèmes cognitifs achevés car prédéfinis par le programme génétique. L'idée d'une nature créative était, pour eux, aussi évidente que n'importe quelle autre réalité. *C'était le modèle de leur expérience subjective.*

Si notre argumentation est correcte, alors les réflexions des représentants du naturalisme du siècle suivant, le XIXe, doit aussi montrer une cohabitation spécifique des logiques avec une primatie, au moins initiale, de la logique de l'action. Autrement dit, si le naturalisme du XIXe siècle, déjà sur les rails d'un processus de sécularisation majeur, documente la même tendance subjectiviste qu'au XVIIIe siècle, alors notre argument retrouvera un point d'appui encore plus solide.

Troisième Partie. De la nature créatrice à la constructivité à travers l'action : de l'Engagement vers la Distanciation.

Jamais l'observation réfléchie ne s'isole ni ne se perd dans l'infini. Aussi distant que soit son objet dans l'espace et dans le temps, elle revient toujours à son point de départ : l'homme.

Ernst Kapp. Principes d'une philosophie de la technique.

Un monde intérieur de représentations centré sur l'humain en tant que créateur et timonier comporte une lacune décisive et insurmontable, même quand le succès est permanent.

Gerald Hüther, L'influence des images intérieures.

Chapitre 5. Sur la structuration cognitive des scientifiques du XIXe siècle.

I. Engagement et distanciation (Elias) ou la cohabitation des logiques (Dux) dans la téléologie du XIXe siècle.

Les analyses que nous avons présentées dans la Deuxième Partie ont deux objectifs spécifiques : [a] montrer, d'un côté, que la structuration cognitive des adultes des sociétés scientifiques du XVIIIe siècle tendait à contenir la construction de modèles relationnels-fonctionnels dans les limites imposées par la logique de l'action ; [b] montrer, de l'autre côté, que la construction continue de ces modèles de connaissance (impulsée toujours par les nouvelles sémantiques introduites par les transformations de la vie sociale) sont l'indice que la structure cognitive de ces adultes s'est transformée, surtout dans les deux derniers siècles, dans la direction de la logique systémique, sans que cela ait signifié pour autant un effacement absolu de la logique de l'action dans la construction de ces modèles. Norbert Elias avait repéré cette dynamique dans son livre *Engagement et distanciation*. L'inclination jamais absolue vers la distanciation qu'il reconnaissait dans la vision du monde des membres adultes des sociétés scientifiques, correspond dans les grands traits, selon nous, à cette transformation de la cohabitation des logiques¹. Pour sa part, dans son livre *Biologie et connaissance*, publié en 1967, Jean Piaget avait repéré la même dynamique historique dans l'épistémologie biologique :

Avec la génétique mendélienne et le mutationnisme de Vries, puis de Morgan, etc., la notion d'espèce présente un troisième aspect qui, après celui de la totalité absolue ou causale, qui a caractérisé ses débuts, et après la phase atomistique (réduction aux individus) ou nominaliste qui a marqué

¹ Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995.

les conceptions évolutionnistes initiales de classification, s'oriente vers une structure de totalité relationnelle².

Nous sommes donc persuadés que les analyses que nous avons effectuées dans la Deuxième Partie ont une pertinence épistémologique qui n'est pas négligeable pour se faire une image du chemin historique qui lie notre structure cognitive à celle des membres de nos sociétés dans le passé : si aujourd'hui les individus de nos sociétés s'organisent socialement autour d'une quantité considérable de besoins leur exigeant, tout au long de leur vie, la formation d'une logique systémique, alors la cohabitation des logiques s'est vue renversée lors des deux siècles derniers dans nos sociétés. Or, nous ne pouvons pas faire ici une caractérisation sociogénétiquement détaillée de cette transformation de la cognition moderne. C'est un exercice qui dépasse largement le cadre d'une thèse de doctorat. Néanmoins, nous pouvons analyser rapidement quelques auteurs de la théorie biologique et de la psychologie, héritières de la philosophie de la nature et de l'esprit depuis le XIXe siècle, pour illustrer ces transformations. Nous sommes conscients que, en faisant cet exercice de manière rapide et superficielle, nous perdons beaucoup de assise empirique, courant ainsi le risque de former une image fragmentée et incomplète de la transformation qui nous intéresse. Néanmoins, dans ce chapitre, nous nous permettrons de réaliser une réflexion plus libre, que nous soumettons à la critique des lecteurs. Notre but est celui d'élargir la discussion afin de présenter une réflexion plus élaborée, dans le Chapitre 6 et dans l'Ouverture, sur la pertinence de nos analyses pour les discussions actuelles.

² Jean PIAGET, *Biologie et connaissance: essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1992. p. 95.

a. La théorie biologique entre le vitalisme et le mécanisme.

À propos de la théorie biologique, Georges Canguilhem remarquait vers la moitié du XXe siècle que :

La théorie biologique se révèle à travers son histoire comme une pensée divisée et oscillante. Mécanisme et Vitalisme s'affrontent sur le problème des structures et des fonctions ; Discontinuité et Continuité, sur le problème de la succession des formes ; Préformation et Epigénèse, sur le problème du développement de l'être ; Atomicité et Totalité, sur le problème de l'individualité³.

Cette affirmation peut pourtant, à nos yeux, cacher un piège interprétatif si l'on s'abstient de prendre quelques précautions méthodologiques : l'histoire de la théorie biologique est présentée dans cette image statique comme une pendule qui se positionnerait, par des raisons confuses ou inconnues, dans des pôles déjà existantes. Par conséquent, si on accepte cette image comme un a priori historique, toute une série de questions de méthode émergent : comment peut-on rendre compte des raisons de ces oppositions dans l'interprétation de la vie ? Comment peut-on rendre compte des oscillations de la théorie biologique dans les pôles de cette division ? Doit-on répertorier l'histoire de chaque pôle séparément ? Doit-on constater un rapport dialectique entre les pôles ? Quelle est la portée cognitive de ces deux stratégies pour les discussions actuelles ? Conduisent-elles à une image d'ensemble, ou à une image fractionnée de la vie ? Norbert Elias, pour sa part, soutenait que cette manière de procéder conduisait, en sciences sociales, à des résultats synchroniques de faible portée :

[Elle contraint] notre effort intellectuel à s'allonger dans le lit de Procuste des antithèses conceptuelles statiques et totalement exclusives, lesquelles ne seraient appropriées que si l'immobilité totale et, corrélativement, la finalité absolue étaient les conditions normales de la connaissance, et que si les mouvements – en particulier les mouvements structurés et directionnels :

³ Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000. p. 85.

croissance, déclin ou stagnation – étaient marginaux, exceptionnels et fortuits⁴.

Lorsque l'on refuse donc d'accueillir d'emblée un apriori historique, afin de s'intéresser plutôt au processus historique d'émergence des pôles décrits par Canguilhem, on tombe sur une observation spécifique que nous avons retrouvée dans nos analyses de la Deuxième Partie : dans l'histoire du naturalisme les positions vitalistes précèdent les positions mécanistes. Un indicateur clair de cette séquence dans la transformation historique de la connaissance naturaliste est la transformation générationnelle de la perception de l'ordre de la nature par les représentants mêmes de la biologie. Cette perception avait une forme particulière à l'époque où Canguilhem l'a documenté : « il est peu de biologistes, classés par leurs critiques parmi les vitalistes, qui acceptent de bon gré cette assimilation. [...] Il se peut que pour tels biologistes d'aujourd'hui comme d'hier le vitalisme se présente comme une illusion de pensée »⁵.

Deux questions émergent de ce dernier constat : [a] de quelle manière le vitalisme se présente-t-il, au XXe siècle, comme une illusion de pensée pour les biologistes et pourquoi ? [b] Pourquoi « ce retour pendulaire à des positions dont la pensée semblait être définitivement écartée »⁶, c'est-à-dire, pourquoi le vitalisme revient historiquement toujours dans la théorie biologique, si elle est censée être surmontée par la pensée mécaniste ?

Comme nous l'avons montré dans la Deuxième Partie, lorsque l'on étudie la connaissance, en l'occurrence, la connaissance de la vie, comme un aspect de l'existence humaine, on retrouve un accès modélisable de son organisation dans nos représentations, voire dans le passé. Nous croyons que Canguilhem ne serait pas trop en désaccord avec cette position, surtout si l'on se souvient de ce passage de son livre *La connaissance de la vie*, publié en 1952 : « à travers la relation de la connaissance à la vie humaine, se dévoile la relation universelle de la connaissance humaine à l'organisation

⁴ Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016. p. 221.

⁵ G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, *op. cit.* p. 83.

⁶ *Ibid.* p. 85.

vivante »⁷. Néanmoins, la théorie historico-génétique que nous poursuivons ici effectue un pas dans ce sens que Canguilhem ne donne pas dans son livre : elle fonde l'explication de la connaissance dans une reconstruction théorico-empirique du développement de la vie organique, cognitive et sociale (voir, Chapitres 1 et 6).

Pour nous, la logique matérielle, en tant que récupération réflexive des connaissances construites à travers le contact permanent avec autrui depuis la naissance, est un champ d'analyse qui donne accès à la compréhension des mentalités du passé, et surtout de leur développement historique. Nous proposons ainsi d'envisager les oscillations entre vitalisme et mécanisme de la théorie biologique repérées par Canguilhem à travers la reconstruction d'un développement sociohistorique de la cognition, loin du point de vue qui situe ces oscillations dans une opposition philosophique qui transcende l'histoire. Nous sommes persuadés, que c'est seulement ainsi que l'on peut construire un modèle susceptible de contrôle empirique à propos des raisons par lesquelles le vitalisme apparaît peu à peu aux biologistes modernes comme une illusion de pensée, tout en persistant sous divers masques dans la théorie biologique.

b. L'idée du devenir comme perfectionnement.

Les analyses que nous avons effectuées dans la Deuxième Partie indiquent que les logiques matérielles cohabitaient d'une manière spécifique dans l'explication de la constructivité du sujet et de l'ordre de la nature dans l'Allemagne du XVIIIe siècle. De cette cohabitation nous avons remarqué la consolidation d'une idée qui, comme il est connu, est aussi présente dans les sociétés du XIXe siècle :

⁷ *Ibid.* p. 11.

Toute transformation ou devenir était comprise au XVIIIe et XIXe siècle de manière téléologique : elle représentait le signe d'un avancement vers la direction du perfectionnement. Le devenir était compris comme un mouvement dirigé vers un but, et cette direction était comprise comme l'expression d'un plan conçu à l'intérieur d'une origine insondable et immuable.

Ces observations ont un fondement très important que Norbert Elias avait aussi remarqué. Selon lui, au XIXe siècle, l'idée du devenir en direction du perfectionnement correspond à une conception spécifique du mouvement : celle qui trouve un commencement immuable comme socle. Selon ses propres mots :

Toute se passa comme si on éprouvait les pires difficultés à se représenter des mouvements flottant librement sans se référer à quelque point immobile. [...] Avant le XXe siècle, l'expérience immédiate et dominante des êtres humains sur terre était celle de mouvements se résolvant *in fine* en quelque chose de figé⁸.

Et les analyses d'Elias étaient aussi assez lucides pour reconnaître que cette conception du mouvement au XIXe siècle répond à la tension provoquée par la cohabitation de deux logiques : d'un côté, une logique de construction des connaissances fondée sur les expériences de leur siècle, et de l'autre côté, une logique qui donne priorité à l'absolu. Selon ses mots :

Leur système de pensée [...] porte la trace de ces expériences. La combinaison de ces expériences et de la tension humaines vers quelque chose d'absolument immuable, transcendant la fugacité et les aléas de la vie, conféra à ces normes de pensée, à ce système de valeurs la position prédominante incontestée qui est la leur depuis longtemps⁹.

Voyons maintenant, à travers quelques exemples, cette tension dans le domaine de la biologie du XIXe siècle.

⁸ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. p. 146.

⁹ *Ibid.* p. 146.

II. *La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Jean-Baptiste de Lamarck et Carl Kilmeyer.*

a. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Jean-Baptiste de Lamarck.

Si nous songeons aux recherches des biologistes les plus célèbres de la fin du XVIIIe siècle, nous retrouvons sans beaucoup de difficultés que, malgré l'irruption graduelle des modèles systémiques, la logique absolutiste jouait encore un grand rôle dans la construction des modèles explicatifs. Souvenons-nous que, encore au XVIIIe siècle, le terme d'« évolution » faisait référence au dépliement de qualités immanentes des êtres. Il était donc utilisé pour faire référence à une embryogenèse individuelle déterminée par une origine. Néanmoins, comme le rappelle Ernest Mayr, le concept d'évolution était aussi utilisé dans une moindre mesure à l'époque, et de manière métaphorique, pour décrire la transformation d'un type¹⁰, c'est-à-dire la transformation dans la morphologie d'un ensemble d'organismes. Cette observation de Mayr confirme ainsi l'une des caractéristiques de la pensée naturaliste de l'époque que nous avons étudiée dans le Chapitre 4 : le modèle d'organisation des êtres vivants n'était pas étranger à l'histoire (comme chez Herder), mais il n'était pas non plus fondé radicalement comme une interprétation autonome de l'histoire de la vie, tel que nous l'avons connue plus récemment, au XXe siècle, après sa réorganisation en termes phylogénétiques. L'histoire de la vie était encore expliquée téléologiquement vers la fin du XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe, à partir du modèle créationniste de l'échelle des êtres. La mise en mouvement du modèle, et les réorganisations correspondantes réalisées par les naturalistes tout au long du siècle, amenèrent à une conception de la nature organique qui retrouvait son origine dans un point fixe (un type primitif, et en

¹⁰ Ernst MAYR, « Lamarck Revisited », *Journal of the History of Biology*, 1972, vol. 5, n° 1, p. 55-94.

arrière-plan, une nature créative fondée en Dieu). Les premiers brins d'une théorie de l'évolution des espèces étaient donc, à l'époque, une théorie statique du devenir.

Or, le naturaliste français Jean-Baptiste de Lamarck, est l'un des premiers auteurs, d'après Mayr, à dédier un ouvrage entier à la théorie de l'évolution organique. Deux ensembles d'observations (que l'on retrouve aussi chez Herder¹¹, ce qui permet de nuancer l'observation de Mayr) ont conduit Lamarck à supposer un processus plus ou moins autonome de la transformation organique : [a] d'un côté, « la corrélation parfaite entre les adaptations structurelles des organismes et leur environnement », qui, comme nous l'avons vu dans le Chapitre 4, selon la croyance commune, était attribuée au plan du Créateur, et ; [b] de l'autre côté, « les preuves géologiques, climatiques et géographiques [qui] indiquaient des changements continus, dynamiques et parfois assez graves dans l'environnement physique du monde »¹². Ainsi, selon les réflexions du naturaliste, si l'on retrouve partout des êtres parfaitement adaptés à leur milieu physique, lui-même en constant changement, alors, logiquement, les corps vivants doivent avoir quelque part la capacité de se transformer pour s'adapter aux changements du milieu : ils doivent évoluer.

Nous retrouvons importante la transformation cognitive impulsée par cette conclusion logique : une certaine dissociation de la pensée de l'objet, qui ouvre plus d'opportunités à l'utilisation d'observations disponibles dans la construction des modèles explicatifs (ou, selon les termes eliasiens, un pas dans le sens de la *distanciation*). Chez Lamarck, nous retrouvons déjà cette dissociation dans le titre du Chapitre III de son livre *Philosophie zoologique*, publié en 1809 : « De l'espèce parmi les corps vivants, et de l'idée que nous devons attacher à ce mot ». La critique qu'il y adresse à l'absolutisme des modèles nominatifs et classificatoires de son siècle représente une preuve

¹¹ Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », in *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993. p. 39-53.

¹² E. MAYR, « Lamarck Revisited », *op. cit.* p. 61.

de la dissociation produite par la conclusion logique de l'évolution des corps vivants :

Ce n'est pas un objet futile que de déterminer positivement l'idée que nous devons nous former de ce que l'on nomme des espèces parmi les corps vivants, et que de rechercher s'il est vrai que les espèces ont une constance absolue [...] ; ou si, assujetties aux changements de circonstances qui ont pu avoir lieu à leur égard, quoiqu'avec une extrême lenteur, elles n'ont pas changé de caractère et de forme par la suite des temps¹³.

Les lecteurs attentifs de Lamarck peuvent ainsi constater dans plusieurs de ses réflexions un détachement du concept d'« espèce » et de la réalité matérielle qu'il représente, comme méthode philosophique. C'est ainsi que en 1809 il tenait à contester l'idée d'une « constance absolue » des espèces, à travers une méthode qui se préoccupait davantage pour reconstruire l'adéquation du concept d'« espèce » aux observations dont il disposait. Par exemple, face à l'idée courante à son époque selon laquelle une espèce n'est qu'« une collection d'individus semblables qui furent produits par d'autres individus pareils à eux », Lamarck affirmera : « c'est uniquement cette supposition que je me propose de combattre, parce que des preuves évidentes obtenus par observation, constatent qu'elle n'est pas fondée »¹⁴.

Néanmoins, malgré la priorité qu'il donnait ainsi aux réflexions fondées sur la logique systémique, Lamarck n'a pas pour autant abandonné les réflexions fondées sur la logique de l'action. S'il est vrai que, à la différence du système de classification de Bonnet, Lamarck soutenait dans son livre *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, publié en 1815, que l'on ne devrait pas présenter l'ordre de la nature vivante comme une chaîne statique des êtres (comme d'ailleurs le soutenait Herder en Allemagne 30 ans auparavant), le mouvement propre à l'évolution avait, pour lui, un sens

¹³ Jean-Baptiste de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*. Tome 1, Paris, Dentu, 1809. p. 53.

¹⁴ *Ibid.* p. 54.

prédéfini : une série unique et graduée du plus simple au plus parfait¹⁵. Autrement dit, pour Lamarck, l'évolution des corps vivants conduisait aussi à un perfectionnement de la vie. Et, comme on pouvait l'attendre, parce que c'était de même chez tous les naturalistes de son époque que nous avons analysés jusqu'ici, l'organisation la plus parfaite était pour lui celle de l'homme. En d'autres termes :

Lamarck adoptait les critères du modèle anthropocentrique de l'échelle des êtres lorsqu'il réfléchissait aux diverses manifestations de la vie comme un tout.

Ainsi, dans son livre *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, il écrit :

Plus une organisation animale approche de l'homme, plus elle est composée et rapprochée de la perfection ; tandis que plus elle s'en éloigne, plus alors elle est simple et imparfaite ; il s'agit de montrer que les diverses organisations animales, d'après les faits relatifs à l'ensemble de leur composition, forment réellement un *ordre* très reconnaissable, et dans lequel l'arbitraire n'entre pour rien¹⁶.

Beaucoup de ses raisonnements en 1815 montrent que, à l'instar de Herder (qu'il ne cite pas une seule fois dans les ouvrages consultés), la position de Lamarck était fondée sur la logique de l'action : l'ordre progressif dont il nous parle dans l'extrait précédent, est, selon lui, « un plan que la nature suit sans cesse », la preuve d'un « pouvoir de la vie dans les animaux [...] qui tend sans cesse à compliquer l'organisation »¹⁷. Ce n'est donc pas une coïncidence de retrouver chez lui la croyance que ces pouvoirs sont l'expression d'une nature agissante. Selon ses mots :

Le plan des opérations de la nature à l'égard de la production des animaux, est clairement indiqué par cette cause première et prédominante qui donne à la vie animale, le pouvoir de composer progressivement l'organisation, et de compliquer et perfectionner graduellement, non-

¹⁵ E. MAYR, « Lamarck Revisited », *op. cit.* p. 69.

¹⁶ Jean-Baptiste de LAMARCK, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Paris, Verdière, 1815, vol. 1. p. 138.

¹⁷ *Ibid.* p. 135, 134.

seulement l'organisation dans son ensemble, mais encore chaque système d'organes particulier, à mesure qu'elle est parvenue à les établir. Or, ce plan, c'est-à-dire cette composition progressive de l'organisation, a été réellement exécuté, par cette cause première, dans les différents animaux qui existent¹⁸.

Quinze ans plus tard, en 1830, Lamarck exprimera de manière encore plus transparente, dans son livre *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, la logique de l'action derrière sa conceptualisation de la nature : la nature « qu'est-elle, si elle n'est point une puissance, si elle n'agit point, si elle n'opère rien, si elle ne produit pas les corps ? À quoi lui servent des lois, si elle est sans pouvoir, sans action ? »¹⁹. Sa définition de la nature est donc celle d'un pouvoir agissant. Selon ses mots : « le pouvoir dont il s'agit, que nous avons tant de peine à reconnaître, quoiqu'il se manifeste partout ; [...] ce pouvoir, en un mot, qui fait tant de choses et si admirables, est précisément ce que nous nommons la NATURE »²⁰.

En outre, il ne faut pas oublier que, à l'instar de Herder, Lamarck était un déiste, et que, en tant que tel, il dérivait les pouvoirs de la nature de la sagesse du Créateur, en conformité à la logique du sujet. Ainsi, en 1809, il affirmait :

Respectant donc les décrets de cette sagesse infinie, je me renferme dans les bornes d'un simple observateur de la nature. Alors, si je parviens à démêler quelque chose dans la marche qu'elle a suivie pour opérer ses productions, je dirai, sans crainte de me tromper, qu'il a plu à son Auteur qu'elle ait cette faculté et cette puissance²¹.

¹⁸ *Ibid.* p. 133.

¹⁹ Jean-Baptiste de LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Paris, J.-B. Baillière, 1830. p. 27.

²⁰ *Ibid.* p. 35.

²¹ J.-B. de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux. Tome 1, op. cit.* p. 57.

Et puis, en 1830, il demande : « sans doute, le puissant *Auteur* de tout ce qui existe a pu vouloir que ce fût ainsi ; mais, si telle fut sa volonté, qu'est-ce donc que cette nature qu'il a créée ? »²².

Nos analyses suggèrent ainsi que, d'un côté, c'est grâce à l'introduction des sémantiques provenant des efforts des géologues dans ses réflexions, et de l'autre côté, c'est grâce au fait qu'il ne croyait pas à un créationnisme fixiste, mais continu, que Lamarck est arrivé à concevoir, selon les critères logiques de son époque, une évolution téléologique de la matière organique. Les modèles d'adaptation et d'hybridation qu'il a construits expliquaient suffisamment cette évolution à ses propres yeux, en même temps que les thèses qui allaient à contresens des fondements du créationnisme (comme par exemple celle de l'extinction des espèces) étaient rejetées de son système explicatif (comme le rejetaient, d'ailleurs, plusieurs naturalistes de son siècle, comme Carl Kielmeyer). Ce rejet est, d'après nos analyses, une conséquence de la cohabitation des logiques matérielles type des sociétés de son époque. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

Ainsi, grâce à cette cohabitation spécifique des logiques, Lamarck, et beaucoup de ses contemporains, pouvaient accepter à l'époque, sans pour autant ressentir des contradictions logiques dramatiques, que les organismes évoluent en fonction du milieu (logique systémique), et que l'origine de ces évolutions était l'œuvre de la création continue de la nature (logique de l'action). Nos analyses montrent que la cohabitation des logiques de son système cognitif lui empêchait de prendre conscience que l'adoption du modèle de l'échelle des êtres entraînait en contradiction avec l'évolutionnisme mécaniste qu'il défendait. L'une des preuves d'une transformation radicale dans la connaissance biologique des deux derniers siècles est précisément la pleine prise de conscience de cette contradiction par les biologistes du XXe siècle. Ernst Mayr est de ceux qui le reconnaissaient sans ambages :

²² J.-B. de LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, op. cit. p. 27.

La *Scala naturae* [échelle des êtres] est essentiellement un concept statique. Quand il est combiné avec le concept de l'évolutionnisme, il conduit à des conflits et des contradictions que Lamarck ne résout pas – et en effet, dont il ne semble même pas avoir conscience²³.

De ces analyses nous pouvons donc affirmer que :

L'évolutionnisme de Lamarck était une théorie statique du devenir, un devenir doté d'une finalité selon laquelle tous les êtres sont organisés en termes progressifs vers la perfection : l'homme.

Comme nous l'avons montré à l'aide de toutes les analyses réalisées jusqu'ici, l'idée que l'homme est l'œuvre la plus parfaite de la nature correspond à une identité entre la nature de l'homme et l'ordre de la nature que l'on peut suivre chez plusieurs philosophes et naturalistes du XVIIIe et, au moins, de la première moitié XIXe siècle. Une conception de la nature où l'homme représente sa finalité est, au fond, une expression de la logique subjectiviste : le « pouvoir de la vie », ou la « force vitale » à l'origine de la suprématie de l'homme sur toutes les autres formes de vie, n'est que le moyen à travers lequel s'exprime un plan suivi par la nature, et conçu dans une origine immuable et insondable, qui est la nature même.

b. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Carl Kilmeyer.

Le biologiste allemand Carl Friedrich Kilmeyer, affichant une inclinaison encore plus discernable vers la logique systémique que Herder et Lamarck (qui étaient 21 ans plus âgés que lui), exposait dans son livre *Sur les relations des forces organiques les unes avec les autres dans la série des différentes organisations, les lois et les conséquences de ces relations*, publié en 1793, la progression de la vie de l'espèce « à l'intérieur de grandes

²³ E. MAYR, « Lamarck Revisited », *op. cit.* p. 69.

périodes temporelles, selon une voie de développement »²⁴. Il soutenait, donc, une posture évolutionniste. Néanmoins, à la différence de Herder, Kielmeyer avait gardé à l'esprit la conclusion de la philosophie critique de Kant, selon laquelle il n'était pas possible d'affirmer une intentionnalité à l'œuvre dans la nature, et que cette intentionnalité apparente répond plutôt à la structure de l'intelligence humaine (voir, Chapitre 3). Roselyne Rey met en avant cette observation en traduisant un extrait du livre de Kielmeyer :

A supposer que la nature, lors de cette juxtaposition et succession artificielle des phénomènes dans le temps, n'ait eu aucune intention, que les effets et les conséquences ne soient pas des buts qu'elle ait voulu atteindre, à supposer que ce soit une œuvre exemptée de but, alors, il faudra avouer aussi pourtant que cet enchaînement d'effets a bien l'apparence d'un enchaînement de moyens et d'intention, et l'idée d'un tel enchaînement est très agréable à notre raison²⁵.

Par conséquent, lorsque le naturaliste allemand réfléchissait à la série progressive des différentes organisations, il considérait qu'elle n'était envisageable que de manière mécaniste. La nature se comportait chez lui, comme le rappelle Rey, comme « une économie de la nature conçue comme un organisme vivant »²⁶. Seul le rapport entre les forces structurantes de la nature pouvait, pour lui, expliquer le développement des espèces.

Or, l'organisation progressive des organismes était pour lui le résultat d'un système de forces de la nature, qui étaient réparties entre les différents organismes par une « loi de distribution générale ». Les forces étaient pour lui des sortes de « ressources » (selon lui, la sensibilité, l'irritabilité, la reproduction, la sécrétion, et la propulsion), que l'on retrouvait inégalement distribuées dans les organes des différents organismes, des ressources qui « sont un « rejeton » des forces anorganiques qui révèle la chimie »²⁷, mais qui, ayant aussi plus ou moins de valeur en fonction de leur rareté,

²⁴ R. REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », *op. cit.* p. 48.

²⁵ *Ibid.* p. 48.

²⁶ *Ibid.* p. 48.

²⁷ *Ibid.* p. 48.

s'organisaient hiérarchiquement. Ainsi, comme l'argumente Rey, pour Kiehmeyer :

Le passage du simple au complexe n'est intelligible que si l'on tient en compte, à chaque moment de l'histoire, de la durée de la force considérée, de son intensité, de son extension à un grand nombre d'individus, de la grandeur et de la résistance que chacune des autres formes lui oppose²⁸.

Son système de la nature, conçu comme un tout, ne réussissait donc pas à abandonner entièrement le caractère statique que l'on retrouve dans les modèles des naturalistes de l'époque. Car, lorsqu'on établit une organisation hiérarchique qui lie deux extrêmes (du plus simple au plus parfait), les limites du système sont définies d'emblée. Pour l'exprimer en termes eliasiens, la priorité continue ici à être celle d'une pensée *engagée* : celle qui se préoccupe d'établir de quelle manière il est possible de classer un ordre hiérarchique préétabli depuis l'origine, un ordre qui oriente et détermine les limites des observations.

