



Guillaume PIGEARD de GURBERT,  
Professeur de philosophie, CPGE,  
Lycée Gay-Lussac, Limoges

## LA MAGIE DU VIVANT

L'unité de la *Critique de la faculté de juger* de Kant

Cours et échanges inter-lycéens franco-européens

**Diffusés le 14/11/2024, 10h15 – 11h45**

<https://projet-eee.eu/diffusion-en-direct-564/>

Réalisation et communication

Czeslaw MICHALEWSKI

Antoine CHÂTELET



Diffusion et production

Jean-Luc GAFFARD

<https://www.projet-eee.eu>

### Diffusion en différé

En vidéo :

**1 :**

**2 :**

En podcast – à partir du 27/11/2024:

SoundCloud : <https://soundcloud.com/podcastprojeteee>

Deezer : <https://www.deezer.com/fr/show/634442>

iTunes : <https://podcasts.apple.com/us/podcast/id1481781623>

### Pour mémoire

C'est de Limoges à Pondichéry en passant par St Pétersbourg et Bamako, que Guillaume Pigeard de Gurbert s'est attaché à résoudre l'énigme du titre de son exposé : *La magie du vivant* et ce, sous les auspices d'Emmanuel Kant et de sa *Critique de la faculté de juger*.

Et Guillaume Pigeard de Gurbert de rappeler que le philosophe de l'*Aufklärung* constitue son problème au regard de la naissance de la science moderne en cette aube du 17<sup>ème</sup> siècle. Les travaux de Copernic et Galilée, les systèmes de Descartes et de Spinoza pour ne citer qu'eux laissent à penser qu'il y a une géométrisation et mathématisation de la Nature, s'affranchissant ainsi des représentations religieuses. De là, les objections pleuvent : qu'en est-il alors du vivant ? Ne prend-on pas le risque de le réduire à une grande mécanique ?

Kant et son Siècle sont donc face au mutisme de la science au regard de la Nature ; si l'on considère qu'il faut contester sa géométrisation : l'on retombe peut-être dans les délires interprétatifs de faire du vivant une magie. Alors que faire ?

Que pouvons-nous connaître de la Nature ? Face aux phénomènes qui se produisent dans le temps et que nous observons dans la Nature, la *Critique de la Raison* pure propose une science qui ramène le cours hasardeux du temps vers l'ordre du temps, soit de mettre en lumière la relation nécessaire de cause à effet ; quant à la question de notre conduite, la *Critique de la Raison pratique*, elle, s'attache à comprendre la morale comme l'exposition d'une relation entre nos principes et leurs conséquences, en vertu de l'impératif catégorique qu'agir, c'est faire le bien.

À la faveur des questions si pertinentes des élèves, les réponses de Guillaume Pigeard de Gurbert ont été claires : d'un côté donc, la science de la Nature qui semble enchaînée à la nécessité par la loi de causalité, de l'autre, la loi morale qui doit trouver son indépendance à la nécessité naturelle parce que nous sommes causes libres. Entre ces deux rives, une béance dont la question-clé de la *Critique de la faculté de juger* s'empare : penser les conditions de possibilité d'un lien entre une relation entre la causalité dans la Nature et les fins de nos actions.

Que nous est-il permis d'espérer pour penser le vivant ? Non plus seulement penser un ordre du temps et s'affranchir des lois pour accéder à la liberté mais exhumer un sens du temps. N'est-ce pas là que le jugement esthétique peut faire son œuvre : combiner le sentiment du Beau de l'imagination et de l'entendement d'avec le sentiment du sublime qui exhume notre moralité comme le signe de notre liberté.

Antoine CHÂTELET



## Dossier pédagogique

La rareté et la pauvreté des exemples empruntés à l'art le disent clairement : ce n'est pas d'art comme au sens classique général de technique, est justifié par le problème que pose, au sein de la nature, le vivant. À côté des corps inertes comme les planètes dont les mouvements se plient à une connaissance géométrique, la matière organique semble tenir en échec l'explication simplement mécanique et requérir une explication par les causes finales. Or « ce n'est que dans les produits de l'art », écrit Kant dans la première Introduction, que nous prenons conscience d'une causalité par les fins. Si le silex taillé est fait pour découper la viande, cette fin lui vient de l'intention de l'homme, être doué de raison. Mais que l'œil, qui n'est pas un produit de notre art, soit fait pour voir, comment l'expliquer ? Faut-il y reconnaître la main d'un grand Technicien, auteur de la nature ?

Dans l'œuvre de Kant, la *Critique de la faculté de juger* est la 3<sup>ème</sup> Critique. Si ce dernier volet vient « combler une lacune dans le système », ce livre n'est compréhensible qu'à partir de sa continuité avec la première Critique, la *Critique de la raison pure*. Nos commencerons donc par restituer les continuités pour identifier les ruptures effectives. Les deux acquis fondamentaux de la *Critique de la raison pure* sont : 1) la catégorie de la relation ; 2) le temps comme clé du schématisme.

La science moderne est née de l'application de la géométrie à la nature. Or cette science de la nature fait l'économie de Dieu. Descartes écrit en effet dans la 4<sup>ème</sup> *Méditation métaphysique* : « tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » Il faut bien mesurer ici ce coup d'Etat de l'esprit scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle qui fait de la nature, y compris le vivant, un objet de science, dont les religions avaient jusque-là prétendu conserver le monopole métaphysique. L'étude rigoureuse des mécanismes qui expliquent le vivant, congédie la croyance que la vie est une force occulte, inaccessible au savoir. Harvey vient d'analyser la circulation du sang en termes de volume, de flux et de vitesse. Il a appliqué les lois du mouvement à la circulation sanguine en définissant le cœur comme une pompe et le sang comme un liquide (et non un don de Dieu) soumis aux lois de l'hydraulique. On comprend que Descartes rende hommage à ce « médecin d'Angleterre » dans le *Discours de la méthode* pour « avoir rompu la glace en cet endroit ». Dans *Le malade imaginaire*, Molière ridiculise l'obscurantisme des médecins de la Sorbonne pour la révolution scientifique de Harvey, lorsqu'il met dans la bouche de Diafoirus les propos suivants: "Ce qui me plaît en lui, et en quoi il suit mon exemple, c'est qu'il s'attache aveuglément aux opinions de nos anciens, et que jamais il n'a voulu comprendre ni écouter les raisons et les expériences des prétendues découvertes de notre siècle, touchant la circulation du sang, et autres opinions de même farine."

Si Spinoza a voulu concevoir la nature *more geometrico*, c'est-à-dire à la façon des géomètres, selon un ordre déductif nécessaire, c'