Pourtant une modélisation comme celle de Kiehmeyer implique une déstabilisation majeure de la connaissance biologique de l'époque. Le naturaliste tenait à l'assumer : à la différence de ses contemporains, il considérait grâce à son modèle que la nature serait un système qui tend à un équilibre constant, certes, mais dont « la possibilité du déséquilibre existe aussi »²⁹. Ce déséquilibre touche au cœur du modèle traditionnel de l'échelle des êtres, car il conduit à envisager l'hypothèse selon laquelle, dans des « circonstances défavorables, l'espèce inférieure pourrait avoir aussi la supériorité et (que) nous perdriions alors le caractère de notre genre »³⁰. La conclusion logique de cette idée était émotionnellement inquiétante à l'époque : en étudiant l'échelle des êtres sans l'aide d'une origine insondable, mais comme un système autonome de rapports, il se peut que l'on arrive à la conclusion que l'homme n'est pas nécessairement la position ultime de l'échelle des êtres. Autrement dit, sa modélisation de la nature permettait, au moins, d'installer un doute : le modèle traditionnel n'était

²⁸ *Ibid.* p. 48.

²⁹ *Ibid.* p. 50.

³⁰ *Ibid.* p. 50.

probablement qu'une construction anthropocentrique qui ne correspond pas aux observations scientifiques.

Or, malgré cette conviction qui, au niveau du contenu, s'attaquait aux idées absolutistes, la recherche cognitive d'une « seule force » à l'origine de l'organisation du vivant, c'est-à-dire la logique de l'origine, n'a pas abandonnée les réflexions de Kilmeyer. Voici une preuve :

Le terrain sur lequel je crois que cette idée est correcte, c'est que je crois que *la force* par laquelle la *séquence* des corps organiques a été premièrement produite sur notre terre est, dans l'essentiel de son être et de son action légitime, *une seule et la même* par laquelle encore aujourd'hui chaque organisme individuel est conduit à travers ses stades de développement³¹.

Paradoxalement, la force structurante de la nature dont il parle n'est rien de moins que la force magnétique de la terre. Cette hypothèse, de toute évidence, n'était pas construite sur des observations empiriques du développement. Comme l'explique William Coleman, il arrivait à cette conclusion parce que la force magnétique de la terre représentait la force unitaire de tout ce qui s'y trouve. Cette déduction expose donc sa recherche cognitive d'un point fixe dans lequel faire converger la totalité du monde, pour ensuite déterminer la totalité à partir de celui-ci. Autrement dit, une stratégie cognitive dérivative. Ainsi, comme l'argumente Coleman, Kilmeyer expose :

Malgré toutes les mises en garde au contraire, son allégeance à l'une des thèses centrales des *Naturphilosophen*. Kilmeyer visait bien plus loin qu'une analogie entre les forces ; il postula une *identité*. La force magnétique n'était donc pas une simple condition des phénomènes ; c'était leur cause authentique³².

La particularité de cette interprétation, à la différence de celles de Lamarck, Herder, et Bonnet, est d'avoir dé-personnifié encore plus l'origine

³¹ William COLEMAN, « Limits of the Recapitulation Theory: Carl Friedrich Kilmeyer's Critique of the Presumed Parallelism of Earth History, Ontogeny, and the Present Order of Organisms », *Isis*, 1973, vol. 64, n° 3, p. 341-350. p. 347.

³² *Ibid.* p. 347.

de la dérivation. Néanmoins, comme chez ses prédécesseurs, Kilmeyer était incapable de délier la logique de l'origine des explications naturalistes. Autrement dit, le système de Kilmeyer montre une tendance analogue à celle que nous avons repérée chez tous les auteurs que nous avons analysés jusqu'ici : d'une part, la logique systémique qui se développait dans les explications de certains domaines de connaissance, déstabilisait la logique absolutiste dans les réflexions d'autres domaines de connaissance (i.e. les organismes ne sont pas fixes, ils se transforment en fonction des circonstances changeantes de du milieu) ; d'autre part, même si de ce fait la logique absolutiste recule, celle-ci continue à contenir la logique systémique dans ses frontières. Par conséquent, malgré l'irruption importante de la pensée systémique dans les modèles évolutionnistes de la première moitié du XIXe siècle, leurs systèmes explicatifs continuaient à être organisés selon la logique préscientifique d'explication.

À travers ces analyses, nous pouvons commencer à esquisser une réponse aux questions que nous avons posées au début de ce chapitre à propos des réflexions de Canguilhem :

La cohabitation des logiques offre des pistes modélisables sur les raisons par lesquelles, malgré les avancés mécanistes dans la discipline, le vitalisme revient constamment dans la théorie biologique. La persistance du vitalisme répond au modèle de cohabitation des logiques dérivatives et systémiques des membres de la société.

III. Le concept de sélection dans la deuxième moitié du XIXe siècle.

La sociologie de la connaissance peut corroborer que le mécanisme de « sélection naturelle » exposé par Charles Darwin dans son livre *L'origine des espèces*, publié en 1859, est l'un des modèles les plus autonomes³³, et le plus apte pour interpréter scientifiquement l'évolution des espèces en fonction de la masse d'observations biologiques de son époque. En même temps, la sociologie de la connaissance nous permet aussi de reconnaître que Darwin était un individu de son époque. Ou pour l'exprimer à travers les mots d'Elias : « tout scientifique, pour employer une métaphore familière, est jeté à la mer en un temps et lieu donnés »³⁴. Par conséquent, malgré le caractère hautement systémique de son modèle explicatif, ses réflexions n'ont pas abandonné pour autant de manière absolue la logique de l'action.

Nous avons besoin d'études sociologiques (que nous voudrions poursuivre dans nos recherches futures) déterminant comment la société anglaise du XIXe siècle, dans l'espace de deux générations, s'est transformée au point d'engendrer les conditions nécessaires à l'inversion de la cohabitation des logiques dans l'explication de la vie. Nous pouvons pour le moment illustrer de quelle manière la cohabitation des logiques est inversée dans le modèle darwinien.

a. Le mécanisme de sélection naturelle comme inversion de la cohabitation des logiques en biologie évolutive.

L'un des grands mérites du mécanisme de sélection naturelle réside en ce qu'il rend instable la certitude absolutiste dans la biologie évolutive, en présentant un système généalogique ouvert (c'est-à-dire, en devenir constant) de la nature organique³⁵, qui contraste avec le système fermé et

³³ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. p. 128.

³⁴ N. ELIAS, *Engagement et distanciation*, op. cit. ; N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. p. 118.

³⁵ Lire, Charles DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, C. Reinwald, 1891. p. 159.

statique proposé par le modèle traditionnel de l'échelle des êtres. Dans les mots introductoires de *L'origine des espèces*, Darwin décrit les grands traits de son modèle :

Comme il naît beaucoup plus d'individus de chaque espèce qu'il n'en peut survivre ; comme, en conséquence, la lutte pour l'existence se renouvelle à chaque instant, il s'ensuit que tout être, qui varie quelque peu que ce soit de façon qui lui est profitable, a une plus grande chance de survivre ; cet être est ainsi l'objet d'une sélection naturelle. En vertu de ce principe si puissant de l'hérédité, toute variation objet de la sélection tendra à propager sa nouvelle forme modifiée³⁶.

Darwin explique l'unité et les variations organiques comme le résultat d'une compétition ouverte et sans fin pour la survie, dans laquelle chaque organisme doit faire face aux défis d'un milieu qui peut être profondément hostile, et qui n'est pas uniquement géologique, mais surtout animale, afin de transmettre héréditairement ses caractéristiques, qui sont elles-mêmes en mutation, aux générations suivantes. La sélection naturelle est le concept appelé à décrire cette dynamique : « je donne le nom de *sélection naturelle* ou de *persistance du plus apte* à cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et à cette élimination des variations nuisibles »³⁷.

Sous cette optique, nous reconnaissons au moins deux ruptures importantes de son modèle face aux principes du système de classification traditionnel :

[a] Il ne peut pas y avoir de correspondance parfaite entre le milieu et l'organisme comme un plan conçu à l'origine : les espèces se transforment et disparaissent à la fois sous l'indifférence totale, en fonction de la lutte pour l'existence dans un milieu toujours changeant.

³⁶ Charles DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, C. Reinwald, 1876. p. 4.

³⁷ *Ibid.* p. 86.

[b] La classification doit suivre, selon les mots de Darwin, « un arrangement généalogique »³⁸, où il n'y a pas de séparation absolue de deux organismes. Autrement dit, le principe généalogique des corps organiques n'admet aucune rupture inexplicable dans le devenir des êtres. Par conséquent, la place spéciale qui occupe l'homme dans le système de classification traditionnel est déstabilisée dans ses fondements par cette conclusion logique. À cet égard Darwin dénonce le caractère anthropocentrique du modèle traditionnel : « l'homme n'a pas le droit à former un ordre distinct », « si l'homme n'avait pas été son propre classificateur, il n'eût jamais songé à fonder un ordre séparé pour s'y placer »³⁹.

Darwin montrait ainsi une inclination évidente vers la logique systémique dans ses réflexions, comme on peut le constater en examinant ses textes. Lorsqu'il arrivait à reconnaître la marque de la logique de l'action dans ses réflexions (en partie, grâce aux critiques qui lui étaient adressées), il tenait spécialement à écarter l'interprétation subjectiviste de la sélection naturelle, de la nature, et des lois, en les qualifiant des expressions « métaphoriques » de ce qui n'est, en réalité, que l'expression de mécanismes autonomes :

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. Au bout de quelque temps, on se familiarisera avec ces termes et on oubliera ces critiques inutiles⁴⁰.

Cependant, malgré les avertissements à propos de son usage métaphorique du concept de nature, dans le niveau de la structuration cognitive, ses réflexions continuent à montrer la marque de la logique de

³⁸ C. DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, op. cit. p. 161.

³⁹ *Ibid.* p. 166, 163.

⁴⁰ C. DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*, op. cit. p. 87.

l'action. La différence par rapport à la tendance cognitive des auteurs que nous avons analysés jusqu'ici, pourtant, est que cette fois-ci ses réflexions sont subordonnées à la logique systémique et non pas à l'inverse :

La nature, si l'on veut bien me permettre de personnifier sous ce nom la conservation naturelle ou la préservation du plus apte [logique systémique], [...] peut agir sur les organes intérieurs, sur la moindre différence d'organisation sur le mécanisme vital tout entier. [...] Elle donne plein exercice aux caractères qu'elle choisit, ce qui implique le seul fait de sa sélection. [Logique de l'action]⁴¹.

Et c'est de même quant à son usage métaphorique du concept de sélection naturelle :

On peut dire, par métaphore, que la sélection naturelle recherche, à chaque instant et dans le monde entier, les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont nuisibles, elle conserve et accumule celles qui sont utiles ; elle travaille en silence, insensiblement, partout et toujours, dès que l'occasion s'en présente pour améliorer tous les êtres organisés relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques [logique de l'action].

Ainsi, malgré les précautions qu'il prend en qualifiant ses réflexions sur la nature et la sélection de métaphores et de personnifications, en tant que telles, elles sont assez illustratives de ses positions subjectivistes face au mécanisme de sélection naturelle. Son usage constant de l'expression « l'action de la sélection naturelle », des formulations telles que « bien que la sélection naturelle ne puisse agir qu'en vue de l'avantage de chaque être vivant »⁴², ou « comme la sélection naturelle n'agit que pour le bien de chaque individu, toutes les qualités corporelles et intellectuelles doivent tendre à progresser vers la perfection »⁴³, dénotent l'attribution d'une signification, d'un sens intrinsèque, et surtout, d'une capacité d'action, à la sélection naturelle.

⁴¹ *Ibid.* p. 89.

⁴² *Ibid.* p. 90.

⁴³ *Ibid.* p. 575.

Par conséquent, la ligne qui sépare le caractère « métaphorique » d'une conception réaliste de la sélection naturelle est très floue. On peut le remarquer, notamment, dans la récupération du concept par ses contemporains. Par exemple, chez l'œuvre de son cousin Francis Galton, que nous examinerons plus tard, ce manque de clarté a ouvert la voie à une subjectivisation du principe de sélection, qui servirait à récupérer l'ordre du monde social. Or, comme nous l'avons montré à maintes reprises, le processus de subjectivisation d'un concept n'est pas une simple juxtaposition : il implique l'impression des caractéristiques de l'objet à expliquer au principe subjectif. Par conséquent, la subjectivisation du concept de sélection opérée par Galton a servi à justifier un ordre de la société profondément indifférent à la structuration autonome de la vie sociale, qui s'est avéré très dangereux plus tard dans la praxis politique de la première moitié du XXe siècle. Nous reviendrons de manière plus détaillée sur ce point.

b. La « Non-Révolution Darwinienne » au XIXe siècle.

On peut soutenir sociologiquement que les contemporains de Darwin ont accepté les grandes lignes de la sélection naturelle parce qu'ils ne trouvaient pas désagréable une conception de la vie où les meilleurs étaient les seuls à réussir dans la lutte pour l'existence⁴⁴. Le modèle de sélection naturelle présentait une image de la vie, *the survival of fittest* ou la *persistance du plus apte*, qui rencontrait une grande résonance avec la réorganisation du système social de l'époque, lequel s'organisait de plus en plus en fonction des intérêts socio-économiques libéraux en plein essor capitaliste ⁴⁵.

⁴⁴ Gerald HÜTHER, *La evolución del amor: lo que Darwin ya sospechaba y los darwinistas se niegan a aceptar*, Barcelona, Plataforma, 2014. p. 33.

⁴⁵ Ce n'est pas non plus insignifiant de constater que la tendance à considérer *the survival of fittest* comme une caractéristique « naturelle » de l'organisation de la société s'actualise dans le projet néolibéral tel qu'il est compris par Friedrich Hayek, l'un de ses théoriciens les plus célèbres (lire, Peter MCNAMARA et Louis HUNT, *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.). Et une autre observation sociologique, que nous posons en termes de corrélation et non pas de causalité, car nous tenons à éviter de rentrer en questions politiques, permet d'aller encore plus loin dans cette

Néanmoins, en termes émotionnels, les images tracées par ses recherches devaient être très déconcertantes pour les individus de son époque :

Les premiers ancêtres de l'homme étaient sans doute couverts de poils, les deux sexes portaient la barbe ; leurs oreilles étaient probablement pointues et mobiles ; ils avaient une queue, desservie par des muscles propres ; [...] nos ancêtres vivaient sans doute habituellement sur les arbres, dans quelque pays chaud, couverts de forêts. [...] En remontant plus haut encore, les ancêtres de l'homme menaient une vie aquatique : car la morphologie nous enseigne clairement que nos poumons ne sont qu'une vessie natatoire modifiée qui servait autrefois de flotteur ; [...] le cœur n'existait qu'à l'état de simple vaisseau pulsatile⁴⁶.

Demander l'abandon de la place privilégiée de l'homme dans la raison des cieux, une image représentée mille fois et de diverses manières depuis des siècles par la religion, la philosophie, la peinture, la musique, la littérature, la poésie, etc., afin d'accepter une image de l'origine de l'homme dans laquelle, comme dans les contes de fées, les hommes avaient une queue et des oreilles pointues et mobiles, était sans doute une exigence émotionnellement très éprouvante que le modèle darwinien imposait à sa société. Il n'est pas un secret que le modèle a rencontré de sérieuses résistances dans sa réception sociale. Ces résistances illustrent la difficulté des membres des sociétés européennes de la deuxième moitié du XIXe siècle pour débarrasser la nature d'une spiritualité.

En d'autres termes, peu importe à quel degré on juge *a posteriori* la portée cognitive du mécanisme de sélection naturelle pour, entre autres, la réorganisation de la théorie biologique : les observations sociohistoriques démontrent que les modèles dominants n'ont pas abandonné les explications évolutionnistes au XIXe siècle. Les structures cognitives dominent les interprétations de l'ordre de la nature au XIXe que nous avons caractérisées

réflexion : l'ample réception de la psychologie évolutionniste et de la sociobiologie notamment dans les pays anglophones, dont *the survival of the fittest* occupe une place privilégiée, correspond chronologiquement aux périodes de la néolibéralisation actuelle de l'économie globale. La défense du système socio-économique global actuel de la part du psychologue cognitiviste Steven Pinker, peut en être citée comme exemple.

⁴⁶ C. DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, op. cit. p. 175.

brièvement dans ce chapitre, ont joué un rôle non négligeable dans une récupération assez déformée du modèle darwinien. À ce propos, Gregory Moore raconte dans son livre *Nietzsche, Biology and Metaphor*, en s'appuyant sur le travail de Peter Bowler que :

La théorie de la sélection naturelle a eu peu d'impact sur la biologie de la fin du XIXe siècle, non seulement parce que son pouvoir explicatif était moins convaincant sans un modèle génétique de l'hérédité, mais aussi parce qu'elle était formulée dans un climat intellectuel qui offrait un meilleur soutien aux concepts rivaux du développement organique – comme ceux de Lamarck –, lesquels contournaient et subvertissaient les propos les plus radicaux de Darwin⁴⁷.

Si les modèles évolutifs prédarwinien les plus célèbres, ceux qui montraient ouvertement une propension à considérer les transformations organiques en fonction d'une intentionnalité inhérente à la nature, continuaient à représenter le cadre expérientiel des membres des sociétés du XIXe siècle, alors la sélection naturelle devait leur paraître, en partie, illogique. L'évolutionnisme lamarckien était contre un élément fondamental du modèle darwinien : l'idée d'extinction des espèces, parce que l'accepter impliquait que son mécanisme adaptatif avait échoué⁴⁸. Souvenons-nous que sa conception de l'évolution était fondée sur l'idée d'une continuité de la création, un créationnisme continu, non fixiste. Accepter que les créatures de Dieu puissent disparaître sous l'indifférence du créateur signifiait l'abandon du créationnisme, et l'effondrement de son système explicatif.

Dans ces conditions, la thèse d'une organisation de la nature à travers la sélection naturelle ne retrouvait pas un point d'appui émotionnel solide chez beaucoup d'intellectuels du siècle. En d'autres termes : par elle-même, la sélection naturelle ne pourrait surmonter que très difficilement l'idée socialement répandue d'une intentionnalité de la nature. A cet égard, Moore rappelle comment dans l'Allemagne de la deuxième moitié du XIXe siècle,

⁴⁷ Gregory MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. p. 25.

⁴⁸ W. COLEMAN, « Limits of the Recapitulation Theory », *op. cit.* p. 348.

selon Peter Bowler, un « pseudo-darwinisme » mélangeait des points de vue prédarwinien avec le concept de « sélection naturelle »⁴⁹ :

Ainsi, alors qu'il y avait des scientifiques allemands qui ont suivi Darwin en jugeant que la sélection naturelle [...] était le mécanisme de mutation des espèces, un nombre important d'éminents biologistes a entièrement rejeté la théorie de la sélection naturelle de Darwin, ou attaché moins d'importance à son égard. Fidèles aux traditions vitalistes de leur science, les biologistes allemands du XIXe siècle ont redonné la vie au concept de *Bildungstrieb* de Blumenbach, le *nisus formativus*, et ont tenu une directive intra-organique ou force [intérieure] de transformation pour être le principal moteur de l'évolution. Cela ne nie pas que le concept de « lutte pour l'existence » ait profondément pénétré la culture allemande. Mais beaucoup d'Allemands du XIXe siècle ne pouvaient pas accepter que le conflit omniprésent introduit par la théorie de Darwin fût entièrement sans but, quelque chose qui devenait encore plus clair [à leurs yeux] lorsque l'idée était appliquée par eux à la société humaine. La lutte pour l'existence était généralement considérée comme le moyen par lequel une Loi plus fondamentale du Progrès se manifestait⁵⁰.

Il est intéressant de noter que, face au mécanisme de sélection naturelle, on retrouve dans l'Allemagne de la deuxième moitié du XIXe siècle une situation analogue à celle de sa philosophie de la nature au XVIIIe siècle à l'égard du mécanisme newtonien : une résistance sociale aux sémantiques les plus déstabilisantes en termes systémiques, des principes subjectivistes. Cette observation peut sans doute être l'objet de recherches sociologiques plus approfondies. Pour le moment, revenons sur le cas de Francis Galton, afin d'illustrer comment le principe de sélection a été aussi l'objet d'un processus cognitif de subjectivisation.

⁴⁹ Ibid. 25.

⁵⁰ Ibid. P. 27.

c. Le concept de sélection de Francis Galton.

En 1869, Galton publia en Angleterre son ouvrage le plus célèbre, *Le génie héréditaire : une enquête sur ses lois et conséquences*. L'auteur soutient dans cette étude, comme le titre le suggère, que le génie, terme qui, selon lui, réunit en son sein l'ensemble d'habilités mentales, était une capacité héréditaire. Il s'agit donc d'une incursion dans le domaine de la philosophie de l'esprit sous une optique darwiniste, une incursion qui allait avoir une certaine influence plus tard sur la naissante discipline psychologique, notamment sur la psychologie différentielle.

Or, dans ce livre nous retrouvons que ses réflexions tournaient autour d'une représentation spécifique de la thématique : « les arguments par lesquels je m'efforce de prouver que le génie est héréditaire consistent à montrer combien est le nombre d'instances dans lesquelles les hommes plus ou moins illustres ont une parenté éminente »⁵¹. Ainsi, dans son livre Galton voulait démontrer, dans le cadre de la biologie évolutive, que les différences individuelles dans les habilités mentales étaient corrélées à l'« éminence », c'est-à-dire à la réputation dans une profession. Selon ses propres mots : « je suis convaincu qu'aucun homme ne peut atteindre une très grande réputation sans être doué de très grandes capacités »⁵². La structure de causalité à travers laquelle Galton expérimentait le concept de génie s'exprimait donc de la manière suivante : grâce à ses capacités naturelles, l'homme atteint une grande réputation. Nous reproduisons en entier une réflexion qu'il soutient sur le processus ontogénétique, montrant sans ambiguïtés que la base de sa réflexion correspond à cette structure catégorielle :

Le garçon impatient, quand il se rend à l'école et confronte les difficultés intellectuelles, est étonné de ses progrès. Il se glorifie dans sa prise de conscience mentale nouvellement développée et sa capacité de production croissante, et, peut-être, il croit affectueusement qu'il est à sa portée de

⁵¹ Francis GALTON, *Hereditary Genius: An inquiry into its laws and consequences*, London, Macmilland and Co. And New York, 1982. p. 6

⁵² *Ibid.* p. 49.

devenir l'un des héros qui laisseront leur empreinte sur l'histoire du monde. Les années passent ; il participe aux examens de l'école et de l'université à maintes reprises avec ses camarades, et trouve bientôt sa place parmi eux. Il sait qu'il peut battre tel ou tel de ses concurrents, qu'il y a des gens avec qui il s'exerce à égalité, et d'autres personnes dont il ne peut même pas se préoccuper des exploits intellectuels. Probablement sa vanité continue de le tenter [...]. Il se dit que les classiques, les mathématiques et d'autres matières enseignées dans les universités, sont de simples spécialités scolaires, et pas un véritable test sur les pouvoirs intellectuels les plus précieux. Cela lui rappelle de nombreux cas de personnes qui ont échoué dans les concours de la jeunesse, mais qui avaient montré des pouvoirs dans l'après-vie qui les faisaient les hommes les plus importants de leur âge. En conséquence, avec des espoirs nouvellement aménagés, et avec toute l'ambition de l'âge de vingt-deux ans, il quitte son université et entre dans un plus grand champ de compétition. Le même genre d'expérience l'attend ici. Des opportunités se produisent – elles se produisent chez chaque homme – et il se trouve incapable de les saisir. Il tente et essaye beaucoup de choses. En quelques années de plus, à moins qu'il ne soit aveuglé par l'amour, il apprend précisément de quelles performances il est capable et quelles autres entreprises sont au-delà de sa boussole. Quand il atteint la vie mûre, il ne se croit que dans certaines limites, et sait, ou doit connaître, comment il est probablement jugé par le monde, avec toute sa faiblesse inconnue et toute sa force indéniable. Il n'est plus tourmenté dans les efforts désespérés par les incitatifs fallacieux de la vanité écrasante, mais il limite ses engagements à des questions inférieures au niveau de sa portée et trouve un véritable repos moral dans une honnête conviction qu'il s'est engagé dans autant de bon travail que sa nature l'a rendu capable d'exécuter⁵³.

La conviction que le niveau de réputation sociale qu'un individu peut atteindre est lié à une capacité mentale prédéfinie naturellement, cache l'origine insondable que nous avons croisé tout au long de cette thèse : la nature humaine. Cette dernière est comprise ici d'une manière assez proche de la conception du génie soutenue par Johann Herder au XVIIIe siècle (voir, Chapitre 4) : les activités mentales sont partagées par l'ensemble de

⁵³ *Ibid.* pp. 15-16.

l'espèce, mais le génie dépend de la manifestation singulière de la nature humaine. Et, comme pour la thèse transcendantale (voir, Chapitre 3), la nature de l'homme représente ici les limites de ce que les hommes peuvent réaliser. La réflexion consignée dans la citation précédente le confirme : la nature singulière du garçon qu'il nous présente, écrase ses rêves et sa vanité dans l'âge mûre, car il est impossible pour lui de surpasser ce qu'elle « l'a rendu capable d'exécuter ». Les réflexions de Galton tournent autour de cette prémisse pour renforcer cette position. Par exemple, il soutient que : « il y a une limite définitive aux puissances musculaires de chaque homme qu'il ne peut surmonter par aucun passage à l'éducation ou à l'effort. Ceci est précisément analogue à l'expérience que chaque élève a du travail de ses pouvoirs mentaux »⁵⁴.

Nous sommes persuadés que ce type d'argumentation peut être encore très persuasive pour beaucoup. Autrement dit, cette argumentation nous est quelque part familière. En effet, nous sommes arrivés, à ce moment de notre analyse, à un moment historique où les fondements de quelques outils psychologiques encore utilisés (comme par exemple, les tests d'intelligence, qui ont, bien évidemment, subi des transformations importantes depuis), ont été bâtis.

Or, il ne faut pas oublier que Galton ne comptait pas avec les connaissances nécessaires pour prouver biologiquement les limites et le développement des facultés mentales. Autrement dit, en termes strictement biologiques, la composition organique ne comptait pas encore à son époque avec un cadre de compréhension suffisamment autonome rendant possible sa lecture non téléologique. La théorie de Darwin n'offrait pas une explication solide à cet égard. Face à la théorie de l'hérédité, par exemple, son modèle de la pangenèse était purement spéculatif, selon lui : « une hypothèse provisoire »⁵⁵. Cela laissait une grande place à la spéculation biologiste sur

⁵⁴ *Ibid.* p. 15.

⁵⁵ Les gemmules (sa version de ce qu'on appelle les *gènes* depuis la théorie de Gregor Mendel) décrivaient les mutations organiques dans un sens certainement beaucoup moins aléatoire que la description génétique mendélienne. Lire, Charles DARWIN, *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, Paris, H. Champion, 2015.

l'hérédité, comme on le constate avec les « gemmules » de Darwin, ou, plus tard, les « plastidules » d'Ernst Haeckel⁵⁶. Ainsi, face à ces limites, propres à son époque, le seul recours réflexif que Galton avait été la logique traditionnelle : renvoyer les capacités mentales à son organisation catégorielle de la nature de l'homme, pour ensuite les expliquer comme naturelles.

Or, la différence de la conception du génie de Galton par rapport à celle de Herder, est que la nature humaine n'est plus l'œuvre du créateur chez le premier. Souvenons-nous qu'après l'irruption de la théorie de l'évolution de Darwin, l'explication de la nature de l'homme devait reposer uniquement dans le mécanisme de sélection, en tout cas chez ceux qui décidèrent de suivre le modèle à son époque, comme ce fut le cas de Galton. Néanmoins, le concept de sélection de ce dernier incluait un nouveau paramètre qui liait, dans un rapport d'identité, l'organisation de la nature avec l'organisation de la société : l'« éminence ». Galton propose ainsi un principe de sélection, ayant les caractéristiques de la sélection naturelle, à l'origine de la structuration sociale. Selon ses propres mots : « voyons comment le monde classe les gens, après avoir examiné chacun d'eux, de manière patiente et persistante, pendant les années de leur virilité »⁵⁷.

En postulant un mécanisme de sélection sociale indifférent à la structuration autonome de la vie sociale (donc, en priorisant la logique de l'action et non pas la logique systémique dans ses réflexions sur la société), Galton inscrit les capacités mentales des hommes, d'origine uniquement biologique selon sa structuration catégorielle, dans un modèle qui les sélectionne socialement d'après les caractéristiques purement biologiques des hommes. Par conséquent, si, comme Darwin le défendait avec le concept de sélection naturel, la sélection opérait dans le sens du perfectionnement (reconduisant les efforts de classification des espèces en fonction de la sélection naturelle des organismes), alors Galton retrouvait logique de fonder une classification raciale des hommes dans un principe de

⁵⁶ André PICHOT, *Expliquer la vie : de l'âme à la molécule*, Editions Quae, 2011. p. 916.

⁵⁷ *Ibid.* p. 7.

sélection sociale : une classification où l'homme européen moderne occupe la place supérieure, selon la tendance euro-centrique de leurs sociétés. Selon ses propres mots :

La capacité naturelle dont traite principalement ce livre [le génie] est celle qu'un Européen moderne possède, dans une moyenne beaucoup plus élevée, que les hommes des races inférieures. Il n'y a rien ni dans l'histoire des animaux domestiques, ni dans celui de l'évolution, pour nous faire douter qu'une race d'hommes sains peut être formée qui sera autant supérieure mentalement et moralement à l'Européen moderne, que l'Européen moderne est au plus bas des races nègres. Les départs individuels de ce niveau moyen élevé dans une direction ascendante permettraient un approvisionnement suffisant d'un degré de capacité qui est extrêmement rare de nos jours, et qui est très recherché⁵⁸.

Or, sous cette conviction de l'ordre biologique et social, et influencé par les travaux d'Adolph Quételet sur le rapport entre les caractéristiques physiques des êtres humains et la loi statistique de Laplace-Gauss (courbe normale de variation par rapport à une moyenne), Galton s'est mis à la tâche de construire une méthode pour évaluer les niveaux élevés de capacité mentale. Il recourait ainsi, une fois de plus, aux méthodes qui visaient un distancement de la pensée en biologie pour tenter de prouver des hypothèses absolutistes en sociologie. Dans son livre *Le génie héréditaire*, il a réalisé une analyse comparative des résultats obtenus dans un examen de mathématiques, entre 72 candidats aux postes de service public et 200 élèves de Cambridge. Les résultats montraient statistiquement, à plusieurs niveaux, que les meilleurs résultats étaient normalement distribués dans le deuxième ensemble⁵⁹. Ceci représentait, à ses yeux, une preuve incontournable du fait que les capacités mentales supérieures étaient corrélées à l'« éminence », c'est-à-dire à la reconnaissance professionnelle.

Néanmoins, cela ne prouverait pas l'hypothèse que le génie est héréditaire biologiquement, car pour le prouver dans le cadre de la biologie

⁵⁸ Francis GALTON, *Hereditary Genius: An inquiry into its laws and consequences*, *op. cit.* p. x.

⁵⁹ *Ibid.*

évolutive, il fallait démontrer une transmission générationnelle. Ainsi, sans compter avec les moyens de mesurer directement que les habilités mentales étaient héritées biologiquement, Galton a fait recours de nouveau à la statistique : il a analysé la fréquence de cas d'éminence parmi les membres de la famille d'un nombre de personnalités éminentes (juges, hommes de science, hommes d'État, poètes, peintres, universitaires, etc.), pour ensuite la comparer avec la fréquence d'éminence espérée dans la population anglaise en générale. Il a trouvé que les niveaux d'éminence dans le premier groupe étaient plus élevés en comparaison à celles du deuxième groupe, et que ces niveaux demeuraient à leur état sans beaucoup d'oscillations tout au long de trois générations. Il présenta cette preuve statistique qui rencontra beaucoup de succès à son époque, en tant que confirmation de l'existence de l'hérédité de capacités mentales supérieures.

De nos jours, une conclusion comme celle-ci est rejetée catégoriquement par les sciences sociales. Les sociologues de la deuxième moitié du XXe, et encore au XXIe siècle se sont efforcés de prouver à travers leurs modèles qu'une distribution statistique comme celle repérée par Galton est le résultat de divers processus d'inclusion et d'exclusion sociale traversant les générations. De ce point de vue, que nos analyses corroborent, la lecture statistique de Galton biologise le social en rendant naturelle la position occupée par les êtres humains dans la structure sociale. En outre, la sociologie et l'histoire ont démontré au XXe siècle que la croyance en une fixation de ce genre est nuisible pour tous ceux qui, malgré leurs efforts, n'atteignent pas, pour des raisons sociales spécifiques, une vie avec sens⁶⁰.

⁶⁰ Lire, Günter DUX, « La destitución de la justicia y las precariedades cognitivas de la teoría neoliberal », in *Repensar a Norbert Elias en clave de futuro*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016 ; Pierre BOURDIEU, *La misère du monde*, Paris, Points, 2007.

Chapitre 6. La réorientation génétique du rapport ontogénèse-histoire au XXe siècle.

I. Le virage génétique dans l'explication de l'esprit.

a. La psychè comme processus.

Toutes les analyses que nous avons effectuées dans cette thèse montrent que, sous la conscience de l'historicité des visions du monde, il est toujours possible de remonter dans l'histoire de nos sociétés pour reconstruire les changements dans la compréhension des phénomènes du monde. Nous avons arrêté nos analyses du Chapitre 5 dans un moment inédit de l'histoire de la pensée :

Le moment dans lequel la genèse de la conduction spirituelle de la vie humaine s'est positionnée comme une question légitime dans la science, grâce à l'opportunité d'investiguer la constellation de déterminants de l'espèce en lien avec l'évolution naturelle.

Au XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe siècle, comme nous l'avons soutenu dans les Chapitres 3, 4 et 5, la voie était bloquée par l'absolutisme de la nature humaine, défendu, entre autres, par la philosophie transcendantale et le naturalisme. Un exemple peut donner au lecteur un aperçu du virage épistémologique suscité par cette transformation. Au début du XIXe siècle, dans sa philosophie de l'histoire conçue dans l'absolu de Dieu, le philosophe Friedrich Schlegel affirmait, comme Hegel, « qu'il est inconcevable que la spiritualité puisse être expliquée à partir de l'organisation naturelle »¹. Puis, en 1874, le biologiste Ernst Haeckel soutenait l'hypothèse suivante :

¹ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 46

Si donc nous admettons la théorie de la descendance, si nous reconnaissons qu'il y a un rapport étiologique entre la phylogénèse et l'ontogénèse, il nous faudra nécessairement acquiescer à la proposition suivante : l'âme humaine s'est développée avec le tube médullaire, dont elle est la fonction, et de même qu'aujourd'hui encore le cerveau et la moelle épinière de chaque homme dérivent du tube médullaire simple, ainsi « l'esprit humain », l'activité psychique du genre humain tout entier, s'est développé peu à peu, graduellement, à partir de l'âme des vertébrés inférieurs².

Cette comparaison illustre que, malgré ses caractéristiques téléologiques et les conditions qui ont conduit à sa récupération dans les mêmes termes au XIXe siècle (voir, Chapitre 5), le mécanisme de sélection naturelle de Charles Darwin marque un point d'inflexion vers la déstabilisation majeure de la compréhension de la vie au XIXe siècle. L'une des conséquences épistémiques les plus importantes de cette situation, en ce qui concerne la compréhension de la conduction de la vie humaine, est sans doute la déstabilisation de l'idée du caractère immuable de l'esprit. La nouvelle explication de la vie ouvrait la voie à une réorganisation particulière dans l'explication des facultés de pensée, puisque leur nature, comprise auparavant par la fixité de la philosophie de l'esprit et du naturalisme (voir, Chapitre 3, et 4), exigeait désormais d'être réorganisée en termes d'un processus en constant devenir. Autrement dit, avec la mise en mouvement de la nature de la vie impulsée par le positionnement légitime de la théorie de l'évolution en biologie, l'idée de l'esprit comme un attribut immuable de la nature humaine est devenue fondamentalement instable.

Si nous commençons la discussion de ce dernier chapitre de la thèse à partir de la déstabilisation de la prémisse philosophique traditionnelle qui défend l'existence d'un psychisme éternel et immuable (voir, Chapitre 3), c'est parce qu'elle a ouvert une voie spécifique dans la réorganisation de l'explication de l'esprit vers la fin du XIXe siècle : celle qui amenait à

² Ernst HAECKEL, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine. Leçons familières sur les principes de l'embryologie et de la phylogénie humaine*, Paris, Reinwald, 1877. p. 620.

réassumer, tant dans sa dimension individuelle qu'historique, la question de sa *genèse*. Réassumer, parce que la question avait déjà été traitée, par exemple, par la *Naturphilosophie* de Carl Gustav Carus³, et par le concept d'*anima mundi* de la philosophie de l'esprit de Hegel⁴. Cependant, cette fois-ci, la tâche ne serait pas exclusive à la philosophie de l'esprit. La réorganisation de la pensée en termes évolutifs ouvrirait la voie à un traitement spécifique de la question : le besoin de rendre compte de la vie mentale humaine comme un processus de développement en lien avec l'histoire naturelle.

Les héritiers de la philosophie de l'esprit et de la théorie de l'évolution à la fin du XIXe siècle se donnaient la tâche de résoudre ce problème. Ce n'est donc pas une casualité qu'une naissante discipline, la *psychologie*, qui émergeait d'une philosophie s'appuyant sur des principes empiriques expérimentaux sous le « prestige social croissant des sciences naturelles, et, évidemment, de la théorie biologique de l'évolution des espèces »⁵, ait assumé cette tâche dans son programme. Or, la psychologie différentielle fondée en partie par les travaux de Francis Galton (voir, Chapitre 5), et suivi, entre autres, par Alfred Binet et Willem Stern, n'était pas la seule branche de la discipline essayant de retrouver une stabilité dans l'explication de l'esprit. Parallèlement, une autre perspective a commencé à se développer – que l'on observe dans un état très précoce même chez quelques observations de Darwin⁶ –, et qui allait se consolider plus tard en tant qu'une branche autonome de la psychologie : la perspective génétique.

³ Paul MENGAL, *Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993. p. 108.

⁴ Comme l'argumente Vera Weiler : « enveloppé dans la spéculation métaphysique idéaliste, [le concept d'*anima mundi*] a l'audace de proposer un développement spirituel du monde associé à des périodes de l'histoire humaine représentant les différentes formes d'organisation sociale ». Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011. p. 102.

⁵ *Ibid.* p. 101.

⁶ Lire, C. Darwin, « Biographie d'un petit enfant en quelques traits », In, Jean-Marie Odéric DELEFOSSE, *Sur le langage de l'enfant : choix de textes de 1876 à 1962*, Paris, L'Harmattan, 2010. p. 81-90.

b. La réorganisation génétique de la pensée.

La perspective génétique (ou processuel selon le point de vue d'Elias) vient accompagnée d'une exigence qui n'est pas accessoire : elle demande une restructuration de la manière de percevoir et de penser les formes d'ordre. Autrement, les arguments génétiques demeurent inaccessibles. Le psychologue Heinz Werner, référence obligée, comme le rappelle Vera Weiler, dans les amphithéâtres de psychologie dans l'Allemagne des premières décennies du XXe siècle, expliquait en quoi consiste la réorientation génétique de la pensée. Werner soutenait que :

La psychologie génétique (évolutive, ou du développement si l'on veut) n'[était] pas une nouvelle branche spécialisée de la psychologie, mais plutôt une réorientation générale dans la manière de penser le psychisme. La réorientation génétique, telle qu'elle est conçue par lui, concerne la transformation d'objets statiques dans des objets processuels⁷.

Autrement dit, la réorientation génétique de la perception des objets ne peut avoir lieu qu'à condition que la pensée qui les observe et les étudie soit aussi réorganisée génétiquement :

Il s'agit de deux aspects qui se conditionnent mutuellement, de sorte que l'on ne peut pas atteindre des objets génétiques et conserver en même temps une conception du changement qui obéit à une logique d'identité. Il n'y a pas d'objet génétique sans processus génétique⁸.

Dans cet ordre d'idées, une conception du changement qui s'appuie sur une vision essentialiste du monde – c'est-à-dire qui considère que l'immuable prime sur le devenir – ne permet pas de concevoir psychologiquement le changement comme un processus autonome, mais toujours dépendant d'un point fixe.

Pour notre part, nous avons montré à travers toutes les analyses de cette thèse que cette structure mentale traverse l'histoire des sociétés occidentales :

⁷ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, op. cit. p. 113.

⁸ *Ibid.* p. 114.

[a] C'est à travers cette structure mentale que, dans la Grèce Antique, Aristote a pu soutenir dans sa théorie du mouvement que le lieu naturel d'un corps est un état immobile, et que le mouvement naturel est celui d'y retourner. L'état naturel d'immobilité des corps est, dans cette explication, le point fixe à partir duquel s'explique le changement (voir, Introduction) ;

[b] comme le montre Dux, c'est aussi à travers cette structure mentale que Platon, face à l'évidence d'un monde en devenir, essaye de réassurer la stabilité de la connaissance à travers un point de départ fixe : une théorie de la création fondée sur le mythe⁹ ;

[c] dans la philosophie transcendantale, c'est à travers la raison pure conçue comme point fixe, que toute construction de connaissance est rendue possible (voir, Chapitre 3) ;

[d] dans la cosmologie moderne du XVIIIe et XIXe siècle, c'est ainsi que Johann Herder et Jean-Baptiste de Lamarck pouvaient soutenir l'existence d'une nature organique en transformation, obéissant en même temps à des lois éternelles et immuables (voir, Chapitre 4 et 5), etc.

La réorganisation génétique de la pensée vise, au contraire, à rendre compréhensible l'autonomie des processus de changement, les éloignant des structures explicatives les faisant converger dans un principe fixe. C'est grâce à une réorganisation de ce type que, par exemple, Jean Piaget a pu soutenir que la notion d'objet n'est pas *a priori* ou innée (ce qui la situerait à l'origine dans un point fixe, la nature transcendantale, ou dans une origine mobile, le génome), mais qu'elle doit être construite par l'enfant à travers l'action et les processus d'assimilation et accommodation¹⁰. C'est aussi à travers cette réorganisation que Norbert Elias a démontré en sociologie que le comportement civilisé des membres des sociétés européennes ne tient pas à une disposition innée à refouler les comportements violents, mais au long processus historique de formation d'une autocontrainte pour la

⁹ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit.

¹⁰ Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, 1964.

résolution des conflits, un processus lié aux transformations de l'organisation de ces sociétés¹¹.

Ainsi, avant de finir cette thèse, nous voulons illustrer dans ce dernier chapitre, l'importance de la réorganisation génétique de la pensée pour la science en générale : tout en étant son résultat, elle est indispensable pour l'impulsion du développement continu d'une logique systémique (voir, Chapitre 1), c'est-à-dire une logique qui donne priorité uniquement à la construction de systèmes de causalités pour l'explication des phénomènes.

¹¹ Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1973. ; Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, Paris, Pocket, 2003.

II. L'ontogenèse et l'histoire dans la psychologie du développement du début du XXe siècle¹².

Nous ne pouvons pas assurer catégoriquement, bien entendu, que tous les psychologues de la fin du XIXe et du début du XXe siècle étaient conscients de l'importance d'une réorganisation des explications dans les termes des systèmes de causalités et non pas des points fixes. Le cas de l'un des fondateurs de la psychologie différentielle, Francis Galton, comme nous l'avons montré dans le Chapitre 5, montrait encore la tendance à renvoyer la genèse de la vie de l'esprit à une nature biologique comprise comme une origine. Cependant, la psychologie a été accompagnée et orientée par la réflexion épistémologique en termes génétiques depuis ses débuts. Le cas de Heinz Werner le témoigne, de même que celui de Jean Piaget.

a. Un sujet inexploré.

Comme le rappelle Weiler, la psychologie de la fin du XIXe et du début du XXe siècle avait devant elle deux ensembles de problèmes : [a] d'une part, elle s'efforçait de rendre compte de la genèse des structures mentales chez l'individu ; [b] de l'autre part, en tant qu'héritière à la fois de la théorie de l'évolution et de la conception philosophique de la dynamique de l'esprit, elle se questionnait sur la genèse des structures mentales de l'espèce humaine.

Les fondements épistémologiques de la naissante discipline n'empêchaient plus de considérer à la fois tant le développement des structures mentales chez l'enfant, que le chemin historique qui devait connecter l'évolution organique aux structures mentales des adultes de leur propre culture. Les comparaisons réalisées entre ces deux ensembles par la

¹² Les arguments que nous défendons ici, nous les devons aux thèses de l'historienne Vera Weiler, plus précisément à son texte, « El problema del desarrollo en la psicología hasta 1940 en relación con el pensamiento de Norbert Elias », In, V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, op. cit.

première génération de psychologues jetaient systématiquement des résultats tout à fait inédits dans une direction : chaque développement de compétences cognitives étudié chez le processus individuel, retrouvait des manifestations parallèles dans l'histoire, notamment dans les sociétés antiques¹³. En font preuve les travaux des pionniers de la psychologie : celui de William Preyer (*Die Seele des Kindes* [L'âme de l'enfant]. 1882) ; Willem Stern (*Tatsachen und Ursachen der seelischen Entwicklung* [Faits et causes du développement mental]. 1908) ; Bernard Perez (*Les trois premières années de l'enfant*. 1878) ; et Wilhelm Wundt (*Völkerpsychologie* [Psychologie des peuples]. 1904).

Par conséquent, les psychologues de l'époque n'étaient pas uniquement intéressés par l'étude des fonctions mentales à travers l'application de tests, mais également par la systématisation des observations des disciplines voisines, surtout de l'anthropologie¹⁴. Et ce dernier ne représentait pas un intérêt mineur : les observations qui stipulaient des différences notables dans la manière de penser étaient suivies avec beaucoup d'intérêt par les psychologues, au point même d'orienter le cheminement d'une partie de la discipline. Vera Weiler rappelle que :

La psychologie des peuples (*Völkerpsychologie*), de même qu'une partie de la psychologie moderne, s'est formée en lien avec l'ethnographie depuis ses débuts. Déjà en 1862, Wundt a fait valoir que la psychologie générale, pour devenir une science avec une base solide, nécessitait le soutien de la psychologie comparée [...]. Et en 1912, en mettant l'accent davantage sur le développement, la psychologie des peuples de Wundt était déjà conçue en fonction d'une « Histoire du développement psychologique de l'humanité »¹⁵.

Cependant, ces ambitions étaient à la fin du XIXe siècle et aux débuts du XXe dans un état très programmatique. En effet, « au début du XXe siècle, personne ne croyait à l'idée qu'on savait comment expliquer des tels

¹³ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 178.

¹⁴ Fabrice CLEMENT, « Des jeux symboliques aux rituels collectifs. Quelques apports de la psychologie du développement à l'étude du symbolisme. », in *Le langage symbolique*, Paris, Ed. Pétra, 2014, p.

¹⁵ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, op. cit. p. 111.

parallèles »¹⁶. Et, étant donné que « les rapports entre les structures de la pensée ontogénétiques et l'histoire ont paru d'abord comme une découverte phénoménique »¹⁷, l'étude de la psychogénèse était confrontée depuis ses débuts à la question sur la nature de ces rapports, un sujet extrêmement vaste et tout à fait inexploré jusqu'alors.

Ainsi, comme l'argumente Weiler, dans ces conditions « les connaissances empiriques étaient insuffisantes pour aventurer des larges paris théoriques sur la relation entre l'histoire individuelle et le processus historique collectif »¹⁸. Pour en rendre compte, une masse considérable de connaissances spécifiques en paléontologie, en préhistoire, en éthologie, en histoire, en ethnologie, en sociologie, en neurologie, etc., était indispensable et à la fois inexistante. Cependant, cela n'a pas empêché les psychologues de l'époque d'avancer quelques spéculations à propos de leurs rapports. Nous reproduisons un long passage des appréciations de Willem Stern, publiées en 1906, et mises en valeur par Weiler, que nous considérons assez illustratives :

Dans les premiers mois de sa vie, l'individu humain est caractérisé en tant que nourrisson par la prépondérance des sens élémentaires, la vie des réflexes et des instincts primaires. Il se retrouve dans le stade des mammifères. Dans la seconde moitié de la première année, il atteint l'activité de préhension et des imitations très diverses, et donc le stade des singes, les mammifères supérieurs. Dans la deuxième année de vie, l'enfant arrive à marcher debout et acquiert la langue. Il expérimente ainsi sa véritable humanisation. Au cours des cinq prochaines années des jeux et des contes de fées, l'enfant est au niveau des peuples naturels. Puis, après son entrée à l'école se produit son incorporation rigoureuse dans un tout social, avec des devoirs précis et la séparation entre le travail et les loisirs : il s'agit du parallèle ontogénétique avec les débuts de la culture humaine, avec ses organisations étatiques et économiques. Dans les premières années de la vie scolaire le plus approprié à l'esprit enfantin ce sont les conditions simples de l'antiquité et l'Ancien Testament ; les années moyennes montrent les

¹⁶ *Ibid.*

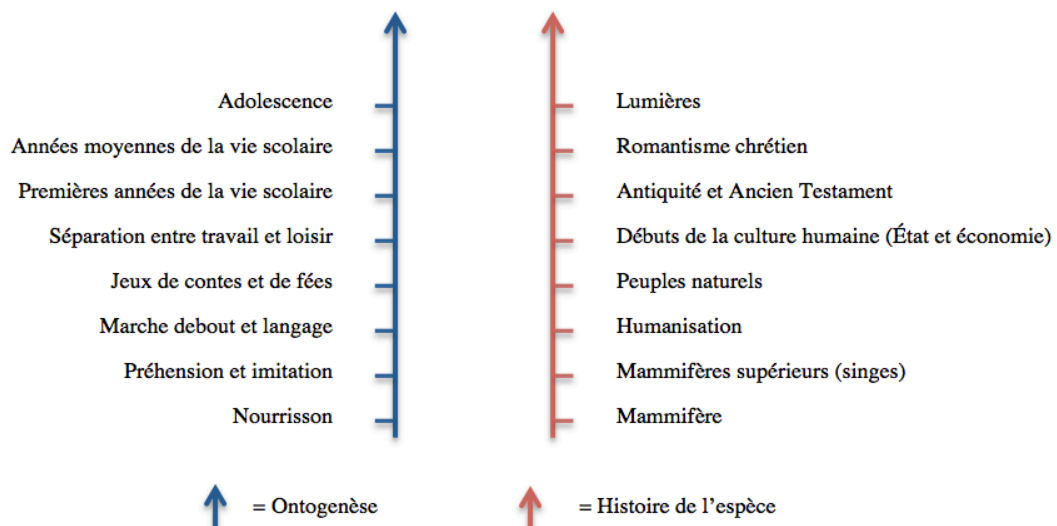
¹⁷ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 177

¹⁸ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, op. cit. p. 104.

traits romantiques de la culture chrétienne, et seulement le temps de l'adolescence présente la différenciation qui correspond au niveau culturel des temps récents (contemporains). L'âge de la puberté a souvent été appelé *le siècle des lumières* de l'individu¹⁹.

Comme on peut le noter en analysant cet extrait, les observations scientifiques disponibles étaient organisées par Stern de telle sorte que tant le processus de vie d'un être humain que l'histoire de l'espèce partageaient, dans les grands traits, le même cheminement :

Schéma 20. Rapport ontogénèse et histoire selon Willem Stern (1906).



Par-delà les diverses inexactitudes que l'on peut repérer dans cette manière d'organiser les analogies des processus de développement individuel et historique, nous voulons souligner, suivant Weiler, que les psychologues de l'époque étaient conscients que dans ce rapport résidait une problématique majeure pour la compréhension de la genèse de l'esprit. Néanmoins, pour les raisons évoquées, ces observations demeuraient inexplicables. Or, l'un des recours théoriques disponibles à l'époque, et utilisé en psychologie, venait du rapport entre *l'embryologie* et la *phylogénèse* étudiée par la biologie évolutive. Voyons cela de plus près.

¹⁹ *Ibid.* p. 104.

b. Le concept de récapitulation et la psychologie du développement.

Sans doute, l'un des cadres de référence pouvant rendre moins opaque le double intérêt de la perspective psychogénétique dans un premier temps – et dans ce sens utilisé par quelques psychologues de la fin du XIXe et début du XXe siècle – provient de la « loi biogénétique fondamentale » que le biologiste Ernst Haeckel avait forgée pour mettre en lien l'embryologie et la théorie de l'évolution des espèces. D'après cette loi :

Les formes successives par lesquelles passe l'organisme individuel au cours de son évolution, de la cellule ovulaire à son complet développement, sont une brève récapitulation des longues et lentes transformations qu'ont parcourues les ancêtres animaux de cet organisme ou les formes ancestrales de son espèce, depuis les temps les plus anciens de la prétendue création des êtres vivants jusqu'à notre époque²⁰.

Ou pour le résumer brièvement : l'ontogenèse récapitule la phylogenèse. Phylogénétiquement parlant, Haeckel comprenait la vie mentale comme une extension de la vie organique, grâce à l'évolution du centre de coordination de la vie spirituelle, ou « les organes de l'âme » comme il l'appelait (« les organes des sens, le système nerveux et le système musculaire [pour l'homme et les animaux supérieurs] ; [ou] des groupes de cellules ou même des cellules isolées, qui ne se sont pas encore différenciées en nerfs et en muscles [pour les animaux inférieurs] »²¹). Ontogénétiquement parlant, lorsqu'il se penchait sur la question du développement psychique de l'enfant, Haeckel considérait que « le développement psychique de chaque enfant n'est qu'une brève répétition de [l'] évolution phylogénétique »²². Rien de plus.

On ne rentrera pas dans l'analyse de cette théorie – discréditée depuis longtemps par la théorie biologie²³. Nous voulons ici traiter uniquement du

²⁰ Ernst HAECKEL, *Essais de psychologie cellulaire*, Paris, G. Baillie, 1880. Pp. 6-7.

²¹ *Ibid.* p. 99.

²² E. HAECKEL, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine. Leçons familières sur les principes de l'embryologie et de la phylogénie humaine*, op. cit. p. 622.

²³ Lire à ce propos, P. MENGAL, *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, op. cit.

problème qui découle de l'utilisation de ce cadre théorique pour l'explication de l'histoire psychologique, à savoir, le biologisme :

Le problème qui émerge dans notre discussion est d'établir si le biologisme s'est toujours maintenu dans la compréhension de ce rapport dans la psychologie génétique.

Clarifier cette question ici n'est pas un enjeu mineur. Toute notre thèse est construite sur le rapport entre l'ontogenèse et l'histoire, les représentants des sciences sociales ne souhaitent pas donner droit au chapitre au biologisme, entre autres, puisque l'histoire a montré qu'il vient souvent accompagné de lectures téléologiques de l'évolution des sociétés. À juste titre, au premier soupçon de biologisme, l'entreprise sociologique pourrait se dresser à l'encontre de nos recherches. En tant que sociologues de formation, nous tenons à écarter ces interprétations biologistes du développement.

Paul Mengal soutient que, devant les grandes lacunes de l'ignorance aux débuts du XXe siècle, « le recours à la loi de récapitulation apparaît comme la seule stratégie possible »²⁴ à la psychologie du développement pour penser le rapport entre l'ontogénèse et l'histoire. Comme nous venons de l'exprimer, nous sommes d'accord avec cet énoncé. Néanmoins, il ajoute que la récapitulation est un « modèle du développement dont [elle] fait encore aujourd'hui le plus grand usage »²⁵. Par contre, quant à cet énoncé, il est préférable de formuler des importances nuances, car cela dépend du type de psychologie du développement. Si la récapitulation a donné une certaine impulsion initiale à ce champ d'étude relativement inexploré, soutenir que l'explication du rapport entre l'ontogénèse et l'histoire est restée la même dans l'histoire de l'épistémologie génétique n'est pas très exact.

En tant que cadre théorique de référence, la loi biogénétique fondamentale de Haeckel s'est montrée insuffisante très tôt aux yeux des psychologues génétiques. Vers les années vingt du XXe siècle, les travaux en psychologie du développement qui avaient conduit leurs recherches en

²⁴ *Ibid.* p. 109.

²⁵ *Ibid.* p. 94.

termes haeckeliens, comme ceux de Stanley Hall et K. Gross²⁶ furent rejetés à cause de leur manque de plausibilité théorique et empirique. Car, au niveau de la description du développement des structures mentales de l'enfant, l'utilisation de la récapitulation haeckelienne entraîne une contradiction logique pour l'épistémologie génétique. Mengal décrit cette contradiction lorsqu'il remarque que :

En s'inspirant du modèle haeckelien, il devenait légitime d'avoir l'ambition de construire une embryologie de la raison et de faire fonctionner dans les deux sens le parallèle entre l'ontogénèse et la phylogénèse. [Cependant] on peut admettre que cette manière de lire la loi de Haeckel constitue une généralisation abusive dans la mesure où, la phylogénèse étant la cause du développement individuel, le rapport causal ne peut fonctionner que dans un sens²⁷.

En effet, une compréhension du développement de la vie mentale selon un déploiement ontogénétique prédéfini dans ses détails dans la phylogénèse est un point de vue biologiste. Aux yeux d'un chercheur en sciences sociales de la deuxième moitié du XXe et début du XXIe siècle, elle apparaît comme une « généralisation abusive ». Dans les termes de notre thèse, cette compréhension représente plutôt un autre exemple de la logique qui donne priorité à l'origine. Lorsque Mengal critique que « le rapport causal ne peut fonctionner que dans un sens » (de la phylogénèse au développement individuel) il ne dit pas autre chose. Sous cette structure explicative, on assume tout le processus complexe de développement de la vie mentale comme une sorte de préformation contenue dans une origine, cette fois-ci de nature organique. Cette origine représente un point fixe à partir duquel s'explique unilatéralement le développement. Par conséquent, l'explication est issue de l'usage d'une structure de pensée qui n'a pas été suffisamment réorganisée en termes systémiques.

Les tensions logiques entre un programme qui, comme nous l'avons vu, cherchait une réorganisation génétique de la pensée, et un biologisme qui donne priorité à une origine fixe, devaient amener tôt ou tard au rejet du

²⁶ *Ibid.* p. 103

²⁷ *Ibid.* p. 109.

deuxième. Comme nous le verrons par la suite, depuis les années 1920-30 du XXe siècle, au fur et à mesure que la psychologie génétique consolidait une défense théorico-empirique solide de l'autonomie du processus psychogénétique à travers ses modèles, le modèle de Haeckel n'apportait plus de solutions satisfaisantes aux questions soulevées par la genèse de la vie mentale (émergence du langage, de la morale, de la réflexivité, etc.).

L'examen du système de pensée de l'un des représentants les plus célèbres de la discipline, Jean Piaget, démontre que le rapport entre l'ontogenèse et l'histoire n'était plus assumé dans les termes d'une subordination de la psychogénèse à l'ontogenèse purement biologique, ou pour le dire autrement, du biologisme, dans la psychologie du développement.

III. *Ontogénèse et histoire du point de vue de la psychogénèse de Jean Piaget.*

a. La connaissance dans l'épistémologie génétique de Jean Piaget.

On retrouve sans cesse dans les recherches de Piaget une idée qui peut paraître banale à cause de son évidente généralité : jamais les structures de la cognition telles que nous les retrouvons chez l'adulte ne se présentent achevées chez l'enfant. Or, d'un point de vue spéculatif encore de nos jours, cette observation n'est pas inaccessible à l'explication organique centrée dans le génome, car le développement tardif de certaines structures cognitives pourrait être le résultat d'une intervention tardive des gènes régulateurs à cause des facteurs qui dépendent indirectement du milieu²⁸. Néanmoins, les recherches de Piaget conduisaient à reconnaître deux aspects qui contrarient l'unilatéralité causale de cette conception, et qui ouvraient la possibilité de redéfinir les rapports entre les régulations organiques et les processus cognitifs.

[a] En premier lieu, d'après ses recherches, le développement des structures cognitives a lieu à travers des processus d'*adaptation*, c'est-à-dire à travers l'organisation par *accommodation* des contenus *assimilés* à des schèmes préalables. L'ensemble des processus de coordination nécessaire à cette organisation se produit toujours, dans ses débuts, uniquement à travers l'interaction du nourrisson avec son milieu physique et sociale, et non pas par un processus éminemment endogène. Autrement dit, chaque enfant construit les structures cognitives en interaction avec le milieu, c'est-à-dire phénotypiquement, et non pas à travers une préfiguration de la maturation cognitive inscrite dans le programme génétique. Les connaissances et ses

²⁸ Comme le soutient, par exemple, Dorret Boomsma : « au cours du développement, les modifications d'un caractère quantitatif peuvent être dues à des sous-ensembles distincts de gènes qui s'allument et s'éteignent, et la continuité peut être due à des causes environnementales stables ». Dorret BOOMSMA, « Current status and future prospects in twin studies of the development of cognitive abilities: Infancy to old age », in *Twins as a Tool of Behavioral Genetics*, John Wiley & Sons Ltd, 1993, p. 68.

structures émergent donc constructivement dans le processus de vie d'un organisme qui « porte les prérequis cognitives naturelles, mais pas encore les structures qui permettent d'acquérir la connaissance »²⁹.

[b] D'autre part, d'après ses recherches, les structures cognitives se différencient des régulations organiques et se spécialisent dans le processus, en acquérant de plus en plus une autonomie des régulations organiques (par exemple, le symbole, ou les opérations mathématiques). Les structures cognitives, dans ce sens, émergent dans la régulation de l'organisme pour ensuite s'étendre au-delà de ces régulations – et sans pour autant les laisser derrière. Il exprime ce point de vue dans l'hypothèse directive de son livre *Biologie et connaissance* :

*Les processus cognitifs apparaissent alors simultanément comme la résultante de l'autorégulation organique dont ils reflètent les mécanismes essentiels et comme les organes le plus différenciés de cette régulation au sein des interactions avec l'extérieur, de telle sorte qu'ils finissent avec l'homme par étendre celles-ci à l'univers entier*³⁰.

En examinant ces argumentations, l'on se rend compte que sa conception de la connaissance était manifestement naturaliste – et il ne faut pas oublier qu'il était biologiste de formation. En effet, Piaget s'est confronté très tôt à la définition du passage de l'organisation naturelle à l'organisation spirituelle de l'existence humaine. Néanmoins, sa réponse demeure toujours *constructiviste*. Il n'a pas l'habitude mentale de renvoyer les capacités humaines à un point fixe insondable – sauf dans certains cas, que nous examinerons plus tard. Un exemple notable de sa manière de se démarquer de cette tendance, et que nous devons décrire ici, car il s'agit d'un processus centrale pour cette thèse, est le modèle qu'il a construit pour expliciter la genèse de la réflexivité.

²⁹ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. 162.

³⁰ J. PIAGET, *Biologie et connaissance*, op. cit. p. 41.

b. La réflexivité dans l'épistémologie génétique de Jean Piaget

Comme l'assure Dux, l'une des véritables énigmes pour les théories apparentées à la thèse traditionnelle de la philosophie de l'esprit, à cause de leur structure explicative, est sans doute l'émergence de la réflexivité³¹. C'est en se démarquant de cette structure logique par son naturalisme réorganisé génétiquement que Piaget a élaboré un modèle théorico-empirique de la question, qui connecte la strate biologique avec la symbolique comme un processus constructif. Selon ses recherches – qu'il faut toujours nuancer avec les avancés en psychologie du développement disponibles actuellement³² – lors de sa naissance le nouveau-né ne compte qu'avec un éventail très limité de comportements prédéterminés génétiquement. Selon lui, afin d'interagir avec le milieu, le nourrisson ne dispose que des instruments héréditaires perceptifs lui permettant d'apercevoir la forme, le fond, et le son ; il dispose aussi de la succion, du cri, du mouvement limité et non coordonné de son corps. Mais il ne dispose d'aucune forme réflexive d'auto-conscience, ni d'aucune notion d'objet préalable. Autrement dit, son expérience du monde des objets et des événements est celle d'un organisme qui expérimente et construit peu à peu la réalité à travers les actions qu'il effectue sur le milieu et les réponses qu'il en reçoit. Pour Piaget, il n'y a donc pas de réflexivité au début du processus ontogénétique. Elle doit aussi émerger dans le processus constructif.

Le processus de construction de la réflexivité est assuré, selon son modèle, en deux étapes :

1) *L'abstraction empirique* : les premières interactions entretenues par le nourrisson avec le milieu donnent lieu aux « réactions circulaires primaires », c'est-à-dire une exploration des propres sensations dans l'interaction avec le milieu, qui donneront ensuite lieu à des nouvelles formes d'interaction. Ainsi, avec l'exploration du milieu à travers certains réflexes naturels (par exemple, la succion), le nouveau-né commence à assimiler certaines propriétés de

³¹ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 88.

³² Lire, Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

son entourage qui déclenchent, par la suite, des processus de détermination. Ces déterminations donnent lieu aux premiers *schèmes*. L'opération (si on peut l'appeler ainsi) de pensée qui se construit à travers l'exploration du milieu à l'aide des premiers schèmes est un mécanisme que Piaget a appelé d'abord une *abstraction simple*, et plus tard une *abstraction empirique*³³.

Avec l'abstraction empirique le nourrisson devient capable d'extraire cognitivement, donc à travers d'une sorte d'« opération » de pensée, *l'une* des multiples propriétés de l'objet extérieur à la fois (la force, le poids, la couleur, etc.) pour l'incorporer ensuite à des schèmes primaires d'action. Puis, chaque fois qu'il se retrouvera devant cette propriété, le schème s'activera, permettant une nouvelle interaction avec l'objet qui donnera lieu à une nouvelle incorporation, c'est-à-dire une complexification des déterminations déjà acquises et organisées sous la forme de schèmes.

2) *De l'abstraction empirique à l'abstraction réfléchissante* : au fur et à mesure que les schèmes se complexifient dans le processus constructif, l'enfant démontre d'une part une croissante coordination de sa propre activité motrice, et d'autre part, une certaine conscience de l'effet intentionnel de son comportement sur les objets. Cela veut dire que, à fur et à mesure que les schèmes d'action se complexifient, le processus d'abstraction commence à se décentraliser des réflexes de l'organisme, et à s'effectuer de plus en plus à travers la pensée.

Or, lorsque l'enfant a assuré une organisation catégorielle des objets dans des séquences spatio-temporelles (la permanence de l'objet, la causalité, etc.), l'abstraction ne se limite plus à l'isolement des propriétés des objets dans le but de l'incorporer à ses schèmes d'action. L'abstraction prend le dessus dans l'organisation des déterminations. Le processus d'abstraction subit ainsi une transformation importante. Une nouvelle opération de pensée a lieu, que Piaget nomma *abstraction réfléchissante*.

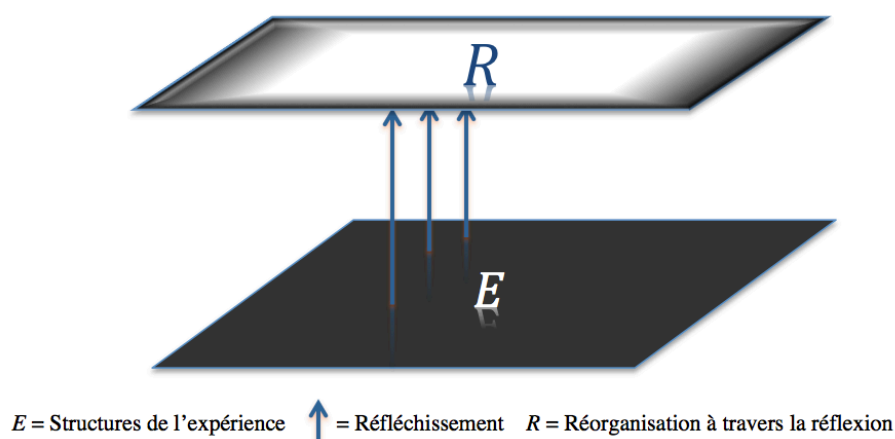
³³ Jean PIAGET, *Etudes d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1977. p. 6.

Cette abstraction comporte deux processus inséparables :

D'une part un réfléchissement, c'est-à-dire la projection (comme pour un réflecteur) sur un palier supérieur de ce qui est tiré du palier inférieur (par exemple de l'action à la représentation), et d'autre part une réflexion en tant qu'acte mental de reconstruction et réorganisation sur le palier supérieur de ce qui est ainsi transféré de l'inférieur³⁴.

Autrement dit, [a] d'une part, à travers le réfléchissement, les schèmes construits à travers l'action deviennent accessibles à la *représentation*, c'est-à-dire à la formulation symbolique ; [b] et d'autre part, par conséquent, les schèmes sont réorganisés à travers la réflexion, laquelle est médiatisée de plus en plus par la formation symbolique :

Schéma 21. Processus d'abstraction réfléchissante selon Piaget.



c. Ontogenèse et histoire chez Jean Piaget.

Après cette parenthèse importante, nous pouvons retourner à la discussion de ce chapitre. Nous avons mentionné que chez Piaget la dynamique de la récapitulation n'était plus assumée dans les termes d'une subordination de l'ontogenèse à la phylogenèse, ou pour le dire autrement,

³⁴ Jean PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante, tome 2, 1ère édition : L'Abstraction de l'ordre des relations spatiales*, Paris, PUF, 1977.

d'un biologisme. Comme le rappelle Fabrice Clément, pour Piaget, « les similarités entre pensées dites « primitives » [et celles de l'enfance] n'ont pas à être expliquées par une hérédité mystérieuse »³⁵. Cela devient incontestable lorsqu'on prend en compte le processus d'émergence de la réflexivité que nous venons de décrire. En effet, pour Piaget, la réflexivité représente la continuité d'un processus émergent et constructif d'élaboration mentale d'expériences, qui part d'une sorte de « conscience organique »³⁶ et qui arrive à une « conscience réflexive dans l'action ». Cette conscience réflexive dépend de l'organisation symbolique du monde à travers l'action, la pensée, et le langage, et non pas directement des régulations organiques – même si ces dernières la supportent. La supposition d'une capacité réflexive assurée virtuellement depuis les débuts dans le programme génétique, n'a pas de place dans cette explication.

Ainsi, en se démarquant de l'idée d'une préformation organique des structures cognitives à travers le rôle décisif de l'organisation de l'expérience et de l'action dans l'ontogénèse, l'idée d'une récapitulation dans le sens haeckelien perd toute place dans l'explication de la genèse de l'esprit. Piaget en était conscient. Selon ses propres mots :

Il va de soi qu'il ne s'agit nullement ici d'invoquer un parallélisme onto-phylogénétiquement dans le sens de Haeckel, et ce pour trois raisons que nous jugeons comme évidentes : a) on ne connaît aucun exemple de transmission héréditaire des idées ; b) il n'y a pas de filiation héréditaire entre Aristote et Buridan, par exemple, et les enfants Genevois et Polacs qui ont servi des sujets ; c) mais, surtout, l'enfant est antérieur à tous les adultes de l'histoire³⁷.

Or, nous sommes persuadés que Piaget était prudent face au rapport entre l'ontogénèse et l'histoire, en partie, parce qu'il s'agissait d'un sujet relativement inexploré d'un point de vue génétique à son époque. Cependant, cela ne signifie pas que les parallèles entre l'histoire de la

³⁵ F. CLEMENT, « Des jeux symboliques aux rituels collectifs. Quelques apports de la psychologie du développement à l'étude du symbolisme. », *op. cit.* p. 180.

³⁶ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, *op. cit.* p. 89.

³⁷ Jean PIAGET et Rolando GARCIA, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Medellín, Siglo XXI Editores, 1982. p. 68.

pensée et l'ontogenèse constatés par les observations de toute une génération de psychologues avant lui aient ainsi disparu de son horizon intellectuel. Piaget était aussi conscient, depuis très tôt, que ce rapport représentait une problématique majeure. Il suffit de revenir à son œuvre pour le constater. Il faisait souvent des références historiques pour illustrer certains aspects du processus psychogénétique, surtout en ce qui concerne la pensée animiste³⁸ et le développement précoce de la morale³⁹. Puis, vers la fin de sa vie il a écrit dans son livre posthume et coécrit avec Rolando Garcia, *Psychogenèse et histoire des sciences*, publié en 1983, une analyse approfondie des correspondances entre, d'une part, les phases historiques du développement de la physique et des mathématiques, et d'autre part, les étapes de la psychogenèse. Voyons cela de plus près.

Piaget et García font face dans leur livre à une idée courante quant à la nature des transformations de la connaissance : l'idée selon laquelle le développement des connaissances serait *linéaire*. Ils soutiennent, en revanche, que ce développement est plutôt *séquentiel*. Les connaissances sont à la fois le résultat d'une réorganisation des connaissances préalables et les conditions préalables de futures réorganisations. Par conséquent, ils soutiennent qu'il ne faut pas assumer que toute nouvelle connaissance remplace nécessairement celle qui précède, coupant tout lien avec celle-ci. Pour l'épistémologie génétique, chaque nouvelle connaissance est plutôt le produit d'un effort de réorganisation de la perception. Ainsi, ontogénétiquement et historiquement, les connaissances dans les stades supérieurs ne s'expliquent qu'à travers l'analyse des stades antérieurs. Selon cette optique, ils donnent l'exemple de trois grandes périodes de l'histoire des mathématiques :

Le réalisme statique des grecques basé dans des états permanents (des figures et numéros), qui étaient des connaissances nécessaires à la découverte des transformations algébriques et infinitésimales du XVIIe

³⁸ Lire, Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994. p. 267.

³⁹ Lire, Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 2000.

siècle, dont l'analyse, à son tour, était indispensable pour donner lieu aux structures des mathématiques du XIXe siècle et de nos jours⁴⁰.

Mais, pourquoi retrouvons nous un processus de la connaissance de ce genre dans l'histoire, et non pas une réinvention psychogénétique aléatoire dépendant de chaque période historique ? Piaget et García partent de la thèse que la caractéristique séquentielle du processus de transformation de la connaissance (i.e. les transformations des connaissances, n'étant pas linéaires, suivent en même temps la forme d'une séquence où les stades supérieurs représentent une réorganisation des connaissances des stades précédents) est assurée par des mécanismes partagés par le processus historique et le psychogénétique. Ainsi, partant de cette prémisse, l'hypothèse qui anime leur recherche est la suivante :

Le processus psychogénétique et le processus historique de constitution des sciences répondent à des instruments et des mécanismes communs. Ces instruments sont l'assimilation, l'accommodation, l'abstraction empirique, et l'abstraction réfléchissante.

En ce qui concerne le processus historique de la physique, pour citer un exemple, les auteurs montrent dans leur livre les étonnantes analogies du passage de l'attribution de propriétés absolues aux objets, aux systèmes de relations qui les expliquent, tant dans le processus de maturation de la vie mentale de l'enfant que dans le développement historique de la physique. Cette analyse nous a intéressée particulièrement ici, et nous l'avons reprise dans nos efforts analytiques (voir, Chapitre 3, 4 et 5), après les corrections apportées par la théorie historico-génétique que nous expliciterons plus tard.

Après leur analyse des analogies entre le développement historique et psychogénétique de la géométrie, de l'algèbre, et de la mécanique newtonienne⁴¹, les auteurs expliquent comment l'abstraction empirique et l'abstraction réfléchissante sont à la base de toutes ces transformations cognitives⁴². Nous n'allons pas rentrer ici dans le détail. Nous conseillons,

⁴⁰ J. PIAGET et R. GARCIA, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, op. cit. p. 9-10.

⁴¹ *Ibid.* p. 88-172.

⁴² *Ibid.* p. 190-193.

pourtant, une lecture du texte mentionné ci-dessous dans son intégralité. Pour le moment nous nous limiterons à reproduire leur conclusion générale sur les rapports entre la psychogenèse et l'histoire des sciences physiques et mathématiques, afin de continuer avec notre discussion :

En physique, comme nous l'avons vu, il y a une alternance continue entre l'abstraction empirique, qui s'exerce sur les contenus, et l'abstraction réfléchissante qui extrait des formes antérieures les éléments pour construire des nouvelles formes adaptées à ces contenus. En mathématiques, par contre, où c'est le sujet qui élabore à la fois des formes et des contenus (ou, si on le préfère, où tout est déjà « forme » avant de devenir contenu), l'abstraction réfléchissante est naturellement la seule qui opère, même dans les cas où une opération est utilisée uniquement à titre d'instrument pour ne donner lieu qu'ultérieurement à une thématization permettant de construire une nouvelle théorie⁴³.

d. Limites du modèle piagétien du rapport ontogénèse-histoire.

Comme nous venons de le présenter, le modèle piagétien donne des outils pour penser les analogies entre la psychogenèse et l'histoire : c'est notamment à travers l'abstraction réfléchissante que les opérations surmontent les niveaux cognitifs acquis dans les deux cas. Cependant, l'explication purement psychogénétique est insuffisante pour comprendre leur rapport. Car :

Le modèle piagétien n'est pas en mesure d'expliquer dans les mêmes termes de son épistémologie génétique pourquoi les systèmes conceptuels primaires remontent jusqu'à l'âge adulte des membres des sociétés antiques.

La résolution de ce problème ne représente pas non plus un enjeu mineur pour notre thèse : ce qui est en jeu c'est l'opportunité de rendre compte des différences, parfois radicales, dans les visions du monde des

⁴³ *Ibid.* p. 248.

membres des sociétés historiques à travers un modèle du développement ontogénétique et historique de la cognition. Voyons ce qui empêchait Piaget, selon la théorie historico-génétique, d'y arriver.

1) *L'universalité des opérations formelles* : Malgré le virage génétique de son œuvre, Piaget considérait que les stades du développement qu'il a étudiés étaient universels. Il considérait que l'équilibre de la vie mentale atteignait toujours, chez tout être humain, le dernier stade, l'opérateur formel⁴⁴. La raison est dans son interprétation de l'impulsion du développement. Comme l'argumente Laura Ibarra, à cet égard Piaget fait appel « à une force endogène naturelle et instinctive qui oblige aux structures à chercher un équilibre plus durable et stable »⁴⁵. Autrement dit, sous la logique dérivative, il fait converger l'explication de l'impulsion du développement à une origine.

Cependant, maintes études comparatives entre cultures qui contredisaient l'universalité des opérations formelles (nous en mentionnerons quelques unes vers la fin de ce chapitre), l'amènèrent à reconsidérer vers la fin de sa vie que l'universalité des stades de développement, au moins jusqu'au stade opératoire concret, devait être mise en doute, et que l'impulsion de la construction du dernier palier cognitif, l'opération formelle, dépendait beaucoup plus des conditions sociales d'apprentissage qu'il ne le croyait⁴⁶.

On peut reprocher à Piaget de ne pas avoir fait suffisamment attention à l'importance des conditions sociales dans la formation des structures cognitives dans tous les niveaux de leur développement. Cependant, lorsqu'on revient à ses ouvrages il est aussi clair que malgré ce défaut il a essayé à plusieurs reprises d'intégrer la sociologie dans les explications. Ici nous nous heurtons à une situation qui peut sembler un peu gênante pour les représentants de la sociologie :

⁴⁴ J. PIAGET, *Six études de psychologie*, op. cit.

⁴⁵ Laura IBARRA GARCIA, *La vision del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995. p. 104.

⁴⁶ La discussion sur la durabilité des dispositions faite par le sociologue Bernard Lahire, représente, à nos yeux, une contribution sociologique à cette discussion. Lire, Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011.

À l'époque de la construction des premiers modèles psychogénétiques, on ne comptait pas avec une tradition sociologique solide qui s'occupait du développement des sociétés, et des individus dans la société, sur laquelle les psychologues génétiques pouvaient s'appuyer pour surmonter cet écueil⁴⁷.

En effet, la tradition sociologique dominante de son moment ne concevait pas les formations sociales dans leur développement, mais les étudiait de manière statique (comme c'est le cas de la sociologie d'Emile Durkheim – voir, Annexe 2), et lorsque le changement social était envisagé, on le présentait, pour reprendre les mots d'Elias, de manière « éléatique » (comme le cas des cadres épistémiques produits par des paradigmes sociaux dans la théorie de Thomas Kuhn). Sans un corpus de recherches sociologiques suffisamment réorganisées génétiquement et nécessaires à l'identification de la participation de la vie sociale dans tous les niveaux du processus de formation de la cognition, la voie était bloquée pour une compréhension plus profonde du rapport entre l'ontogenèse et l'histoire en termes historico-génétiques. En d'autres termes : Piaget ne retrouvait pas les moyens cognitifs nécessaires dans les connaissances sociologiques de sa société, pour surmonter l'interprétation de l'impulsion du processus psychogénétique au-delà des forces endogènes de l'organisme.

2) *La correspondance entre les structures opératoires et les structures catégorielles* : un autre présupposé de son modèle explicatif empêchait Piaget d'expliquer les différences cognitives à travers le rapport entre l'ontogenèse et l'histoire. Le psychologue considérait que l'interprétation du monde correspondait au développement des opérations. Autrement dit, dans son modèle, les structures catégorielles correspondent toujours au niveau atteint par les structures opératoires. Lorsqu'elles ne le font pas, comme c'est le cas des cultures où l'on repère que l'animisme se maintient fermement dans l'interprétation du monde même après le développement des opérations concrètes (souvenons-nous que la pensée animiste est

⁴⁷ Lire, Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016. p. 242.

placée dans son modèle dans le stade préopératoire⁴⁸ – voir, Chapitre 1), il en attribuait les raisons à une « régression » des structures catégorielles due à l'idéologie. Cependant, comme l'argumente Ibarra, « si les capacités ont été acquises, elles ne peuvent pas soudainement régresser ou disparaître »⁴⁹. Autrement dit, Piaget généralise le développement des structures opératoires, qu'il étudie tout au long de son œuvre, à toutes les autres structures cognitives, y compris les structures catégorielles, justifiant une « régression » improbable au nom de l'idéologie.

L'épistémologie historico-génétique brise nécessairement cette justification. Peut-on considérer plausible dans une théorie de l'histoire psychologique de nos jours, que la croyance aux déités que l'on retrouve dans les sociétés historiques, est une espèce de blocage idéologique dans l'usage de compétences cognitives acquises ? Si l'on se limite à cette considération, alors une interprétation téléologique de l'histoire, fondée sur l'opposition individu/société (et qui n'est pas présente chez Piaget, bien évidemment), devient logiquement plausible :

Si l'impulsion du développement de la vie mentale est instinctive, et les effets de société, au lieu de les impulser, font régresser ces développements, alors, d'une certaine manière, l'histoire de notre espèce pourrait être interprétée comme la lutte d'un développement biologiquement nécessaire contre les limitations infligées par la vie sociale.

Les effets de la vie sociale seraient alors, sous cette interprétation rendue possible par son modèle, un ensemble de phénomènes négatifs agissant sur une nature qui cherche à se constituer. On peut formuler cette lecture sous la figure d'une promesse très séduisante qui peut sans doute résonner encore dans l'esprit de beaucoup : « libérez les individus de leurs contraintes sociales et vous retrouverez leur vraie et nécessaire nature ». Nous ne pouvons pas être en accord avec cette conclusion logique. Car la lecture de l'évolution des sociétés, et des individus dans la société,

⁴⁸ J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, op. cit. p. 267.

⁴⁹ L. IBARRA GARCIA, *La vision del mundo de los antiguos mexicanos*, op. cit. p. 104.

redeviendrait alors un plan prédéfini dans une origine, comme c'était le cas dans les modèles positivistes du XIXe siècle.

Les analyses de cette thèse (inspirées en partie par le travail historico-génétique de Laura Ibarra sur la genèse des concepts de causalité, temps, et espace chez les aztèques⁵⁰), reconduisent le débat à travers une distinction spécifique : *les structures catégorielles se différentient dans leur développement des structures opératoires*. Ainsi, l'une des conclusions que l'on peut tirer de cette thèse (et de la théorie historico-génétique de Dux) est que lorsqu'on reconnaît plus d'indépendance au développement des structures catégorielles à l'égard des structures opératoires, on offre la possibilité de rendre compte d'un fait qui est encore soulevé avec un certain étonnement par l'anthropologie : la cohabitation de compétences opératoires avancées au niveau de l'action, et des compétences préopératoires dans le niveau de l'interprétation du monde.

⁵⁰ *Ibid.*

IV. Ontogénèse et histoire du point de vue de la sociologie de Norbert Elias.

Après avoir présenté rapidement les apports et les limites de la psychologie du développement de Jean Piaget à la discussion du rapport ontogénèse-histoire, il nous semble nécessaire de tourner notre attention vers un autre auteur qui a développé, depuis un point de vue sociologique, des apports inestimables à la discussion. Il s'agit de la sociologie de Norbert Elias.

a. Réorganisation processuelle de la pensée sociologique.

Les lecteurs sociologues auront peut-être remarqué depuis le début de ces pages que la réorganisation de la pensée revendiquée par l'épistémologie génétique représente une exigence qui n'est pas méconnue dans leur discipline. Dans les grands traits, il s'agit du même type de réorientation exigée par la sociologie de Norbert Elias⁵¹. En effet, malgré des discordances spécifiques sur quelques points très importants – notamment quant à l'emploi du langage scientifique réifiant, et surtout la place de la sociologie dans le processus psychogénétique –, la sociologie processuelle d'Elias est amplement apparentée aux fondements de l'épistémologie génétique.

Si nous revenons sur le cas du psychologue Heinz Werner déjà cité, qui postulait que la transformation des objets statiques en objets génétiques était nécessaire à la réorientation génétique de la pensée psychologique, les correspondances entre ses propos et ceux d'Elias pour la sociologie sont trop notoires pour passer inaperçues : [a] d'abord, tout comme Werner pour la psychologie, l'œuvre d'Elias propose une réorganisation générale de la sociologie dans le sens de la construction d'un objet d'étude et d'un sujet de connaissance processuels ; [b] Elias attribuait le blocage majeur de la

⁵¹ Lire, Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.

pensée sociologique à la conception statique de son objet d'étude, la société, et ; [c] d'après lui, la conception statique de la société répond à une nécessité humaine qui s'exprime dans des « modes de pensée », c'est-à-dire, dans le psychisme⁵².

Or, la correspondance majeure entre la sociologie d'Elias et l'épistémologie génétique réside, à nos yeux, en ce que les deux partent de la prémisse, l'une pour la psychologie, l'autre pour la sociologie, selon laquelle l'être humain (et surtout sa forme spirituelle et sociale de conduction de la vie) est le résultat de l'histoire naturelle, et qu'il faut dans ce sens adapter les outils cognitifs à cette réalité pour l'étudier. Le besoin de réorganiser processuellement les catégories sociologiques, un point central dans la sociologie d'Elias – comme il l'explique dans son livre *Qu'est-ce que la sociologie ?* –, répond donc à la réorganisation proposée par les psychologues génétiques. Nous ne voyons pas des différences trop significatives. Dans le fond, leur but est le même : à l'instar de l'épistémologie de Piaget, l'un des buts d'Elias est celui de souligner les limites que le caractère statique des théories entraîne au progrès de la connaissance en générale⁵³. Et ces correspondances ne sont pas une coïncidence. Comme le rappelle Weiler, plusieurs prémisses fondamentales de sa sociologie étaient déjà établies et consolidées dans les amphithéâtres de psychologie à l'époque où Elias faisait ses études en philosophie et psychologie à Breslau⁵⁴.

b. Le concept de configuration.

La réorientation processuelle de la sociologie d'Elias, permet de reconnaître que toute forme d'ordre a traversé un « processus de configuration ». Le concept de configuration représente un tissu de rapports entre des éléments en constante interaction et interdépendance. Nous

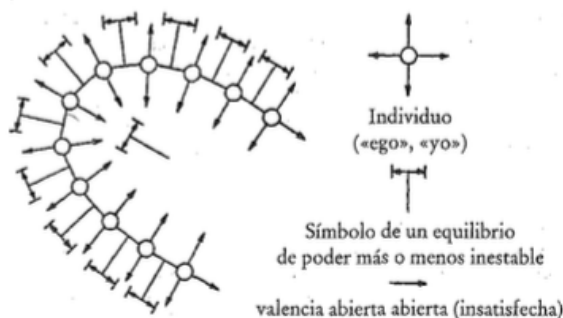
⁵² *Ibid.* p. 135-136.

⁵³ Lire, N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, *op. cit.*

⁵⁴ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, *op. cit.*

reproduisons le schéma du concept présenté par Elias dans l'introduction de son livre, *Qu'est-ce que la sociologie ?* (dans son édition en espagnol) :

Schéma 22. Configuration d'individus interdépendants.



Selon ce modèle, un jeu de cartes entre deux joueurs représente déjà une configuration, comme un match de football⁵⁵, ou toute autre interaction sociale. Les habitants d'un village peuvent former une multitude de configurations selon les multiples activités et émotions qui lient les uns aux autres, et prises comme une totalité – par exemple dans le cas d'un vote – ils forment une seule configuration plus globale. Une nation répartie dans plusieurs États représente aussi une configuration, de même qu'une communauté linguistique dans un quartier, etc. :

Par conséquent, le concept de configuration est une thématization, rendue opératoire pour la sociologie, de la logique systémique.

Le concept de configuration désigne ainsi les rapports sociaux en fonction du niveau d'observation désiré, sans partir pour autant d'une définition essentialiste de la société ou de l'individu qui substitue d'emblée, déductivement, les transformations sociales et psychologiques observables. Dans ce sens, la configuration ne représente pas une « instantanée de la société » : elle se transforme constamment en fonction du déroulement du processus historique transformant aussi les éléments qui le composent⁵⁶.

⁵⁵ Lire, Norbert ELIAS, *Sport et civilisation*, Paris, Pocket, 1998.

⁵⁶ N. ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, op. cit. p. 154-161.

Par conséquent, le concept a un objectif précis : une *distanciation* vis-à-vis des modèles sociologiques et psychologiques *hinc et nunc*, à travers la réorganisation de la perception en fonction de la spécificité de leur objet d'étude, lequel, dans sa matérialité, se trouve en constant *devenir*. En d'autres termes : à travers le concept de configuration, la sociologie d'Elias est indissociable de la conscience moderne de l'historicité. De là, son qualificatif de « sociohistorique ».

c. La réorientation processuelle du rapport individu-société.

Comme ses lecteurs assidus peuvent le reconnaître, l'écriture d'Elias est très minutieuse. Cependant, en même temps, elle peut paraître parfois difficile à suivre, non pas à cause d'une densité conceptuelle, mais parce qu'elle a besoin d'une lecture particulièrement liée à la logique processuelle pour révéler sa profondeur. Les modes de pensée qui donnent priorité à la définition conceptuelle réifiante, aux édifices théoriques qui dépendent de ces définitions, et aux traditions de pensée qui cherchent à saisir le principe des dynamiques sociales, rendent plus ou moins inaccessible le type d'argumentation processuelle du sociologue⁵⁷.

Ces modes de pensée ont contribué, et contribuent encore sans doute, d'une part, tant à la récupération tardive et fragmentée de la pensée eliasienne, qu'à son apparition irrégulière dans les discussions de la discipline sociologique ; et d'autre part, à quelques malentendus quant à la portée et la signification de ses recherches. Par exemple, lorsqu'il réfléchissait sur les rapports entre l'action effective des individus en société et la configuration d'interdépendances qu'ils tissent ensemble, nous ne

⁵⁷ Elias en était conscient depuis très longtemps. Dans une lettre qu'il a écrit à Raymond Aron en 1939, il soutient que : « Peut-être la plus grande difficulté de toutes les études que j'ai sous les yeux réside-t-elle dans le fait qu'elles exigent, à bien des égards, une révision des habitudes de pensée dominantes et, avant tout, de certaines représentations de causalité traditionnelles (y compris les jugements de valeur implicites qu'elles contiennent) ». Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

retrouvons aucun exemple permettant d'assurer catégoriquement qu'il avait en tête un rapport où la configuration, comprise comme contexte social, *détermine* la psychologie et l'action individuelle ⁵⁸. Cela équivaut à reconnaître l'existence d'un rapport causal qui ferait des formations sociales, en tant qu'ensemble unifié et extérieur à l'individu, la cause déterminant chaque individu intégrant les formations, une image contre laquelle il s'est battu tout au long de sa carrière, et qu'il tenait à qualifier de « métaphysique des formations sociales »⁵⁹. Dans l'introduction de son livre *Qu'est-ce que la sociologie ?*, il illustre cette expérience subjective à travers le schéma suivant (dans l'édition en espagnol) :

Schéma 23. Schéma basique de l'image égocentrique de la société.



Une conception de la société en tant qu'agent externe qui détermine et, dans ce sens, explique l'action individuelle, représente un point de vue qui donne priorité à la logique de l'action (voir, Annexe 2), et dans ce sens, elle induit en erreur. Le rapport entre l'individu et la société implique plutôt, selon Elias, une prise de distance spécifique : il doit être représenté comme des corrélations constantes et toujours changeantes entre les deux ensembles

⁵⁸ Comme exemple de ce genre d'interprétation, on trouve celle qu'en fait Bernard Lahire dans son article « les cadres sociaux de la cognition », lorsqu'il parle de la « théorie dispositionnaliste de la pratique ». (Fabrice CLEMENT et Laurence KAUFMANN, *La sociologie cognitive*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2011.p. 141.). Les extraits d'Elias qu'il cite pour soutenir son argument, mis en contexte, ne reflètent pas le déterminisme sociologique que sa lecture lui attribue.

⁵⁹ N. ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, op. cit. p. 11.

observables (i.e. les configurations sociales et la structure de la personnalité), et non pas comme l'effet causal d'un ensemble sur chaque représentant de l'autre pris isolément. Les deux grands concepts qu'il offre aux sociologues pour éviter la tentation de cette interprétation absolutiste sont la *psychogenèse* et la *sociogenèse*. Un exemple peut donner plus de clarté.

Elias tenait à démontrer dans son livre *La société de cour*⁶⁰, l'impossibilité de partir de la société française de l'ancien régime comme un tout pour saisir le sens de l'existence des membres de la cour. Comme le rappelle Weiler, pour saisir la vision du monde de ces derniers, Elias indique qu'il faut partir plutôt de l'évolution de leurs expériences effectives dans un réseau précis de rapports d'interdépendance. Le concept de configuration ne représente pas un substitut de l'ensemble « société française » qui déterminerait de manière unifiée et « dès l'extérieur » la vision du monde de chaque courtisan : il n'est qu'une représentation du réseau de rapports d'interdépendance auquel participaient aussi les membres de la cour, et dans lequel ils développaient eux-mêmes, et tout au long de leur vie, le sens de leur existence⁶¹. Autrement dit, pour Elias :

L'enquête sociologique doit étudier le développement psychogénétique des visions du monde en fonction du modèle d'exigences des sociétés d'appartenance, et non pas un déterminisme de la société sur l'individu.

À travers cette réorganisation processuelle dans la manière de se représenter le rapport individu-société, on est en condition d'expliquer, par exemple, le curieux aveuglement des représentants de la cour lors de la révolution qui a changé le cours de leur destin. Comme le rappelle Weiler :

Le problème identifié par Elias derrière l'impuissance de l'élite courtisane réside en ce que ses membres ne peuvent pas concevoir pour eux-mêmes une existence proposant des référents complètement distincts de ceux auxquels ils étaient habitués. Leur estime de soi, le sens de la vie, leur sens

⁶⁰ Norbert ELIAS, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

⁶¹ Vera WEILER, « La manera de ser de los cortesanos vista a través de sus propias vivencias efectivas. », *Universitas Humanística*, 2011, n° 71, p. 13-26.

personnel d'identité, sont entièrement attachés à l'horizon courtisan. Ainsi, exister est, pour eux, exister en tant que courtisans ; une France sans société de cour leur est affectivement inconcevable⁶².

d. Ontogenèse et l'histoire chez Norbert Elias.

Après la reconnaissance de la réorganisation processuelle de la sociologie d'Elias, on peut discerner les apports de sa théorie de la civilisation à la compréhension du rapport entre l'ontogénèse et l'histoire. Dans une lettre adressée à Raymond Aron en juillet 1939, le sociologue exprimera que :

La difficulté réside notamment dans le fait qu'avec tout cela on effectue les premiers pas hésitants dans un domaine pour lequel il n'existe encore ni science, ni méthode, ni outil de pensée : le domaine d'une psychologie historique qui – comme vous l'avez noté dans votre recension – est bien sûr indissociable d'une manière de pensée processuelle, d'une sociologie historique. Et quand, par exemple, Lévy-Bruhl, pour lequel j'ai un très grand respect en dépit de nombreux désaccords, parle de « mentalité prélogique », il formule ce qu'il observe en partie très justement d'une manière un peu maladroite et équivoque parce qu'il lui manque, en raison de l'état actuel de la science, un matériel documentaire et également bien sûr des méthodes de pensée spécifiques permettant de mettre en évidence le processus par lequel ne cessent de se modifier les formes de vie primitives ainsi que les formes de pensée et de comportement primitifs (à différents endroits de la terre) jusqu'à ce qu'au cours des millénaires, les nôtres apparaissent finalement. Aujourd'hui encore, on pense habituellement de manière statique en termes de sauts de point en point (de manière éléatique si vous voulez) et l'on perd trop facilement de vue la continuité de l'humanité⁶³.

⁶² *Ibid.* p. 15.

⁶³ M. JOLY et Q. DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *op. cit.*

Sa référence à une psychologie historique rend explicite l'importance qu'il donne au rapport entre l'ontogénèse et l'histoire : l'axe psychogénétique est indispensable à la compréhension de l'histoire de l'humanité. L'histoire traverse la structure de tout savoir, et par conséquent, de la cognition. Selon ses mots : « les savoirs des êtres humains à tel moment donné ne sont jamais issus d'autre chose que d'un long processus passé d'acquisition cognitive ; ils en constituent le prolongement »⁶⁴. Cette dernière idée représente une autre correspondance notable de l'auteur avec l'épistémologie génétique datant d'avant de la Seconde Guerre Mondiale, et peut-être même d'avant. Comme le rappelle Weiler, déjà vers la fin du XIXe siècle en Allemagne, l'historien Karl Lamprecht avait proposé « en s'appuyant dans ses propres recherches sur deux mille ans d'histoire germanique, [...] le besoin d'assumer une stratégie psychogénétique pour rendre intelligible l'histoire »⁶⁵.

Cette discussion justifie le choix de notre cadre théorique, c'est-à-dire le besoin d'un élargissement de l'axe psychogénétique de son modèle :

Elias propose une réorganisation de la sociologie qui, en associant le concept de configuration au modèle piagétien, ouvre la voie à une explication sociologiquement modélisable de l'histoire psychologique.

Autrement dit, le rapport entre l'ontogénèse et l'histoire devient modélisable théorico-empiriquement à travers le rapport entre la psychogénèse et la sociogénèse. Sa théorie de la civilisation le montre abondamment⁶⁶. Voyons cela de plus près.

Pour comprendre le rapport entre la psychogénèse et la sociogénèse, selon le sociologue, il faut prendre en compte au moins deux ensembles d'observations :

⁶⁴ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. p. 241.

⁶⁵ V. WEILER, *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, op. cit. p. 99.

⁶⁶ Lire, N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, op. cit. ; N. ELIAS, *La dynamique de l'occident*, op. cit. ; N. ELIAS, *La société de cour*, op. cit. ; Norbert ELIAS, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996 ; Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Éditions du Seuil, 1991 ; Norbert ELIAS, *La solitude des mourants*, Paris, C. Bourgeois, 1987 ; N. ELIAS, *Sport et civilisation*, op. cit.

[a] Ce n'est pas difficile de vérifier à travers les observations sociologiques que ce n'est qu'en parcourant le processus de maturation organique, intellectuelle, et émotionnelle avec d'autres individus, que tout adulte humain peut orienter sa vie de manière relativement autonome et s'intégrer de manière plus ou moins adéquate dans la vie sociale des adultes. Même si au cours de leur vie il y en a qui peuvent, par des raisons diverses, réussir cette intégration dans le sens de leurs projets et désirs personnels, tandis que beaucoup d'autres, par d'autres raisons, doivent se conformer avec peu ou rien, tous les membres relativement autonomes de l'espèce à l'âge adulte ont suivi d'une manière ou d'une autre le processus de maturation qui conduit au modèle de comportement et de pensée exigé par la vie adulte de leur société.

[b] On peut aussi constater empiriquement que l'ensemble d'apprentissages nécessaires à une conduction plus ou moins autonome de la vie adulte, ne varie pas seulement d'une existence individuelle à l'autre, mais surtout d'une société à l'autre. La théorie de la civilisation repose sur ce principe. Pour citer de nouveau les mots d'Elias : « les enfants deviennent progressivement des adultes au cours d'un processus de civilisation à la fois individuel et social, qui varie selon le niveau de développement du modèle de civilisation de la société »⁶⁷. Le processus de maturation psychologique des individus dépend donc à la fois du fond de connaissances et des exigences sociales configurées historiquement dans les sociétés.

C'est pour cela que nous avons récupéré dans cette thèse l'argumentation suivante chez Elias :

Les structures psychologiques – cognitives et émotionnelles – se transforment uniquement dans la mesure où les défis de la vie sociale l'exigent. Autrement dit, l'impulsion du développement de la vie mentale n'est pas endogène à l'organisme, mais sociogénétique. Le niveau de développement psychogénétique dépend, dans ce sens, du développement des structures sociales.

⁶⁷ Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud*, Paris, La Découverte, 2010, p. 82

Cela signifie que sans une transformation des exigences de la vie sociale, il n'y a pas de transformations significatives dans la psychologie des membres d'une société. Cela pourrait expliquer pourquoi les sociétés non modernes ont remonté l'histoire jusqu'à nos jours sans que leurs membres aient expérimenté une transformation significativement radicale dans leur structure cognitive : si les membres d'une société n'ont pas le besoin socialement exigé de développer certaines compétences, alors celles-ci ne se développent pas.

La théorie de la civilisation d'Elias offre ainsi une grille permettant d'émettre une hypothèse spécifique sur l'impulsion du développement des structures cognitives différente à l'explication insatisfaisante – d'un point de vue processuelle – de Piaget à cet égard, et que nous avons utilisée pour réaliser cette thèse :

Les structures cognitives que nous retrouvons chez l'enfant peuvent remonter jusqu'à l'âge adulte dans l'interprétation du monde si les défis de la vie sociale n'exigent pas leur réorganisation.

L'étude des transformations des sociétés donnerait donc, si des enquêtes plus profondes dans ce sens sont réalisées, un fondement empiriquement vérifiable de l'impulsion sociohistorique des transformations psychologiques.

V. La théorie historico-génétique comme alternative à l'explication téléologique du rapport ontogénèse-histoire.

Le cadre théorique qui pourrait éventuellement assurer l'idée d'un développement de l'histoire fondé uniquement dans l'organisation biologique n'est plus plausible parmi les chercheurs du développement. Ni Elias, ni Dux, ni Hallpike, ni Michael Tomasello, ni Gérald Hüther, pour ne citer que ces chercheurs et théoriciens du développement de diverses horizons disciplinaires, ne conçoivent l'histoire de la cognition uniquement dans les termes de mutation et sélection, ni dans l'univocité de l'expression de l'ADN. On est aussi loin des temps de la récapitulation Haeckelienne qui proposait un développement ontogénétique en termes de la phylogénèse. Tout au long du XXe siècle, la réorganisation génétique des parallèles observables entre l'ontogénèse et l'histoire a changé complètement l'approximation à la thématique.

La distinction historico-génétique entre les structures opératoires et catégorielles, permet de réfléchir de manière distanciée sur cette thématique. Les structures catégorielles sont, selon Dux :

Les formes d'ordre dans lesquelles nous percevons et pensons le monde extérieur. Elles déterminent ce qui « est » le monde lorsque nous ne réfléchissons pas explicitement sur sa nature construite. [...] Le monde ce sont les objets et les événements organisés systématiquement dans les structures catégorielles de substance, causalité, espace et temps [etc.]⁶⁸.

Ainsi, d'après cette conceptualisation, sans la médiation de la réflexion, les structures catégorielles *sont* le monde. Mais doit-on considérer que leur logicité et le développement de leur logicité sont assurés d'emblée lors de la naissance ? Selon nous, et ceci est un point de vue que nous assumons grâce aux réflexions qui nous ont suscité l'élaboration de cette thèse, il n'y a pas de raisons suffisantes pour supposer que la construction des structures catégorielles doit suivre, à cause de la constitution biochimique du cerveau,

⁶⁸ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 287.

les lois de la logique. La thèse du « cerveau qui organise le chaos »⁶⁹ n'est pas erronée, mais l'attribution absolue de ce comportement de l'organe au programme génétique semble insuffisante, par exemple, du point de vue des nouvelles approximations de l'épigénèse du cerveau⁷⁰.

D'autre part, si on réfléchit au problème depuis un constructivisme détaché de l'organisme, qui part d'une idée de la cognition du type *tabula rasa*⁷¹, on peut montrer que les expériences du monde sont trop diverses et aléatoires pour assurer par elles-mêmes la formation d'une logique partagée. Autrement dit, ni l'explication internalise ni l'externaliste ne peut rendre compte de manière unilatérale de la logique, sans soulever des contradictions logiques importantes. Selon nous, il faut trouver la réponse ailleurs.

Les observations sociologiques démontrent extensivement que les connaissances peuvent demeurer contradictoires entre elles dans leur construction ontogénétique, même au niveau adulte. Ainsi, par exemple, les cadres de l'expérience selon Irving Goffman, démontrent que les représentations et les actions prennent des logicités différentes selon le cadre d'expérience sociale. Il s'agit d'une observation au niveau de la pratique sociale : en traversant beaucoup de domaines d'expérience, on peut faire, penser, ou dire tout et son contraire en différents moments de la même journée sans ressentir pour autant des contradictions logiques importantes. Tant que les connaissances ne sont pas reconduites à la sphère des raisonnements, elles opèrent en tant qu'évidences pratiques. Tant qu'elles sont pratiques pour assurer la survie individuelle et la survie du groupe, elles n'ont pas besoin de passer constamment par la cible de la réflexion.

Mais, lorsque les connaissances ont besoin, pour des raisons sociologiques diverses, d'être récupérées réflexivement de manière constante pour réassurer leur praticité (comme par exemple, le besoin de

⁶⁹ Lire Hudson HOAGLAND, « La créativité : aspects génétique et psychosocial », *Leonardo*, 1970, vol. 3, n° 1, p. 87-91.

⁷⁰ Lire, Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur : quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

⁷¹ Steven PINKER, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.

résoudre un problème technique, ou le besoin de penser une problématique de recherche liant les sciences sociales et les sciences cognitives), le monde, stable dans sa construction préalable, peut devenir instable, « illogique », poussant l'effort de réorganisation réflexive pour récupérer la stabilité de la connaissance. Cette réorganisation peut opérer sur la base d'une logicité déjà construite (par exemple, la logique de l'action), si la structure du problème à résoudre le permet. Mais si celle-ci ne le permet pas, la logique même montre la tendance à se transformer. Les études de Piaget l'ont démontré en ce qui concerne la formation des systèmes de causalités⁷². Pour notre part, nous avons présenté maints exemples historiques dans les analyses de cette thèse.

Ainsi, nous soutenons, à partir d'une réflexion fondée sur les connaissances que nous avons récupérées de cette thèse, qu'il faut assumer une extrême prudence dans les positions innéistes dans les sciences cognitives. Le cerveau ne semble pas en conditions d'organiser le chaos de manière autogène ou spontanée, et encore moins dans un sens prédéfini dans ses détails par le programme génétique : d'après nos observations, la transformation dans les conditions d'existence, notamment du milieu socioculturel, engendrent les conditions permettant l'impulsion des réorganisations ontogénétiques des structures de la connaissance. Autrement dit, nous ne voyons pas comment la logicité du monde est assurée, à l'origine et de manière unilatérale, par le programme génétique. Ce que nous voyons, pour le moment, est que la logique est le résultat de la construction ontogénétique (processus duquel, bien évidemment, le génome participe) des structures du monde, en fonction des exigences propres à la configuration de la vie sociale.

⁷² Jean PIAGET, *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.

a. La logique du développement ontogénétique.

Les études piagésiennes comparatives entre cultures ont donné quelques pistes intéressantes pour mettre en doute l'idée d'une impulsion du développement fondé sur l'instinct ou une autre force endogène, en montrant l'existence de différences cognitives chez les membres de cultures différentes. Ainsi, la recherche de Price Williams auprès des enfants illettrés dans le Tif en Niger central, comme le rappelle Dux, identifie des variations dans le développement des opérations concrètes par rapport aux enfants genevois des études de Piaget, notamment le principe de conservation de la matière. Dans cette recherche :

Deux verres, A1 et A2, ont été remplis de terre jusqu'au niveau qui correspond aux trois quarts du verre. Le contenu d'A2 a été ensuite versé en parts égales dans deux verres, B1 et B2, qui avaient un diamètre plus étroit. Alors on a demandé aux enfants si la quantité de terre qui était auparavant en A2 était supérieure, inférieure ou égale à celle qui était désormais en B1 et B2⁷³.

Les recherches de Piaget stipulent que lorsque la réponse de l'enfant indique constamment une invariabilité dans le contenu, on peut inférer que le principe de conservation de la matière a franchi le seuil de la pensée opératoire. Or, d'après lui, les enfants de sa société développent une compétence de ce genre entre les six et les sept ans. Dans sa recherche, pour sa part, Williams a repéré que les enfants dans le Tif l'atteignaient un an plus tard, entre les sept et huit ans.

Les recherches de Patricia Greenfield en Sénégal qui comparaient le même développement chez des « enfants qui fréquentaient une école rurale dans la jungle, des enfants qui ne visitaient pas cette école, et des élèves de Dakar »⁷⁴, montrent une intensification de la même tendance : un développement encore plus tardif des opérations concrètes en fonction des différences sociétales. Il en est de même avec les recherches de Pierre

⁷³ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 272.

⁷⁴ *Ibid.* p. 273.

Dasen réalisées « entre les esquimaux (Cape Dorsch), les aborigènes australiens (Hermannsburg), et une ville de la Côte d'Ivoire (Adiopodoumé). [...] En Hermannsburg, à l'âge de treize ans seulement 30% des enfants avait développé une compétence opératoire concrète »⁷⁵, c'est-à-dire sept ans plus tard que chez les enfants genevois.

Pour sa part, Dux arrive aux conclusions suivantes dans ses recherches :

J'accepte volontiers que ces arguments impressionnent. Nous avons également pensé, avant la première étude en Inde, que la frontière du développement cognitif se retrouvait dans toute société quelque part autour du stade opératoire-concret. Mais notre première étude en Inde nous a montré que nous devions changer d'avis. Un lapidaire entre 50 et 60 ans nous a appris, dans une situation totalement exempte de coercition, qu'il y avait plus d'eau dans le verre avec le diamètre de la moitié de la première⁷⁶.

Toutes ces recherches montrent que, au moins dans le niveau de l'interprétation du monde, le développement n'est pas assuré de manière endogène. Le développement des opérations varie selon les cultures, et, sous certaines conditions sociétales, il peut être même inexistant. Et pourtant, toutes les recherches comparatives entre cultures ont démontré que lorsque développement du principe de conservation de la matière a lieu, il va, dans toutes les cultures étudiées, de la variance à l'invariance. Par conséquent, le développement ontogénétique de la logique-algébrique, indique en même temps, une même séquence dans le développement mental des membres de cultures différentes et lointaines entre elles. Cela conduit Dux à inférer que :

Le développement de la logique dénote une logique du développement.

Deux questions interdépendantes émergent de cette observation : [a] qu'est-ce que le développement de la logique à avoir avec le développement sociohistorique ? ; [b] Pourquoi, et jusqu'où, le développement de la logique retrouve une direction parallèle dans les sociétés historiques ?

⁷⁵ *Ibid.* p. 273.

⁷⁶ *Ibid.* p. 280.

- b. Le développement social et le développement de la logique en tant que logiques du développement.

L'anthropologue Christopher Hallpike soutient que, en fonction de certaines transformations dans leurs structures, les sociétés atteignent des « potentiels évolutifs »⁷⁷ significatifs permettant l'avènement des nouveaux types d'organisation de la vie sociale. Ainsi, avec l'introduction de l'agriculture dans la révolution néolithique, l'on retrouve, entre autres, la consolidation du sédentarisme, de l'extension de la population et de la coopération, l'émergence de la propriété privée, de l'héritage, de la domination, etc. Au cours de ces transformations, d'autres potentiels évolutifs ont pu émerger, et donner lieu à d'autres types d'organisation, comme par exemple les civilisations archaïques et la formation de l'État.

Or, la dissolution des expériences sociales par diverses raisons ont toujours démontré pouvoir renverser, en partie, ces développements. Néanmoins, on peut constater une tendance du processus de transformation des sociétés : en fonction de certains potentiels évolutifs, les sociétés agraires, organisées sous la forme du pouvoir, donnent leur place à des sociétés organisées sous la forme de la domination du pouvoir. En Chine, au Japon, en Europe, dans le Mexique Aztèque, etc., le processus parcourt la même séquence. Sauf erreur de notre part, la séquence inverse semble invraisemblable, en tout cas, incompatible avec les observations historiques disponibles. Une société organisée depuis ses débuts sous la forme de l'État est inconcevable d'un point de vue sociohistorique. En plus, les sociétés étatiques ne semblent pas compter avec les potentiels évolutifs qui la conduiraient, par exemple, à une société composée uniquement de chasseurs et cueilleurs. Ces exemples indiquent que le développement des sociétés historiques suit, grâce à certaines conditions sociétales, une *logique du développement*. La question inéluctable en sociologie émerge : de quelle

⁷⁷ Lire, C. R. HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, Author House Publishing, 2011.

manière peut-on éviter une interprétation téléologique de ces transformations sociales ?

c. La lecture non téléologique du développement.

En rejoignant la discussion de cette thèse, la sociologie et l'anthropologie ⁷⁸ peuvent démontrer que dans les sociétés hautement industrialisées, différenciées, et organisées sous la forme de l'État, la vie sociale exige aux individus un développement beaucoup plus intense et long que celui que l'on peut retrouver dans une société organisée, par exemple, autour de la chasse et la cueillette, et autour de l'agriculture. Les différences dans le processus ontogénétique sont très manifestes. Il n'y a aucun doute que dans toutes les sociétés l'enfant doit traverser toute une série d'instances sociales lui permettant de développer peu à peu et de manière particulièrement intensive les compétences nécessaires à l'autonomie adulte. Néanmoins, dans le cas des sociétés modernes, nous retrouvons une moyenne d'adultes ayant développé des compétences de plus en plus différenciées, fruit de beaucoup d'années de formation institutionnelle pour la conduction de la vie adulte, inexistantes dans des sociétés de taille et d'activité beaucoup plus réduites, qui n'en ont pas besoin pour être adultes.

Comme contre-argument à cette idée du développement social, on utilise souvent l'argument selon lequel les membres des sociétés moins différenciées comptent avec des institutions sociales inexistantes dans les sociétés industrielles modernes de nos jours. Or, nous ne contestons pas que dans les sociétés organisées autour de la chasse, de la cueillette, ou de l'agriculture, il y a des institutions sociales permettant les formes symboliques et d'action nécessaires pour interagir avec le milieu. Autrement, nous ne voyons pas comment ils pourraient assurer la survie. Étudier le rapport des individus aux besoins de leur vie en commun dans un milieu c'est indispensable pour saisir les compétences à développer dans une culture. Néanmoins, l'argument de la différence culturelle ne fonctionne pas

⁷⁸ Lire, C. R. HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, AuthorHouse Publishing, 2011.

dans les standards scientifiques pour invalider le fait que le processus de socialisation, dans le cas des sociétés modernes, pousse le développement cognitif vers des directions qui exigent un traitement plus différencié d'informations. Les besoins des sociétés modernes, étant beaucoup plus différenciés, exigent un développement cognitif moyennement différencié.

Les développements cognitifs en fonction des caractéristiques particulières de la vie sociale, conduisent à des véritables « distances psychiques ». Si certaines cosmologies semblent étranges aux membres des sociétés modernes c'est à cause de cette distance ; si sous certains aspects elles nous semblent quelque part familières, c'est à cause de leur proximité à des développements ontogénétiques plus proches. Ainsi, par exemple, l'animisme que l'on retrouve dans la plupart des cultures du globe, fait partie du développement de la vie mentale de tout être humain ayant atteint une certaine réflexivité sur l'action dans le monde. Nous avons rendu explicites les raisons dans le Chapitre 1 : la récupération réflexive des structures de connaissance construites depuis le période préverbale de l'ontogénèse, fait de la réalité une constellation d'agents téléologiques, si ces structures ne sont pas réorganisées de manière systémique par les individus en fonction des exigences de la vie sociale. Ainsi, tandis que les membres adultes de beaucoup de sociétés représentent encore la réalité sous des structures animistes, car ils n'ont pas le besoin social de le représenter autrement, les membres adultes de beaucoup d'autres sociétés – comme la nôtre – les ont remplacées, jamais absolument, mais dans une haute mesure, par des modèles cognitifs de la réalité de plus en plus systémiques. Ceci représente une évidence de la distance psychique impulsée par l'imbrication structurelle des développements ontogénétiques et sociohistoriques.

Nous espérons ainsi avoir transmis au lecteur une idée forte avec cette thèse qui permettra d'empêcher les soupçons d'ethnocentrisme, de supériorité morale, voire de racisme, qu'on attribue aux tentatives d'encadrer l'histoire des sociétés dans le développement : la « distance psychique » qui sépare les structures cognitives des membres des sociétés historiques ne doit pas être comprise comme le gouffre qui fractionnerait un même et

unique développement naturellement fondé, dont la direction serait orientée, comme un plan conçu dans la nature humaine, vers la structure psychologique des membres des sociétés modernes. À notre connaissance, l'inquiétude des critiques le plus méfiants à l'idée du développement en sciences sociales réside dans cette crainte⁷⁹. Et les raisons de leurs inquiétudes ne sont pas infondées, compte tenu de la participation des dérives biologistes dans les événements le plus traumatiques du XXe siècle. Il faut, dans ce sens, chercher les moyens de rassurer les chercheurs en sciences sociales sur le fait qu'une approche naturaliste de l'être humain est aujourd'hui possible, et que les apports et la participation des sciences dans ces discussions deviennent de plus en plus indispensables. Autrement dit, c'est seulement ainsi, à notre avis, que l'on peut au moins commencer à persuader les représentants des sciences sociales de ne plus brider leur entrée sur le terrain de l'histoire naturelle.

Les analyses que nous avons présentées tout au long de cette thèse nous apprennent combien l'examen du passé permet de corriger les imprécisions des générations précédentes depuis les temps présents : la direction historique n'est pas prédéfinie dans un plan conçu dans une origine, comme on le croyait à travers le concept de « progrès » au XIXe siècle⁸⁰ (voir, Chapitre 5). La lecture des développements sociogénétiques à travers l'ontogenèse, permet la formulation d'hypothèses très différentes sur la direction des processus évolutifs. Ainsi Tomasello, soutient que « les êtres humains ont développé une nouvelle forme de cognition sociale, qui a permis de nouvelles formes d'apprentissage culturel, qui ont permis de nouveaux processus de sociogenèse et d'évolution culturelle cumulative »⁸¹. L'interprétation historico-génétique ne s'éloigne pas de cette manière de compréhension du processus :

⁷⁹ Par exemple, Edmund LEACH, *Social Anthropology*, First Edition, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1983..

⁸⁰ N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, *op. cit.* p. 243.

⁸¹ Michael TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

Pour cette théorie, l'histoire est le résultat de l'utilisation stratégique des potentiels évolutifs atteints dans l'organisation de la société, à travers l'interaction entre le développement ontogénétique et historique.

Par conséquent, ni l'ontogenèse ni l'histoire ne sont caractérisées dans cette théorie en fonction d'une origine ou principe insondable, mais uniquement en fonction de besoins structurels ontogénétiques et sociohistoriques. Il n'y a pas de sens prédéfini du développement ontogénétique ni de la société : les deux se construisent mutuellement, en s'appuyant sur les développements antérieurs. La sociologie de la connaissance doit ainsi, à notre avis, assumer la tâche de cette reconstruction. C'est, en tout cas, l'un des volets du projet de réorganisation de la sociologie de la connaissance proposée par Elias, sur lequel cette thèse est fondée, et que l'on retrouve, entre autres, dans son texte « Esquisse d'une nouvelle sociologie de la connaissance »⁸².

⁸² N. ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, op. cit. pp. 227-278.

Ouverture. Sur les épaules de Norbert Elias.

Nous avons soutenu depuis le début de cette thèse, que les connaissances sur lesquelles on s'appuie lorsqu'on arrive, dans la réflexion, à poser les questions fondamentales sur les processus créatifs, reflètent d'une manière ou d'une autre des idées très précises sur ce qui constitue la nature humaine. En effet, les différentes analyses historiques que nous avons effectuées (voir, Chapitres, 4, 5 et 6), montrent, pour paraphraser Dux, que la manière correcte de décrire scientifiquement la forme de vie humaine génère les plus grandes disputes. Les principes épistémologiques présentés dans cette thèse (voir, Chapitre 1) ont été fondés sur ce débat. À ce propos, nous avons pris une position précise :

Nous nous démarquons de l'usage, dans la science, d'une structure cognitive spécifique utilisée dans la construction des systèmes d'interprétation de la nature humaine : celle qui donne priorité à une origine insondable scientifiquement.

Nous avons pris cette route, dans un premier temps, car grâce à l'exploration de la sociologie de Norbert Elias dans nos premières recherches (un mémoire de licence en Colombie, et deux mémoires de Master en France), nous avons repéré un inconvénient majeur dans l'usage de cette structure cognitive pour l'explication de la créativité : l'activité créative des membres des sociétés non modernes ne retrouve que rarement une explication satisfaisante. Une controverse célèbre, et récente, peut donner plus de clarté à cette proposition.

Dan Everett a rencontré une difficulté analogue en étudiant pendant plusieurs années le langage de la tribu Pirahã de l'Amazonie brésilienne à travers la grammaire générative de Noam Chomsky. Comme le raconte John Colapinto dans son article « The interpreter » :

Écrit [par Everett] en portugais et publié plus tard en tant que livre au Brésil, « La langue Pirahã et la théorie de la syntaxe » était une discussion très technique regroupant les diagrammes d'arbres de Chomsky. Cependant, Everett dit qu'il était conscient que le Pirahã contenait de nombreuses anomalies linguistiques qu'il ne pouvait pas entrer dans le paradigme de Chomsky. « Je savais que je laissais beaucoup de choses », m'a déclaré Everett. « Mais ces lacunes m'étaient inexplicables »¹.

Nous comptons les raisons de ces lacunes parmi les effets de la logique dérivative. Sous les conditions épistémiques contemporaines, lorsqu'on admet l'existence d'une nature humaine, elle comprend par définition l'ensemble de l'espèce. La grammaire générative de Chomsky admet cette idée. Son explication, il est connu, fait converger la genèse de la créativité linguistique dans le génome. Par conséquent, en théorie, tous les membres de l'espèce, peu importe leur situation sociale ou géographique, partagent, selon lui, le principe de « récursivité » du langage, celui qui assure la créativité linguistique². Or, pour sa part, le contact continu avec les comportements, le langage, et la vision du monde des adultes Pirahã a conduit Everett à la conclusion que leur expérience subjective du monde lui était inaccessible à travers les outils forgés par Chomsky. Il a ainsi décidé de mettre en doute son explication.

Or, selon Everett, lorsqu'il a publié les résultats de ses recherches sur le manque du principe de récursivité chez les Pirahã, la réponse de Chomsky a été : « "la grammaire universelle est la vraie théorie de la composante génétique qui sous-tend l'acquisition et l'utilisation du langage" et il a ajouté qu'il n'y avait "aucune alternative cohérente à la grammaire universelle" »³. Cette attitude du linguiste a été interprétée par Everett comme une défense de sa propre idée de la nature humaine, qui reléguait dans un deuxième plan la reconstruction empirique qu'il effectuait. Selon ses mots : « Chomsky [...] a cru que la culture jouait peu de rôle dans l'étude du langage, et que

¹ John COLAPINTO, « The Interpreter », *The New Yorker*, 2007, 09/04/2007

² Lire, Noam CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

³ J. COLAPINTO, « The Interpreter », *op. cit.*

s'adresser aux endroits les plus éloignés pour enregistrer le Babel des langues presque éteintes était un exercice inutile »⁴.

Nous sommes persuadés que cette controverse représente un exemple des tensions provoquées par la cohabitation des logiques à notre époque. D'un côté, Everett a mis en doute la plausibilité d'un modèle dérivatif largement accepté par les scientifiques de sa société (et dans ce sens, dominant), à travers une exposition fondée sur ses observations et ses expériences sur le terrain ; de l'autre côté, Chomsky défendait le point de vue universaliste qu'il avait construit depuis des années à travers ses recherches, sans prêter spécialement attention aux observations empiriques d'Everett. La première réponse de Chomsky que Everett a partagée avec John Colapinto, peut être interprétée comme le signe d'une simple indifférence envers ses recherches. Peut-être qu'il ne les retrouvait pas dignes d'intérêt sur le moment, ou en tout cas cela aurait pu être le ressenti d'Everett. Néanmoins, une réponse très émotionnelle et politique contre lui a suivi dans la communauté scientifique⁵. La pression du désaveu moral de ses pairs (qui suspectaient que sa défense de la différence cognitive était animée par une attitude de supériorité morale, voir raciste envers les Pirahã), finit par bloquer ses recherches de terrain, par interdiction des autorités brésiliennes⁶.

L'histoire des sciences apprend qu'une réponse émotionnelle et politique de cette envergure est symptomatique d'un défaut d'autonomie épistémologique qu'il faut corriger dans la mesure du possible. Nous nous permettons d'exprimer notre opinion à cet égard : nous ne sommes plus à l'époque de Lucien Lévy-Bruhl, quand la défense anthropologique du constat de la différence cognitive pouvait signifier un bannissement de la théorie de la connaissance (voir, Annexe 1). Les connaissances anthropologiques et sociologiques ont beaucoup avancé depuis. Par conséquent, à nos yeux, un

⁴ *Ibid.*

⁵ Dans laquelle même Chomsky a participé, par exemple, en le qualifiant de « charlatan » dans un journal brésilien. Lire, Geoffrey PULLUM, « The Rise and Fall of a Venomous Dispute ».

⁶ Jennifer SCHUESSLER, « How Do You Say “Disagreement” in Pirahã ? », *The New York Times*, 21/03/2012 p.

désaveu moral comme celui subi par Everett n'est pas un critère valable pour invalider les observations dans l'argumentation scientifique. Pour notre part, dans cette thèse, nous avons exposé la divergence dans l'expérience subjective des Koguis, dans la théorie aristotélicienne du mouvement (voir, Introduction), chez Kant (voir, Chapitre 3), Herder (voir Chapitre 4), Lamarck et Darwin (voir chapitre 5), sans pour autant prendre une position raciste, ni de supériorité morale, que nous rejetons absolument. Certainement, dans cette thèse nous ne traitons que de quelques exemples sélectionnés dans le but de la recherche. Néanmoins, il est indéniable que les différences dans les visions du monde s'étendent à l'histoire de la pensée toute entière.

Si nous nous sommes permis cette dernière réflexion, qui peut paraître de la provocation, c'est à cause d'une raison pratique concrète : nous sommes persuadés que cette posture morale génère un lourd tribut qui exclut, de nos modèles explicatifs, ceux qui sont l'objet de cette incompréhension. Nous sommes ainsi d'accord avec Dux, lorsqu'il argumente que la consigne *different but equal* de l'anthropologie culturelle rend inopérante la question sur le développement de l'histoire des sociétés, et les enquêtes pour la résoudre⁷. À sa manière, Elias avait formulé en 1939 la même problématique à propos du relativisme de la sociologie de son époque⁸. Pour cette raison, nous croyons qu'Elias ne serait pas fondamentalement en désaccord avec l'argumentation suivante de Dux : « l'une des raisons pour essayer de récupérer la théorie de l'histoire, comme je le fais, est la nécessité de clarifier que le théorème de l'égalité doit assimiler le processus du développement historique, s'il veut avoir un sens»⁹.

⁷ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 266.

⁸ Lire, Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

⁹ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. p. 266.

1. Le processus du point de vue innéiste et du développement.

Nous rencontrons dans la littérature spécialisée un virage intéressant dans le langage utilisé pour explorer la créativité. Aujourd'hui, on parle davantage de « processus créatifs », que de créativité tout court. Nous sommes d'accord avec ce virage dans la terminologie. Cela n'empêche pas de reconnaître que le terme de « processus » est, en soi, très imprécis. De manière générale, le concept fait référence à la suite de phases d'un phénomène. Mais, dans la mesure où nous sommes dans un moment historique où la conscience qu'aucun phénomène de l'univers n'apparaît *ex nihilo* est très manifeste, tout est processus. On se heurte donc, dans la réflexion scientifique, au problème de l'utilisation du concept. Pour notre part, grâce à cette thèse, nous reconnaissons au moins deux manières de le comprendre et de l'utiliser.

a. Le processus comme mécanisme fermé.

D'une part, un processus peut être compris, à l'image de la machine, comme une sorte de mécanisme fermé fonctionnant par ses règles propres, et dépendant d'un point de départ qui le met en mouvement. Comme cette thèse l'a montré, nous retrouvons ce type de mécanisme dans l'épistémologie du XVIII^e siècle. Le génie, comme le rapport entre l'entendement et l'imagination selon Kant, en est un exemple (voir, Chapitre 3). Sans aucune médiation de la dimension temporelle dans la dynamique du processus, le processus cognitif qui, selon Kant, donne lieu aux créations originelles des artistes, suit la forme d'une interaction entre les éléments d'un système (un système assez étroit selon les standards actuels en sciences cognitives) qui est censée se répéter indéfiniment, sans changement. La transformation du système n'est possible que par une action provenant de l'extérieur. La seule conclusion logique que l'on peut tirer du système explicatif de Kant, Herder, et les naturalistes de son siècle (voir, Chapitres 3,

4 et 5), est que le seul agent capable de transformer le système cognitif est la nature, une nature qui se spécifie elle-même.

Or, une perspective qui a représenté un certain virage dans l'étude de l'intelligence depuis la deuxième moitié du XXe siècle, est celle qui conçoit la nature de l'intelligence, non pas à l'image de la machine, mais des processus computationnels. Sous ce point de vue, le contact avec le milieu donne lieu à plusieurs processus cérébraux complexes qui, à l'image des processus computationnels, traitent les informations¹⁰. Ces recherches se sont avérées être utiles à plusieurs égards pour l'exploration du fonctionnement des processus cérébraux derrière l'activité humaine. Néanmoins, lorsque la réflexion en vient à questionner les raisons de cette structure du cerveau, une réponse, parfois étonnamment mono-causale pour une science théorico-empirique et expérimentale de la deuxième moitié du XXe siècle, parfois plus nuancée, mais toujours visant à donner priorité à la cause première, tend à émerger parmi quelques représentants de ces sciences : la structuration du cerveau, tel que nous la retrouvons tout au long de la vie humaine, serait prédéfinie génétiquement¹¹. Le point dans lequel converge la structure du cerveau dans cette explication, le génome, assure d'emblée le processus. En d'autres termes : sous cette perspective, la genèse des processus cognitifs, y compris la capacité de langage de l'espèce, est renvoyée à un programme génétique qui les contient à l'origine dans un état virtuel. La grammaire générative de Chomsky, comme nous l'avons mentionné plus haut, représente un exemple paradigmatique qui a donné une impulsion à cette perspective de la nature humaine¹².

¹⁰ Robert STERNBERG, *Metaphors of Mind: Conceptions of the Nature of Intelligence*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2008. p. 112.

¹¹ Lire, par exemple, Steven PINKER, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005. ; Hudson HOAGLAND, « La créativité : aspects génétiques et psychosociaux », *Leonardo*, 1970, vol. 3, n° 1, p. 87-91. ; John ALFORD, Carolyn FUNK et John HIBBING, « Are Political Orientations Genetically Transmitted? », *Faculty Publications: Political Science*, 7, 2005.

¹² À propos de l'inneisme du langage, lire, N. CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, *op. cit.* ; Noam CHOMSKY et Jean PIAGET, *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Paris, Seuil, 1982.

b. Le processus comme développement ouvert.

D'autre part, le processus peut être compris comme un développement ouvert dont la marche dépend toujours de la transformation des conditions qu'elle engendre en rapport avec l'extérieur, et non pas d'un point de départ. Autrement dit, à la différence de la perspective que nous venons d'évoquer, celle-ci introduit la dimension temporelle dans le processus. L'univers, l'évolution, et l'histoire servent de nos jours en tant que modèles de processus ouverts qui ne suivent des séquences particulières qu'en fonction des conditions engendrées par le processus même. Nous soutenons ici que la vie et la société sont deux types de phénomènes qui sont traversés par ces modèles. Dans les deux cas, vus de loin, les processus partiels qui composent les phénomènes dans leur interaction, comportent une suite de *phases irréversibles*¹³. Ainsi, d'un point de vue individuel, c'est-à-dire ontogénétique, la vie naît, se développe, et meure dans un milieu. L'ontogenèse ne peut pas parcourir le chemin inverse. Pour leur part, selon la conscience de l'historicité, on peut soutenir que les sociétés humaines sont traversées par des processus de développement de ce type. Les sociétés les plus anciennes que nous connaissons n'ont pas démarré avec une forme étatique, pour ensuite devenir, en vertu des « potentiels évolutifs »¹⁴ inhérents au processus, des sociétés agricoles ou de chasseurs-cueilleurs (voir, Chapitre 6).

Les études du développement (que ce soit psychologique, anthropologique ou sociologique) réorganisées génétiquement, soutiennent une position particulière dans le débat sur la genèse de l'action humaine : elles tendent à écarter l'analyse selon laquelle les compétences humaines seraient exclusivement innées¹⁵. Elles décrivent la genèse de ces

¹³ Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995.

¹⁴ Lire, Christopher HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, Author House Publishing, 2011.

¹⁵ Le développement, il faut toujours le répéter, au moins pour les cas de Elias et de Piaget, ne laisse pas derrière le fondement organique. Lire, Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015 ; Jean PIAGET, *Biologie et*

compétences en termes de constructions qui se réalisent séquentiellement dans une durée, et dans ce sens elles dépendent des conditions qui impulsent à chaque fois le développement. Ainsi, les aptitudes créatives d'un Kogui, d'un Aristote, d'un Mozart, et d'un Kafka¹⁶, répondent davantage, sous cette optique, aux modèles de développement ontogénétique spécifiquement liés à leur milieu physique et socioculturel, qu'à des dispositions innées les contenant virtuellement, dans une origine transcendante, génétique, ou sociale.

Or, à la différence de ce que l'on peut croire en sciences sociales (qui montrent encore une certaine méfiance face aux sciences cognitives¹⁷, en grande partie, à cause de leur position contre l'innéisme biologiste), une partie des neurosciences (soupçonnées dans ces sciences de ne parier que sur les thèses innéistes de ce type), présentent aussi des explications en termes de développements ouverts. La théorie du frayage défendue par des neurobiologistes comme Gerald Hüther¹⁸, qui considère que les réseaux neuronaux se constituent en fonction de processus neuroendocriniens déclenchés dans le rapport de l'organisme avec son milieu physique et social, ouvrant ainsi un peu plus la place aux thèses constructivistes dans la compréhension de l'évolution du cerveau, en est un exemple. Ces approximations ouvrent quelques pistes qui permettent de concentrer de plus en plus les efforts réflexifs sur la description des processus auxquels le terme de « inné » fait encore aujourd'hui référence, et dans ce sens ils représentent des efforts significatifs pour rendre compte, en termes logico-structurels, de ce qui peut encore émerger dans les réflexions actuelles, sous la logique dérivative, comme obéissant à une origine.

connaissance : essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1992.

¹⁶ Lire, Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Éditions du Seuil, 1991. ; Bernard LAHIRE, *Franz Kafka*, Paris, La Découverte, 2010.

¹⁷ Comme l'exprime Fabrice Clément, dans, Fabrice CLEMENT, « Sciences de l'esprit et sciences sociales : des liaisons dangereuses ? », *SociologieS*, 2012, [En ligne].

¹⁸ Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur : quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

II. L'importance d'une théorie logico-structurelle unifiée de l'ontogénèse et la phylogénèse de la cognition et la société.

La caractérisation que nous venons de réaliser autour du concept de « processus » suggère que les sciences cognitives sont traversées encore de nos jours par des disputes spécifiques à l'égard de la phylogenèse des capacités humaines. Sur ce terrain là, les désaccords sont particulièrement intenses¹⁹. Les efforts destinés à donner un fondement évolutif aux phénomènes de la vie mentale proposent la reconstruction à travers des perspectives épistémologiques, théoriques, et méthodologiques aussi divergentes.

Or, à cet égard, le point de vue exprimé, par Guy Cellérier, nous semble très instructif :

Toute conception innéiste est en fin de comptes constructiviste et doit affronter exactement les mêmes problèmes que ceux que doit affronter le constructivisme de Piaget lorsqu'on lui demande d'où proviennent à l'origine les mécanismes de construction qu'il invoque et leurs heuristiques²⁰.

Ainsi, si la portée et les limites du cerveau sont explicables par la structure du génome humaine, le ballon, pour l'exprimer avec une métaphore, est aujourd'hui dans le champ de la biologie moléculaire et de la biologie évolutive. Or, nous ne sommes pas en conditions de discuter avec le premier type de science, car nous ne la connaissons pas (encore) suffisamment. Néanmoins, quelques collègues biochimistes (qui se sont occupés des réactions moléculaires de l'ADN), nous ont assuré lors de discussions informelles que les hypothèses comme celles de Chomsky sont encore difficiles à prouver dans leur discipline, et que, en générale, la recherche en biochimie ne s'oriente pas vers ces questionnements²¹.

¹⁹ Lire, N. CHOMSKY et J. PIAGET, *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.* p. 119.

²¹ Nous remercions à Juliana Da Silva, pour nous introduire à ces discussions.

En deuxième lieu, en ce qui concerne la biologie évolutive, nous rencontrons, d'une part, entre autres, le point de vue des représentants de la sociobiologie et de la psychologie évolutive, qui expliquent la phylogenèse des processus mentaux à travers des modèles adaptatifs néodarwinistes, comme celui de Richard Dawkins. Selon cet auteur, par exemple, du fait que les individus sont en conditions de transmettre à leur avantage des informations erronées à leurs compétiteurs, l'évolution des processus cognitifs relatifs à la lecture de l'intentionnalité d'autrui aurait résulté d'un processus de coévolution entre les rôles de « manipulateur » et de « lecteur d'esprit »²². Le fondement naturel des organismes est compris, de ce point de vue, comme intrinsèquement égoïste²³. Epistémologiquement, nous ne pouvons pas être d'accord sur toute la ligne avec cette perspective. Les analyses historiques réalisées dans cette thèse ne nous le permettent pas sans nous enfoncer dans une contradiction logique. Car, même si elle semble utilisée par l'auteur de manière métaphorique, sa qualification des gènes en tant qu'« égoïstes » (qui lui permet de remarquer l'importance de la « manipulation » comme potentiel évolutif) représente à nos yeux une interprétation quelque peu anthropocentrique de ce qui, en lui-même, d'un point de vue logico-structurel, ne peut pas enfermer une spiritualité.

D'autre part, nous rencontrons les apports de Norbert Elias, Jean Piaget, Günter Dux, Daniel Stern, Gérald Hüther, Michael Tomasello, entre autres, à l'explication de la phylogenèse de la conduction socioculturelle de la vie humaine, qui tend à s'éloigner de la logique dérivative. Or, malgré l'inexistence d'une théorie unitaire à cet égard, qui s'avère très urgente pour résoudre des problématiques très importantes de la théorie de la connaissance (par exemple, l'opposition nature/culture), plusieurs hypothèses sur ce processus évolutif sont aujourd'hui rendues possibles par une quantité considérable de recherches dans des disciplines diverses. Nous pouvons imaginer, à titre d'exercice mental, une hypothèse fondée sur des recherches de divers horizons disciplinaires.

²² Richard DAWKINS et John KREBS, « Animal signals: mind-reading and manipulation. », in *Behavioral Ecology*, Sinauer Associates, 1978, p. 380-402.

²³ Richard DAWKINS et Nicolas JONES-GORLIN, *Le Gène égoïste*, Odile Jacob, 2003.

Si l'on suit les recherches de Hüther, le sentiment de sécurité qui émerge dans le frayage continu de routes neuronales favorables à l'action, grâce aux attentions de la personne en charge du soin (normalement la mère), conduit, chez les organismes ayant développé un système neuroendocrinien spécifique, à la formation de *processus d'identification* avec elle qui sont nécessaires à l'élargissement ultérieur de la vie sociale²⁴. Les processus d'identification avec la personne en charge du soin, et avec l'entourage social immédiat pendant l'ontogenèse précoce humaine, sont aussi corroborés, par exemple, par les recherches de Stern²⁵ et de Laura Ibarra²⁶. Or, pour sa part, la thèse de Robin Dunbar, qui met en avant l'idée du « cerveau social » dans l'étude des primates, permet d'élargir encore plus la problématique. Comme le rappelle Fabrice Clément :

[Dunbar a] pu montrer la présence d'une corrélation entre la taille des groupes observés et le volume relatif du néocortex : plus la taille moyenne d'un groupe de primates est élevée [...] et plus la taille proportionnelle du néocortex par rapport au reste du corps augmente²⁷.

Ainsi, si d'un côté, même chez les primates, le cerveau s'organise en intégrant les expériences sociales continues, et de l'autre côté, la taille des groupes sociaux est corrélée au développement du cerveau, alors on peut imaginer que le processus d'élargissement de la vie sociale aurait participé de l'évolution des capacités cérébrales et vice-versa²⁸. « Le cerveau humain, dont la taille considérable implique un « coût » énergétique très important pour l'organisme, aurait essentiellement évolué pour résoudre les myriades

²⁴ G. HÜTHER, *Biologie de la peur*, op. cit.

²⁵ *Ibid.* p. 82

²⁶ Laura IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología de la normatividad*, Mexico, D.F., Editorial Porrúa, 2008. p. 13.

²⁷ Fabrice CLEMENT, « En quoi notre cerveau est-il social ? », In, Gérald BRONNER et Romy SAUVAYRE, *Le naturalisme dans les sciences sociales*, Paris, Hermann, 2011. p. 76.

²⁸ La complexité liée à l'augmentation du cerveau « concerne [...] aussi les structures internes [des groupements], comme l'augmentation de la densité relationnelle (nombre de relations qu'un individu maintient ainsi que son taux d'interaction avec ses proches) ». Lire, Bernad CONEIN, « L'exception primate : vers une nature sociale », In, *Ibid.* p. 101.

de problèmes soulevés par son environnement social »²⁹, nous disent Fabrice Clément et Laurence Kaufmann :

La détection de la hiérarchie dans les systèmes sociaux, l'apprentissage rapide des us et coutumes en vigueur dans une communauté ou encore le repérage des violations aux normes sociales auraient constitué autant de requêtes adaptatives le cerveau a dû « répondre » de manière efficace³⁰.

Il reste à définir si cette évolution du cerveau doit être comprise à travers le modèle orthodoxe de sélection et mutation (défendu par les positions néodarwinistes), ou s'il ne faut pas intégrer les thèses de, par exemple, la « plasticité phénotypique »³¹, ou de l'« assimilation génétique » de C. H. Waddington³² dans la discussion.

Quoi qu'il en soit, si ce cheminement de pensée est correct, nous compterions déjà avec plusieurs hypothèses plausibles de recherche, tant qu'elles soient envisagées de manière logico-structurelle, pour au moins envisager un programme de reconstruction des conditions d'émergence de la société et des processus cérébraux complexes, sous un même modèle scientifique nous éloignant de l'absolutisme de la nature humaine, un véritable casse-tête, mais aussi une grande opportunité pour la sociologie et les sciences cognitives. Nous pourrions ainsi, par exemple, imaginer comme hypothèse que :

Grâce au besoin croissant de la vie en société et du développement du néocortex, le rapport organisme-milieu se serait transformé dans un niveau pré-humain dans une direction : les milieux dans lesquels l'organisme retrouverait son autonomie seraient d'abord la mère et le milieu physique, puis la société et le milieu physique. L'organisme devrait ainsi assurer, déjà

²⁹ Fabrice CLEMENT et Laurence KAUFMANN, *La sociologie cognitive*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2011. p. 356.

³⁰ *Ibid.* p. 356.

³¹ Carl SCHLICHTING et Matthew WUND, « Phenotypic Plasticity and Epigenetic Marking: An Assesment of Evidence for Genetic Acommodation », *Evolution*, 2014, vol. 68, n° 3, p. 656-672.

³² Conrad WADDINGTON, « Genetic Assimilation of the Bithorax Phenotype », *Evolution*, 1956, vol. 10, n° 1, p. 1-13.

dans le niveau pré-humain, la construction cognitive de deux milieux pour assurer sa survie : le milieu physique, et le milieu social.

Si l'on accepte, toujours comme un exercice mental, cette hypothèse sur le processus qui conduit à l'homme, alors on peut considérer sérieusement la thèse eliasienne selon laquelle le besoin de vivre en société ne serait pas cimenté dans le génome, pas plus que les processus cérébraux complexes d'identification des membres de la société d'appartenance. Au contraire, comme le croyait Elias³³, c'est parce que les formes de comportement nécessaires à la survie sont de moins en moins figées dans leur programme génétique (dont l'expression serait une fixité des réseaux neuronaux), et doivent se construire à travers l'interaction avec le milieu social et physique, que les hominidés éprouvent tant le besoin de leurs pairs pour les atteindre constructivement. Autrement dit, cela permettrait de connaître les raisons de la *nécessité* de construction cognitive tant d'un milieu physique en interaction avec un milieu physique réel, que d'un milieu social dans l'interaction avec un milieu social réel.

Beaucoup de discussions entre l'épigenèse et la phylogénèse du cerveau, les sciences cognitives et la sociologie, l'anthropologie biologique et l'éthologie, entre autres, devaient, à notre avis, être approfondies pour la construction d'un modèle de ce type. Quelle que soit l'explication scientifiquement plausible aux raisons du besoin de construction ontogénétique d'un milieu physique et social au moins chez les hominidés (nous n'avons proposé ici qu'une hypothèse imaginaire), nous pourrions être sur la trace des processus qui auraient conduit à la forme sociale d'existence de notre espèce si on résout ce genre de problèmes de manière logico-structurale, comme un effort interdisciplinaire partagé, et non pas isolé. En outre, il ne faut pas perdre de vue qu'on ne peut arriver à comprendre la forme socioculturelle d'existence humaine qu'en déchiffrant le processus d'émergence phylogénétique et ontogénétique du langage. Car c'est avec l'organisation des compétences d'action à travers la pensée et le langage

³³ Lire, Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996. ; N. ELIAS, *Théorie des symboles*, *op. cit.*

que l'on construit le *monde*³⁴, et par conséquent, la culture. Dans les limites de cette conclusion, et d'une thèse de doctorant, nous ne pouvons pas, bien évidemment, envisager une tâche comme celle-ci. Néanmoins, nous voulons souligner l'existence de pistes plausibles pour une participation importante des sciences sociales dans la théorie de l'histoire naturelle. En d'autres termes : des options pour la construction de théories susceptibles de surmonter l'opposition nature/culture qui affecte encore aujourd'hui la théorie de la connaissance, sont à portée de main, à condition que l'on soit en capacité d'écarter la tendance, à travers des recherches certainement compliquées, mais envisageables dans l'état actuel du développement social de la connaissance, à attribuer l'explication des phénomènes sociaux, cognitifs, et biologiques, à des causes premières.

La construction d'un programme de ce type, qui n'est pas le caprice d'un doctorant en sociologie, rappelle forcément la vie et œuvre de Norbert Elias (voir, Introduction). Pour finir, et afin de nous adresser à une sociologie « qui a raisonnablement limité ses champs d'investigation afin de pouvoir produire des connaissances plus précises »³⁵, nous empruntons les mots suivants à Bernard Lahire :

Sur des questions aussi fondamentales, qu'évitent trop souvent de (se) poser les spécialistes happés par les débats les plus immédiats de leurs secteurs de recherche, Norbert Elias nous montre, par l'œuvre qu'il nous lègue, une voie possible : celle de l'exploration créatrice rigoureuse, tenace et ambitieuse³⁶.

³⁴ G. DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura*, op. cit. pp. 216-217.

³⁵ Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud*, Paris, La Découverte, 2010. p. 213.

³⁶ *Ibid.* p. 214.

Bibliographie.

John ALFORD, Carolyn FUNK et John HIBBING, « Are Political Orientations Genetically Transmitted? », *Faculty Publications: Political Science*, 7, 2005.

Yvon BELAVAL, *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1973, vol. 2.

Harold BLOOM, *L'angoisse de l'influence*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.

Jean-Sébastien BOLDUC, « La théorie des instincts d'Hermann Samuel Reimarus », *Dix-huitième siècle*, 2013, n° 45, p. 585-603.

Charles BONNET, *La palingénésie philosophique*, Genève, C. Philibert, 1769.

Charles BONNET, *Traité d'insectologie*, Paris, Durand, 1745.

Gérald BRONNER et Romy SAUVAYRE, *Le naturalisme dans les sciences sociales*, Paris, Hermann, 2011.

Dorret BOOMSMA, « Current status and future prospects in twin studies of the development of cognitive abilities: Infancy to old age », *in Twins as a Tool of Behavioral Genetics*, John Wiley & Sons Ltd, 1993

Pierre BOURDIEU, *La misère du monde*, Paris, Points, 2007.

Georges CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2000.

Noam CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

Noam CHOMSKY et Jean PIAGET, *Théories du langage, théories de l'apprentissage*, Paris, Seuil, 1982.

Fabrice CLEMENT et Laurence KAUFMANN, *La sociologie cognitive*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2011.

Fabrice CLEMENT, « Des jeux symboliques aux rituels collectifs. Quelques apports de la psychologie du développement à l'étude du symbolisme. », *in Le langage symbolique*, Paris, Ed. Pétra, 2014.

Fabrice CLEMENT, « Du proto-soi social au sujet moral: rupture ou continuité ? », *in L'éthique, l'inné et l'acquis*, Presses Polytechniques et Universitaire Romandes, 2007.

Fabrice CLEMENT, « La conscience plurielle. Les formes de la conscience au cours du développement », *in La conscience*, Presse Universitaire du Québec, 2007.

Fabrice CLEMENT, « Sciences de l'esprit et sciences sociales : des liaisons dangereuses ? », *SociologieS*, 2012.

John COLAPINTO, « The Interpreter », *The New Yorker*, 2007, 09/04/2007 p.

William COLEMAN, « Limits of the Recapitulation Theory: Carl Friedrich Kilmeyer's Critique of the Presumed Parallelism of Earth History, Ontogeny, and the Present Order of Organisms », *Isis*, 1973, vol. 64, n° 3, p. 341-350.

Charles DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, C. Reinwald, 1876.

Richard DAWKINS et Nicolas JONES-GORLIN, *Le Gène égoïste*, Odile Jacob, 2003.

Richard DAWKINS et John KREBS, « Animal signals: mind-reading and manipulation. », in *Behavioral Ecology*, Sinauer Associates, 1978, p. 380-402.

Charles DARWIN, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Paris, C. Reinwald, 1891.

Charles DARWIN, *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, Paris, H. Champion, 2015.

Jean-Marie Odéric DELEFOSSE, *Sur le langage de l'enfant : choix de textes de 1876 à 1962*, Paris, L'Harmattan, 2010.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009.

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Folio, 2015.

Laura DUPREY, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *Dix-huitième siècle*, 2011, n° 43, p. 617-637.

Pascal DURIS et Gabriel GOHAU, *Histoire des sciences de la vie*, Paris, Belin, 2011.

Günter DUX, « La destitución de la justicia y las precariedades cognitivas de la teoría neoliberal », in *Repensar a Norbert Elias en clave de futuro*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016

Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012.

Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud*, Paris, La Découverte, 2010.

Norbert ELIAS, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.

Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995.

Norbert ELIAS, *La civilisation des moeurs*, Paris, Pocket, 1973.

Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, Paris, Pocket, 2003.

Norbert ELIAS, *La dynamique sociale de la conscience*, Paris, La Découverte, 2016.

Norbert ELIAS, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985.

Norbert ELIAS, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1997.

Norbert ELIAS, *La solitude des mourants*, Paris, C. Bourgeois, 1987.

Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.

Norbert ELIAS, *Sport et civilisation*, Paris, Pocket, 1998.

Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015.

Paul FEYERABEND, « Creativity: A Dangerous Myth », *Critical Inquiry*, 1987, vol. 13, n° 4, p. 700-711.

Francis GALTON, *Hereditary Genius: An inquiry into its laws and consequences*, London, Macmilland and Co. And New York, 1982.

Sophie GRAPOTTE et Tinca PRUNEA-BRETONNET, *Kant et Wolff: héritages et ruptures*, Vrin, 2011.

Alain GRAS, *Sociologie des ruptures*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

Dominique GUILLO, « Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales ? », *Revue française de sociologie*, 2015, vol. 56, n° 1, p. 135-163.

Ernst HAECKEL, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine. Leçons familières sur les principes de l'embryologie et de la phylogénie humaine.*, Paris, Reinwald, 1877.

Ernst HAECKEL, *Essais de psychologie cellulaire*, Paris, G. Baillie, 1880.

Christopher HALLPIKE, *On Primitive Society: And other Forbidden Topics*, Author House Publishing, 2011.

Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 1*, Paris, F.-G. Levrault, 1827.

Johann-Gottfried HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Tome 2*, Paris, F.-G. Levrault, 1827.

Johann-Gottfried HERDER, *Traité sur l'origine des langues*, Paris, Editions Allia, 2010.

Hudson HOAGLAND, « La créativité : aspects génétiques et psychosociaux », *Leonardo*, 1970, vol. 3, n° 1, p. 87-91.

Thomas HOBBS, *Léviathan, ou, matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000.

Gerald HÜTHER, *Biologie de la peur: quand le stress devient moteur de changement*, Gap (Hautes-Alpes), Le Souffle d'Or, 2011.

Gerald HÜTHER, *L'influence des images intérieures*, SOUFFLE D'OR, 2013.

Gerald HÜTHER, *La evolución del amor: lo que Darwin ya sospechaba y los darwinistas se niegan a aceptar*, Barcelona, Plataforma, 2014.

Laura IBARRA GARCIA, *La moral en el mundo prehispánico: una contribución a la sociología de la normatividad*, Mexico, D.F., Editorial Porrúa, 2008.

Laura IBARRA GARCIA, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*, Mexico, Universidad de Guadalajara, 1995.

Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 2015.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1848.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014.

Emmanuel KANT, *Critique du Jugement*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1846.

Emmanuel KANT, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984.

Emmanuel KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 2017.

Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2000.

Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? ; Et autres textes*, Édition 2006., Paris, Flammarion, 2006.

Frédéric KECK, *Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, CNRS éditions, 2008.

Frédéric Keck. W. V. O. Quine, « Carnap and Logical Truth », In, *The Ways of Paradox*, Harvard, 1976.

Maria KRONFELDNER, « Creativity Naturalized », *The Philosophical Quarterly*, 2009, vol. 59, n° 237, p. 577-592.

Bernard LAHIRE, *Franz Kafka*, Paris, La Découverte, 2010.

Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel les ressorts de l'action*, Paris, Pluriel, 2011.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Paris, Verdière, 1815, vol. 1.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux. Tome 1*, Paris, Dentu, 1809.

Jean-Baptiste de LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Paris, J.-B. Baillière, 1830.

Edmund LEACH, *Social Anthropology*, First Edition Thus edition., New York ; Oxford, Oxford University Press, 1983.

Timothy LENOIR, « Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology », *Isis*, 1980, vol. 71, n° 1, p. 77-108.

Lucien LEVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Quadrige/PUF, 1998.

Karl MARX et Friedrich ENGELS, « Lettre à C. Bloch du 21 septembre 1890 », *in Études philosophiques*, Éditions sociales, Paris, 1977.

Ernst MAYR, « Lamarck Revisited », *Journal of the History of Biology*, 1972, vol. 5, n° 1, p. 55-94.

Peter MCNAMARA et Louis HUNT, *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Paul MENGAL, *Histoire du concept de recapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993.

Gregory MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Georg OESTERDIEKHOFF, « La sociología genético-estructural como heredera de la sociología clásica y de la teoría de la civilización », *in Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011, p. 71-95.

Pierre PENISSON, *J.G. Herder : la raison dans les peuples*, Paris, Editions du Cerf, 1992.

Émilie-Anne PEPY, « Décrire, nommer, ordonner », *Etudes rurales*, 2015, vol. 195, p. 27-42.

Jean PIAGET et Rolando GARCIA, *Psychogenèse et histoire des sciences*, Paris, Flammarion, 1992.

Jean PIAGET, *Biologie et connaissance : essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1992.

Jean PIAGET, *Etudes d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1977.

Jean PIAGET, *L'équilibration des structures cognitives: problème central du développement*, Paris, PUF, 1975.

Jean PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

Jean PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 2013.

Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 2000.

Jean PIAGET, *Recherches sur l'abstraction réfléchissante, tome 2, 1ère édition : L'Abstraction de l'ordre des relations spatiales*, Paris, PUF, 1977.

Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Paris, Gallimard, 1964.

André PICHOT, *Expliquer la vie : de l'âme à la molécule*, Editions Quae, 2011.

ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002.

Steven PINKER, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.

PLATON, *Ion*, Paris, Flammarion, 1989.

Jean-François PRADEAU, « Des conceptions de l'espace », *Espaces Temps*, 1996, vol. 62, n° 1, p. 50-58.

Geoffrey PULLUM, « The Rise and Fall of a Venomous Dispute ».

Roselyne REY, « La récapitulation chez les physiologistes et les naturalistes allemands de la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle », in *Histoire du concept de récapitulation. Ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 1993, p. 39-53.

Robert RICHARDS, « Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb : A Historical Misunderstanding », *Studies in History and Philosophy and Biology and Biomedical Sciences*, 2000, vol. 31, n° 1, p. 11-32.

Juan Felipe ROBLEDO et Catalina GONZALEZ RESTREPO (dir.), *Cien poemas colombianos*, Bogotá, Luna Libros, 2011.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008.

Oscar SAIDIZA, « La desespiritualización de la naturaleza y la naturalización del espíritu en el pensamiento de Nietzsche », in *Repensar a Norbert Elias en clave de futuro*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.

Carl SCHLICHTING et Matthew WUND, « Phenotypic Plasticity and Epigenetic Marking: An Assesment of Evidence for Genetic Acommodation », *Evolution*, 2014, vol. 68, n° 3, p. 656-672.

Arthur SCHOPENHAUER, *Du génie*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

Arthur SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2014.

Jennifer SCHUESSLER, « How Do You Say “Disagreement” in Pirahã ? », *The New York Times*, 21/03/2012.

Dan SPERBER, « Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations », *Man*, 1985, vol. 20, n° 1, p. 73-89.

Robert STERNBERG, *Metaphors of Mind: Conceptions of the Nature of Intelligence*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2008.

Daniel STERN, *Journal d'un bébé*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Michael TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

Darío VELEZ BOTERO et Olga VARELA MACHADO, « El descubrimiento de los números negativos », *Biblioteca digital de la Universidad de Antioquia*, 2014.

Eleonora VRATSKIDOU, « Le génie chez Johann Gottfried Herder », in *Le génie créateur à l'aube de la modernité (1750-1850)*, Septentrion., Lille, 2011.

Conrad WADDINGTON, « Genetic Assimilation of the Bithorax Phenotype », *Evolution*, 1956, vol. 10, n° 1, p. 1-13.

Vera WEILER, « Bases de la transformación de el sujeto en proceso intentada por Norbert Elias », *Sociedade e Estado*, 2012, vol. 27, n° 3, p. 518-545.

Vera WEILER, « La manera de ser de los cortesanos vista a través de sus propias vivencias efectivas. », *Universitas Humanística*, 2011, nº 71, p. 13-26.

Vera WEILER, *Norbert Elías y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed., Bogotá, D.C, Ediciones Aurora, 2011.

Annexes.

Annexe 1. L'offensive contre l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl comme la défense de l'immutabilité du sujet.

L'agitation provoquée notamment dans la philosophie analytique, la phénoménologie et le structuralisme de son époque, par le traitement que Lucien Lévy-Bruhl a donné à la proposition « Les Boboro sont des Arara », illustre la tendance à étaler et attribuer un seul type de pensée logique à la totalité du genre humain. Frédéric Keck expose systématiquement l'enjeu dans son livre *Lucien Lévy-Bruhl*¹. L'anthropologue poursuivait une idée qui semblait très provocatrice à certains : d'après lui, lorsque les membres d'une tribu du Brésil amazonien, les Bororo, disaient à l'anthropologue Karl Von den Steinen qu'ils étaient des Araras, donc, des perroquets rouges, le principe de non-contradiction ($A = A$, donc, $A \neq B$) n'était pas respecté. Autrement dit, si la logique dicte que les hommes et les perroquets rouges ne peuvent pas, par principe, être la même chose, alors les Bororo semblaient s'en passer dans leur interprétation. Les réflexions qui émergeaient de cette conclusion, compte tenue de l'état de la connaissance anthropologique de son époque, étaient très inquiétantes : [a] soit les Bororo seraient un *Naturvolk*, ce qui leur enlèverait le titre de « culture » et les exclurait de l'histoire selon les préceptes hégéliens ; [b] soit ils construisaient leur interprétation du monde à travers une structure de la logique différente à celle qui repose sur le principe de non contradiction ; [c] soit il y a une erreur de départ dans l'interprétation de l'énoncé. En d'autres termes, il fallait choisir parmi trois options pour résoudre le paradoxe : [a] soit on exclue les Bororo de l'histoire ; [b] soit on met en doute l'une des pierres angulaires de l'absolutisme de la nature humaine, à savoir, l'immutabilité du sujet de connaissance (voir, Chapitre 3) ; [c] soit on argumente que la proposition est viciée à l'origine.

La philosophie analytique optera plus tard par la troisième option². Lévy-Bruhl optera dans son moment pour la deuxième. Pour faire face au

¹ Frédéric KECK, *Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, CNRS éditions, 2008.

² Frédéric KECK. W. V. O. Quine, « Carnap and Logical Truth », In, *The Ways of Paradox*, Harvard, 1976. p. 109.

paradoxe il construit sa théorie de la « mentalité primitive ». Dans cette mentalité, un autre principe, le principe de « participation », représente une interprétation affective avec le monde naturel et social permettant de s'identifier différemment avec lui. Ainsi, le Bororo est un Arara parce que le Bororo participe du concept de l'Arara. Avec le principe de participation, les principes d'identité et de non-contradiction se désarticulent. D'autres formes de pensée deviennent réellement possibles.

Or, les raisons de l'offensive qui a pratiquement enfoui les efforts de Lévy-Bruhl dans l'histoire de l'anthropologie se retrouvent, d'après notre point de vue, dans l'argument suivant de Keck :

Instaurer une opposition tranchée entre la « mentalité primitive » et la « mentalité civilisée », c'est certes risquer de figer une différence qui n'apparaît que dans la rencontre de sociétés exotiques, mais c'est aussi et d'abord inquiéter l'homogénéité de la pensée à elle-même, telle qu'elle est posée par une certaine tradition philosophique³.

L'offensive assénait l'argument selon lequel Lévy-Bruhl cherchait de figer une différence parmi les hommes (hommes primitifs ≠ hommes civilisés). D'après Dux, la grande erreur commise par l'anthropologue est en ce qu'il a opté pour qualifier la mentalité primitive de prélogique⁴. Norbert Elias, pour sa part, pensait de même dans les années trente. Il retrouvait le qualificatif de mentalité prélogique fait par Lévy-Bruhl comme « maladroit et équivoque »⁵. Cependant, contrairement à une interprétation non révisée de sa théorie, la distinction entre la « mentalité primitive » et la « mentalité civilisée » n'avait pas comme but de diviser deux catégories d'hommes. Cette idée renvoie à un ethnocentrisme dont il tenait à se débarrasser. Nous reproduisons ici un long extrait du livre *Carnets*, où Lévy-Bruhl argumente sa position en août 1938, qui nous semble acceptable en tant que preuve :

³ F. KECK, *Lucien Lévy-Bruhl, op. cit.* p. 7.

⁴ Günter DUX, *Teoría histórico-genética de la cultura: la lógica procesual en el cambio cultural*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2012. p. 131.

⁵ Marc JOLY et Quentin DELUERMOZ, « Un échange de lettres entre Raymond Aron et Norbert Elias (juillet 1939) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010, n° 106, p. 97-102.

Si je jette un regard d'ensemble sur ce que j'ai écrit au sujet de la participation de 1910 à 1938, l'évolution de mes idées m'apparaît clairement. J'avais commencé par supposer une mentalité primitive différente de la nôtre, sinon dans sa structure du moins dans sa fonction, et je m'étais trouvé dans l'embarras pour expliquer les rapports de cette mentalité avec l'autre, non seulement chez nous, mais aussi chez les « primitifs » ; je n'avais fait, en somme, que les juxtaposer, sans pouvoir rendre compte ni de leur coexistence ni de leurs rapports. Position que je n'ai jamais bien pu défendre, et intenable à la longue. En me bornant à parler d'habitudes mentales, je me réfugiais sur une position de repli. Mais la thèse ainsi édulcorée et affaiblie n'en est pas plus défendable. On demandera alors d'où proviennent ces habitudes, et comment, à elles seules, elles constituent une « mentalité » qui, d'une façon inexplicable, coexiste avec l'exercice logique de notre activité mentale.

Quittons donc, à son tour, et sans arrière-pensée, cette position de repli, c'est-à-dire renonçons entièrement à nous rendre compte de la participation par quelque chose de propre à l'esprit humain, soit constitutionnel (dans sa structure ou dans sa fonction) soit acquis (habitudes mentales). En d'autres termes, corrigeons expressément ce que je croyais exact en 1910 : il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les « primitifs » que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain. Dès lors qu'on ne l'érige plus en quelque chose qui s'oppose à une mentalité différente, tous les problèmes de tout à l'heure disparaissent⁶.

Deux aspects de son argumentation nous intéressent : 1) il renonce clairement à l'idée que la mentalité primitive soit « prélogique » ; 2) il n'y a pas deux logiques chez deux êtres humains différents, mais deux logiques chez un même être humain. Le principe de participation n'est donc pas quelque chose de propre à l'esprit « primitif », dans son acception absolutiste : les deux, le principe de non-contradiction et le principe de participation, bien que contradictoires, font partie de la structure de la pensée humaine. Les questions à résoudre étaient donc : de quelle manière, et pour

⁶ Lucien LEVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, Quadrige/PUF, 1998. p. 131.

quelles raisons deux logiques différentes peuvent cohabiter dans une même système cognitif ? Dans le corps de la thèse nous affrontons ces problématiques à l'aide de notre cadre théorique (voir, Chapitre 1), et nos analyses (voir, Deuxième et Troisième Partie).

Le refus à abandonner la recherche de principes uniques qui tiennent à assurer la permanence de ce qui se trouve en constante transformation, est l'expression d'une résistance à la réorganisation de nos systèmes conceptuels termes processuels. Car la recherche de principes satisfait une conception très spécifique de la cognition humaine soutenue par la logique de l'absolu : la conception selon laquelle « le sujet, en essence, est toujours le même »⁷. Vera Weiler expose comment les premiers auteurs qui ont osé démontrer le contraire, comme ce fut le cas de l'historien Karl Lamprecht en Allemagne, et comme nous venons de le voir, le cas de l'anthropologue Lucien Lévy-Bruhl en France, ont subi une intense offensive dans leurs milieux académiques respectifs qui les a pratiquement exclus de toute discussion ultérieure sur la thématique. Une partie de l'œuvre de Norbert Elias a certainement subi les effets de cette offensive, étant donné qu'il conçoit le sujet de connaissance comme une unité en transformation depuis une perspective génétique. Le terme « psychogénèse », capital dans l'œuvre d'Elias, ne dit pas autre chose. Certainement, comme le dit Weiler, « les réactions jamais réexaminées de Lamprecht et Lévy-Bruhl donnent une idée de combien il est difficile d'arriver à une conception de l'homme en tant que processus »⁸.

⁷ Vera WEILER, « Bases de la transformación de el sujeto en proceso intentada por Norbert Elias », *Sociedade e Estado*, 2012, vol. 27, n° 3, p. 522.

⁸ *Ibid.* p. 521.

Annexe 2. L'immuabilité sociale comme persistance de la logique de l'absolu en sociologie : la nature sociale chez Emile Durkheim⁹.

L'irritation provoquée par le point de vue génétique est notoire en sociologie depuis les débuts de son institutionnalisation en tant que discipline. Nous pouvons citer le cas du sociologue français Emile Durkheim. Certainement, le sociologue était conscient du fait que les formes de penser, d'agir, et de sentir prenaient forme durant le processus de vie de l'individu humain. Néanmoins, la préoccupation qui caractérise le sociologue n'est pas celle de reconstruire le processus à travers lequel toutes ces formes *émergent* dans l'organisme, mais, sous une méthode qui rappelle la critique kantienne (voir, Chapitre 3), il tenait à expliquer ce « que sont les phénomènes sociaux, débarrassés de tout élément étranger »¹⁰. Durkheim le dit lui-même dans le premier chapitre de son livre *Les règles de la méthode sociologique* :

Quant à leurs manifestations privées, elles ont bien quelque chose de social, puisqu'elles reproduisent en partie un modèle collectif ; mis chacune d'elles dépend aussi, et pour une large part, de la constitution organico-psychique de l'individu, des circonstances particulières dans lesquels il est placé. Elles ne sont donc pas des phénomènes proprement sociologiques. Elles tiennent à la fois à deux règnes ; on pourrait les appeler socio-psychiques. Elles intéressent le sociologue sans constituer la matière immédiate de la sociologie¹¹.

Or, les questions irritantes qu'on peut poser d'un point de vue génétique à sa manière de réfléchir sont les suivantes : pourquoi Emile Durkheim, malgré l'indéniable rigueur scientifique qui le caractérisait, a-t-il préféré, à l'image de la critique kantienne, « dépuré » la sociologie de tout élément étranger ? Autrement dit, pourquoi a-t-il utilisé une méthode philosophique

⁹ Nous remercions à Wilson Lara pour nous expliquer tout ce qui est présenté dans cet Annexe.

¹⁰ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige/PUF, 2013. p. 10.

¹¹ *Ibid.* p. 10.

qui vise à trouver une pureté du social ? S'il s'opposait aux absolutismes individualistes, pourquoi utilise-t-il la même stratégie cognitive que ses « adversaires » pour définir son objet d'étude ? Était-il conscient du fait que, en faisant converger les phénomènes sociaux dans une entité coercitive et extérieure à tout être humain, sa méthode conduisait à revêtir d'action une origine qui n'est qu'un « concept », c'est-à-dire une représentation symbolique des rapports qui entretiennent les êtres humains entre eux ? Pourquoi donne-t-il priorité à cette méthode philosophique, tout en négligeant un point de vue pleinement processuel de la société, et des individus dans la société ?

On peut répondre ces questions lorsqu'on déchiffre que la structure de son explication correspond à la logique de l'action (voir, Chapitre 1). Or, en tant que sociologues, nous savons bien qu'il est très contrariant de remarquer qu'un système de pensée si décisif pour l'institutionnalisation de la sociologie et si influent dans son histoire, ait été construit sous l'influence d'une logique qui donne priorité à l'absolu. Surtout parce qu'il n'y a aucun doute que, pour Durkheim, rien n'était plus nécessaire que de refonder la nouvelle science de la société loin des présupposés absolutistes les plus visibles de son époque, surtout les individualistes. Le but de la sociologie était celle d'expliquer *empiriquement* la diversité des pensées et des conduites humaines, et les décombres de l'absolutisme de la nature humaine encore dispersés dans les fondements de la philosophie, la psychologie, et la biologie ne le permettait pas (voir, Chapitres 5 et 6). Néanmoins, une analyse plus approfondie de la solution proposée par Durkheim au problème de la constructivité humaine, démontre que la logique de l'action a participé de la structuration de son système de pensée sociologique, malgré ses efforts pour s'en débarrasser au niveau du contenu. Examinons rapidement une preuve.

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim exprime l'importance de l'histoire pour la compréhension de la transformation des institutions sociales. Il était donc conscient que les institutions sociales sont en devenir. Cependant, sa théorie part d'une conception spécifique de la

nature de l'homme et de ses institutions, une conception qui ne cachait pas sa prédilection par l'immuable :

Comme toute science positive, [la sociologie] a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité¹².

Or, vu de près la nature religieuse de l'homme n'est pas l'aspect essentiel et permanent de l'humanité dont il nous parle. Certes, Durkheim était persuadé que les formes les plus élémentaires de toute institution se retrouvaient dans la religion. Cependant, les efforts du sociologue visaient à démontrer plutôt que celle-ci exprimait de la meilleure manière ce qu'il y a de « plus humain et éternel » dans l'homme, à savoir, sa *nature sociale*. Selon ses propres mots introductoires :

À la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales [représentations collectives] et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion¹³.

Ainsi, tout au long de son œuvre, à l'instar de l'extrait précédent, Durkheim fait comprendre que l'origine de la constructivité humaine se situe dans les systèmes collectifs de classification. Autrement dit, tout ce qui fait monde se retrouve dans ces systèmes, loin des consciences individuelles, et

¹² Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2014. p. 37-38.

¹³ *Ibid.* p. 42.

par extension des organismes. Cependant, dans cette tentative de solution au problème de la nature humaine, la conscience moderne de la constructivité conserve, en réalité, son blocage absolutiste, bien qu'il prenne les traits d'un autre visage.

Pour paraphraser les mots de Dux, les mêmes conditions conduisent aux mêmes résultats. Comme nous le discutons dans le Chapitre 3, dans la philosophie transcendantale de Kant, la division entre un sujet empirique et un sujet extra-empirique empêche la possibilité de rendre compte de la constructivité humaine sous la forme d'un processus de développement. De la même manière, lorsque Durkheim détache les connaissances de toute manifestation individuelle afin de les faire converger dans les systèmes de classification partagés, la conscience que la constructivité a lieu sous la forme d'un processus de développement devient inopérante. Par conséquent, la nature spirituelle de l'homme ne s'explique pas à travers les conditions effectives d'émergence, mais elle s'exprime plutôt à travers les systèmes sociaux de classification. La méthode durkheimienne conduit à la logique de l'action.

La version durkheimienne de la nature sociale de l'homme s'empare ainsi de la place que venait d'occuper la nature transcendantale de l'homme pendant le XVIIIe et XIXe siècle, et jadis Dieu, quant à l'explication de la connaissance : celle de la cause première et ultime d'explication de l'esprit, une cause qui s'exprime et qui s'impose à travers son action. Cela se voit clairement reflété dans les réflexions mêmes de Durkheim : « j'avoue qu'à mon point de vue, le choix [entre Dieu et la société] me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement ».

Ainsi, reconnaître la logique de l'action dans la pensée de Durkheim explique en partie, entre autres, sa tendance à épurer toute donnée sociologique de points de vue de la biologie, de la psychologie, de l'histoire dans le but de confirmer *uniquement* l'existence d'une imposition de la conscience collective sur la conscience individuelle. Cela explique aussi pourquoi le modèle de Durkheim est incapable de répondre à une question

capitale de la science de la société : l'émergence de l'existence socioculturelle de l'espèce humaine. La seule réponse que l'on retrouve dans son modèle est démiurgique : la distinction entre le sacré et le profane que l'on retrouve dans toute religion, et qui est engendrée par les croyances communes des membres d'une société, est ce qui rend possible l'existence de la société. Rien de plus.

Nous ne rentrerons pas ici dans les raisons pour lesquels Durkheim n'a pas effectué une rupture radicale avec la logique de l'absolu. Ce n'est pas l'espace adéquat pour le faire, et l'envergure du sujet (qui a lieu au moment de la configuration historique de la dichotomie nature/culture) une véritable thèse de doctorat. Avec cette discussion, que nous devons à Wilson Lara, nous pointons uniquement où diriger l'attention à ce propos. Si nous sommes entrés dans cette digression un peu incisive à l'égard des sources mêmes de la sociologie qui s'est battu pour l'institutionnalisation de la discipline, c'est parce qu'elle illustre clairement les modes de pensée encore dominantes en sciences sociales qui empêchent, entre autres, la compréhension adéquate des modèles sociologiques réorientés génétiquement, comme ceux de Norbert Elias et Günter Dux.

Annexe 3. Les concepts de « Grande Évolution » et « autonomie relative » de Norbert Elias.

En tant que représentant de la prémisse épistémologique selon laquelle l'être humain, et surtout sa forme spirituelle et sociale de conduction de vie, sont le résultat de l'évolution de l'histoire naturelle, l'œuvre d'Elias défend l'inexistence d'une rupture ontologique entre les phénomènes sociaux, psychologiques, biologiques et physiques. Pourtant, il ne présente pas non plus une vision *linéaire* de leurs rapports. Rappelons-nous que la structure explicative du sociologue ne suit pas une logique dérivative. Le rapport entre les différents objets des sciences théorico-empiriques est conçu par l'auteur plutôt de manière *séquentielle* – virage qui représente aussi une correspondance notable avec l'épistémologie génétique de Jean Piaget –, sous la forme d'un modèle entièrement relationnel-fonctionnel, synthétisé dans le concept de la *Grande Évolution*.

Ce modèle, reconnu comme hypothétique par l'auteur, a comme but l'exploration des caractéristiques du processus à travers lequel des unités structurées d'ordre supérieur émergent à partir de l'intégration spécifique d'unités relativement moins structurées, et ce, comme un processus échelonné¹⁴. L'une des ces caractéristiques est, par exemple, la réversibilité ou l'irréversibilité des structures ; une autre est le cours non planifié mais orienté du processus de structuration, etc.

Or, l'intention de ce modèle n'est ni plus ni moins que celle de représenter l'évolution des phénomènes de l'univers sans établir une rupture ontologique entre les différents plans d'intégration. Ainsi, selon la synthèse des ces plans présentée par lui dans son livre *Engagement et distanciation*¹⁵,

¹⁴ La définition du concept dans les mots d'Elias est la suivante : « le processus de développement spontané, non planifié, mais orienté, [où] des unités réversibles et, en ce sens, organisées de manière peu structurée donnent naissance, dans certaines circonstances, à des unités d'intégration organisées sur un mode irréversible et comportant des composantes de plus en plus spécialisées ainsi que des centres d'intégration disposés selon un ordre hiérarchique de plus en plus complexe ». Norbert ELIAS, *Engagement et distanciation*, Paris, Pocket, 1995. p. 190.

¹⁵ *Ibid.* p. 218.

les atomes sont constitués par l'intégration spécifique de particules subatomiques, unités immédiatement inférieures aux atomes ; les molécules le sont à partir du mode spécifique d'organisation entre des atomes, cette fois-ci immédiatement inférieures aux premières ; les macromolécules par l'organisation spécifique de molécules ; les cellules par celle des macromolécules, les tissus par celle des cellules, les organes par celle des tissus, les systèmes d'organes par celle des organes, les organismes par celle des systèmes d'organes, les sociétés par celle des organismes, les espèces par celle des sociétés (toute notre discussion se situerait ici, selon ce modèle), les genres par celle des espèces, etc.

D'après le sociologue, une particularité de cette hiérarchisation progressive d'unités composées est que chaque niveau représente un type d'organisation dont le fonctionnement ne se laisse pas expliquer de la même manière et par les mêmes procédures que l'on utilise pour rendre compte du fonctionnement des unités immédiatement inférieures. L'auteur nous donne un exemple qui nous concerne tous :

Un cœur, pourrait-on dire, est un muscle composé de fibres musculaires, elles-mêmes composées de cellules, elles-mêmes composées de macromolécules, elles-mêmes composées d'atomes et ainsi de suite. On peut expliquer presque exclusivement le comportement des molécules composant ce cœur à partir de celui de leurs atomes. Déjà avec les macromolécules, le mode d'organisation des molécules qui les composent commence souvent à jouer un plus grand rôle comme facteur explicatif à côté des propriétés de ces molécules. Même si l'on veut expliquer le comportement et le mode de fonctionnement du muscle cardiaque considéré comme un ordre intégratif de niveau supérieur, on ne peut pas se dispenser de connaître le mode de fonctionnement de ses unités composantes aux différents degrés d'intégration : atomes, molécules, cellules, fibres musculaires, etc. Mais l'importance de l'organisme, c'est-à-dire du niveau supérieur d'organisation que le cœur forme avec d'autres organes et parties constituantes du même niveau, est bien plus grande, en tant que facteur explicatif du mode de fonctionnement du cœur, que l'importance de la

configuration moléculaire formée par les atomes comme facteur explicatif du comportement de ces derniers¹⁶.

Le concept d'*autonomie relative* est le plus apte pour représenter cette particularité. D'après son argument, de la même manière que les concepts centraux en physique tels que « matière » ou « énergie » n'épuisent pas par eux-mêmes l'explication des phénomènes observables dans le niveau biologique d'intégration, des concepts tels que « vie » ou « gène » ne sont pas en mesure de rendre compte par eux-mêmes des concepts tels que « conscience » ou « esprit », propres au niveau d'intégration socioculturel. D'après Elias, l'autonomie relative de la sociologie par rapport à la biologie consiste précisément en cela : l'explication des processus propres à la forme d'organisation de la vie humaine ne peut pas être épuisée par les outils de connaissance propres au règne de la biologie. Car s'il est vrai que l'espèce humaine est organisée organiquement et en même temps socialement, de même que les abeilles, les fourmis, les lions, les gorilles, etc., l'organisation *socioculturelle* de son existence dépend, dans chaque détail, du développement de la pensée et du langage tout au long du processus de vie humaine¹⁷, c'est-à-dire dans l'ontogenèse. Seulement en reconnaissant l'autonomie relative de la sociologie à l'égard de la biologie il est possible d'avoir toujours présente à l'esprit, dans la construction des modèles intégrateurs, la singularité de l'histoire de l'espèce, c'est-à-dire le fait que les sociétés humaines sont en constante transformation, et que le comportement et la structure psychique des individus qui les composent varie dans le temps, sans un changement apparent dans le génome¹⁸.

¹⁶ *Ibid.* p. 191.

¹⁷ C'est l'une des thèses principales de sa théorie des symboles. Voir, Norbert ELIAS, *Théorie des symboles*, Paris, Édition du Seuil, 2015.

¹⁸ Lire, « Les universels de la société humaine », In, N. ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*

Table des matières

INTRODUCTION. LA NATURE COMME OBJET DE LA SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE : ENTRE L'ENGAGEMENT ET LA DISTANCIATION.	12
I. Les processus sociogénétiques et psychogénétiques rendent possible l'idée d'une « nature créatrice ».	14
a. La distance psychique dans la créativité mythologique.	22
b. La distance psychique dans la créativité philosophique.	28
II. L'idée d'une nature créatrice dans la philosophie et le naturalisme du XVIIIe et XIXe siècle.	31
a. Le concept « engagé » de nature dans la philosophie du XVIIIe siècle et sa contradiction logique avec le point de vue « distancé » du naturalisme de notre époque.	31
b. L'idée d'une nature créatrice dans la philosophie d'Emmanuel Kant et Johann Herder.	33
III. Corpus (par chapitres et en ordre alphabétique).	37
a. Ouvrages utilisés dans le Chapitre 1 pour la construction du cadre théorique.	37
b. Ouvrages consultés pour la reconstruction historique du Chapitre 2.	39
c. Textes analysés dans le Chapitre 3.	41
d. Textes analysés dans le Chapitre 4.	42
e. Textes analysés dans le Chapitre 5.	43
f. Textes utilisés dans la discussion du Chapitre 6.	44

PREMIERE PARTIE. LES PROCESSUS PSYCHOGENETIQUES ET SOCIOHISTORIQUES DERRIERE L'IDEE D'UNE « NATURE CREATRICE » ET LA METHODE POUR L'OBSERVER DANS LES TEXTES HISTORIQUES.	49
Chapitre 1. Outil analytique : la cohabitation des logiques matérielles selon Günter Dux, et Engagement et Distanciation selon Norbert Elias.	51
I. Le développement pré-conceptuel de l'activité créative : la structure de l'action.	51
a. Conditions du développement psychogénétique de la fonction sémiotique.	52
b. La structure de l'action selon Günter Dux.	55
II. L'organisation conceptuelle sous la logique de l'action.	58
a. La pensée animiste selon Jean Piaget comme la pensée « engagée » selon Norbert Elias.	58
b. La logique du sujet comme processus de conceptualisation dans l'âge adulte.	60
c. Logique de l'origine comme développement sociogénétique de l'appareil cognitif.	64
d. Exemples de conceptualisations antiques sous la logique de l'origine.	66
e. Le développement d'une logique systémique dans la compréhension de la nature comme le virage vers la « distanciation » selon Norbert Elias.	67
III. Tableau des outils analytiques.	70
IV. Méthode de la thèse : la reconstruction des structures explicatives consignées dans les textes historiques.	71
V. Sur les effets de la logique de l'action dans les systèmes de connaissance.	73
a. La tendance à donner priorité à une cause unique dans les explications repérée par Norbert Elias.	73
b. La croyance à une participation de l'humain dans l'ordre de l'univers.	77
c. L'« Absolu » comme identité entre la cause et l'effet selon Norbert Elias.	78
d. Entre l'immuable et le devenir.	79

Chapitre 2. Cadre sociohistorique : la cohabitation des logiques matérielles dans la psychogenèse moderne au XVIIIe siècle.	82
I. La déstabilisation de la connaissance prémoderne selon Günter Dux : entre la constructivité, la convergence et l'historicité.	82
a. La constructivité du monde par le sujet.	83
b. La convergence du monde dans le sujet.	85
c. L'historicité des constructions.	87
II. La nature volitive.	88
a. La nature volitive dans la cohabitation des logiques.	88
b. Le paradoxe de la solution constructiviste de la connaissance au XVIIIe siècle.	89
III. Considérations sociogénétiques et psychogénétiques de la philosophie précritique de Kant et la philosophie de l'histoire de Herder.	94
a. L'« intelligentsia bourgeoise » comme réponse sociale selon Norbert Elias.	95
b. La cohabitation des logiques dans la période précritique de la philosophie de Kant.	99
c. L'« origine du monde planétaire en général et des causes de ses mouvements » dans <i>l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel</i> , comme produit de la cohabitation des logiques.	103
d. La cohabitation des logiques dans le <i>Traité sur l'origine des langues</i> de Herder.	107
IV. Conclusion générale du Chapitre 2	112
 DEUXIEME PARTIE. LA NATURE CREATRICE DANS LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL KANT ET JOHANN HERDER.	 114
Chapitre 3. La nature créatrice chez Emmanuel Kant.	116
I. Le « système » de la philosophie de Kant comme logique de l'action.	116
a. La <i>Critique de la raison pure</i> comme thématization de la logique de l'absolu.	117
b. La <i>Critique de la faculté de juger</i> comme thématization de la logique du sujet.	120

c. La naissance des concepts comme le produit de la cohabitation des logiques.	125
d. La nature comme subjectivité.	127
e. Le sujet empirique et le sujet transcendantal : le dédoublement du sujet de la connaissance comme effet de la logique de l'origine.	131
II. Les lois de la matière comme effet de la logique de l'action.	133
a. Les lois de la nature comme produit des principes purs de l'entendement.	133
b. La matière comme mouvement sous la logique du sujet.	135
c. L'immutabilité du système cognitif comme blocage épistémologique.	138
III. Le génie comme effet de la cohabitation des logiques.	141
a. La <i>Critique de la raison pratique</i> comme thématization de la logique systémique.	143
b. Le concept de génie : la primauté du sujet transcendantal comme logique de l'action	144
c. Le concept de génie : de la constructivité du sujet empirique, à la constructivité de la nature.	147
d. Quelques conséquences de l'absolutisme du concept de génie dans la théorie de la connaissance.	149
e. Cohabitation des logiques dans le concept de génie.	152
IV. La cohabitation des logiques dans l'explication kantienne de la transformation de la matière.	158
a. La cohabitation des logiques dans le concept de précipitation.	158
b. Le <i>Bildungstrieb</i> comme moyen pour unifier les systèmes téléologiques et mécaniques de la nature.	162
V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant.	166
a. Le blocage dans l'explication systémique de l'activité créative.	169
b. Considérations historico-génétiques de nos analyses.	170
Chapitre 4. La nature créatrice chez Johann Herder.	174
I. Le modèle de l'« échelle des êtres » comme subjectivation de la nature.	174
a. La nature comme création.	174
b. La mise en mouvement de l'échelle des êtres, comme mise en mouvement de la créativité de la nature.	177

II. La nature créatrice chez Herder.	180
a. La subjectivité de la nature comme réaffirmation de la logique de l'action.	180
b. La subjectivité de la nature comme effet de la logique de l'action.	183
III. Les corps organiques comme création de la nature.	187
a. L'« inné » comme spiritualisation de la nature organique.	187
b. Les forces vitales comme concept qui assure la cohérence du modèle de l'échelle des êtres.	189
IV. Le génie comme créativité de la nature.	191
a. Le génie comme pouvoir naturel de l'homme.	191
b. Le génie comme capacité de la nature.	194
V. Conclusions de l'analyse du rapport nature-créativité chez Kant et Herder.	197
a. Philosophie et naturalisme, entre engagement et distanciation.	197
b. Le blocage d'une question.	198

TROISIEME PARTIE. DE LA NATURE CREATRICE A LA CONSTRUCTIVITE A TRAVERS L'ACTION : DE L'ENGAGEMENT VERS LA DISTANCIATION. 202

Chapitre 5. Sur la structuration cognitive des scientifiques du XIXe siècle. 204

I. Engagement et distanciation (Elias) ou la cohabitation des logiques (Dux) dans la téléologie du XIXe siècle.	204
a. La théorie biologique entre le vitalisme et le mécanisme.	206
b. L'idée du devenir comme perfectionnement.	208
II. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Jean-Baptiste de Lamarck et Carl Kiemeyer.	210
a. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Jean-Baptiste de Lamarck.	210
b. La cohabitation des logiques dans le naturalisme de Carl Kiemeyer.	216
III. Le concept de sélection dans la deuxième moitié du XIXe siècle.	221
a. Le mécanisme de sélection naturelle comme inversion de la cohabitation des logiques en biologie évolutive.	221
b. La « Non-Révolution Darwinienne » au XIXe siècle.	225

c. Le concept de sélection de Francis Galton.	229
Chapitre 6. La réorientation génétique du rapport ontogénèse-histoire au XXe siècle.	236
I. Le virage génétique dans l'explication de l'esprit.	236
a. La psychè comme processus.	236
b. Réorganisation génétique de la pensée.	239
II. L'ontogénèse et l'histoire dans la psychologie du développement du début du XXe siècle.	242
a. Un sujet inexploré.	242
b. Le concept de recapitulation et la psychologie du développement.	246
III. Ontogénèse et histoire du point de vue de la psychogénèse de Jean Piaget.	250
a. La connaissance dans l'épistémologie génétique de Jean Piaget.	250
b. La réflexivité dans l'épistémologie génétique de Jean Piaget	252
c. Ontogénèse et histoire chez Jean Piaget.	254
d. Limites du modèle piagétien du rapport ontogénèse-histoire.	258
IV. Ontogénèse et histoire du point de vue de la sociologie de Norbert Elias.	263
a. Réorganisation processuelle de la pensée sociologique.	263
b. Le concept de configuration.	264
c. La réorientation processuelle du rapport individu-société.	266
d. Ontogénèse et l'histoire chez Norbert Elias.	269
V. La théorie historico-génétique comme alternative à l'explication téléologique du rapport ontogénèse-histoire.	273
a. La logique du développement ontogénétique.	276
b. Le développement social et le développement de la logique en tant que logiques du développement.	278
c. La lecture non téléologique du développement.	279
OUVERTURE. SUR LES EPAULES DE NORBERT ELIAS.	284
I. Le processus du point de vue innéiste et du développement.	288
a. Le processus comme mécanisme fermé.	288
b. Le processus comme développement ouvert.	290

II. L'importance d'une théorie logico-structurale unifiée de l'ontogénèse et la phylogénèse de la cognition et la société.	292
BIBLIOGRAPHIE.	299
ANNEXES.	312
Annexe 1. L'offensive contre l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl comme la défense de l'immuabilité du sujet.	314
Annexe 2. L'immuabilité sociale comme persistance de la logique de l'absolu en sociologie : la nature sociale chez Emile Durkheim.	318
Annexe 3. Les concepts de « Grande Évolution » et « autonomie relative » de Norbert Elias.	323

Les sociologies de la connaissance de Norbert Elias & Günter Dux comme outils (re) constructifs du concept de psychogenèse. Pour une critique socio-historique de la notion de « nature créatrice ».

Ce travail propose un ensemble d'analyses sociogénétiques et psychogénétiques, fondées sur les sociologies de la connaissance de Norbert Elias et Günter Dux, portant sur les conséquences qui découlent de l'utilisation de causes premières dans l'explication des phénomènes du monde. L'enjeu de l'analyse, en termes généraux, a consisté en rendre visible le fait que la *structure de la logique*, en tant que produit des processus psychogénétiques, et lorsqu'elle n'a pas été réorganisée en termes *systémiques* par les transformations sociogénétiques de la modernité, a conduit dans le passé de nos sociétés à revêtir les causes premières de caractéristiques *subjectives*. Le concept de « nature » dans l'Allemagne du XVIII^e siècle, forgé et utilisé par la philosophie et le naturalisme, en est un exemple clair. Nous illustrons à travers nos analyses le fait que, grâce à la structure de la logique, la « nature » était « créatrice » dans la vision du monde des membres de la société allemande de l'époque, c'est-à-dire, une entité dotée d'intentionnalité et de capacité d'action.

À la croisée de la sociologie de la connaissance et de l'épistémologie historico-génétique, l'enquête porte, dans un premier temps, sur la place occupée par le concept de « nature » dans les systèmes philosophiques d'Emmanuel Kant et de Johann Herder, afin de retrouver son fondement subjectiviste et les limitations qu'il imposait, à l'époque, à la construction de l'explication séculaire de l'esprit. Puis, dans un deuxième temps, nous illustrons quelques transformations importantes de la structure de la logique, tant dans la théorie biologique et psychologique du XIX^e siècle que dans la psychologie et la sociologie du XX^e siècle, ayant conduit à l'exploration systémique de la cognition à travers le concept de « psychogenèse ». Ces éclaircissements instaurent la possibilité, selon nous, d'envisager la construction de modèles scientifiques ayant comme but, entre autres, de surmonter l'opposition « nature/culture » qui affecte de nos jours la théorie de la connaissance.

Mots clés : sociologie de la connaissance, sociogenèse, psychogenèse, constructivité, histoire de la philosophie, histoire des sciences.

The sociologies of knowledge of Norbert Elias & Günter Dux as (re) constructive tools of the concept of psychogenesis. For a socio-historical critique of the notion of "creative nature".

This work proposes a set of socio and psychogenetic analyzes, based on the sociologies of knowledge of Norbert Elias and Günter Dux, on the consequences that arise from the use of primary causes in the explanation of the phenomena of the world. Our challenge, in general terms, has been to make visible that the structure of logic, as a product of psychogenetic processes, has led in the past of our societies to invest primary causes of subjective characteristics, when it has not been reorganized into systemic terms by modernity's sociogenetic transformations. The concept of "nature", forged and used by philosophy and naturalism in eighteenth-century Germany, is a clear example. We illustrate through our analyzes that, due to the structure of logic, "nature" was "creative" in the world view of the members of the German society of the time, that is to say, an entity with intentionality and ability to act.

At the crossroads of historico-genetical epistemology and the sociology of knowledge, the inquiry begins with the place of the concept of "nature" in the philosophical systems of Emmanuel Kant and Johann Herder, in order to find its subjectivist foundation and the limitations it imposed, at the time, to the construction of a secular explanation of the mind. Then, in a second step, we illustrate some important transformations in the structure of logic, as much in the nineteenth-century biological and psychological theory as in the psychology and sociology of the twentieth century, leading to the systemic exploration of cognition through the concept of "psychogenesis". These clarifications establish the possibility, in our opinion, of considering the construction of scientific models whose aim, among other things, is to overcome the opposition "nature / culture" which affects today the theory of knowledge.

Key words: sociology of knowledge, sociogenesis, psychogenesis, constructiveness, history of philosophy, history of sciences.

Las sociologías del conocimiento de Norbert Elias & Günter Dux como herramientas (re) constructivas del concepto de psicogénesis. Por una crítica sociohistórica de la noción de "naturaleza creativa".

Este trabajo propone un conjunto de análisis socio y psicogénéticos, basados en las sociologías del conocimiento de Norbert Elias y Günter Dux, sobre las consecuencias que se desprenden de la utilización de causas primeras en la explicación de los fenómenos del mundo. La apuesta de nuestros análisis, en términos generales, consiste en hacer visible que la estructura de la lógica, como producto de procesos psicogénéticos, y cuando no ha sido reorganizada en términos sistémicos por las transformaciones sociogénéticas de la modernidad, condujo en el pasado de nuestras sociedades a revestir las causas primeras de características subjetivas. El concepto de "naturaleza" en la Alemania del siglo XVIII, forjado y utilizado por la filosofía y el naturalismo, es un ejemplo claro de ello. A través de nuestros análisis, mostramos que gracias a la estructura de la lógica, la "naturaleza" era "creadora" en la visión de mundo de los miembros de la sociedad alemana de la época, es decir, una entidad dotada de intencionalidad y de capacidad de acción.

Cruzando la sociología del conocimiento y la epistemología histórico-génética, la investigación se centra, en un primer momento, en el lugar ocupado por el concepto de "naturaleza" en los sistemas filosóficos de Emmanuel Kant y Johann Herder, con el fin de encontrar su fundamento subjetivista y las limitaciones que imponía, en la época, a la construcción de una explicación secular del espíritu. Luego, en un segundo momento, ilustramos algunas transformaciones importantes de la estructura de la lógica, tanto en la teoría biológica y psicológica del siglo XIX, como en la psicología y la sociología del siglo XX, que condujeron a la exploración sistémica de la cognición a través del concepto de "psicogénesis". Estas clarificaciones, en nuestra opinión, instauran la posibilidad de considerar la construcción de modelos científicos que tengan como objetivo, entre otros, superar la oposición "naturaleza/cultura" que afecta en nuestros días la teoría del conocimiento.

Palabras clave: sociología del conocimiento, sociogénesis, psicogénesis, constructividad, historia de la filosofía, historia de las ciencias.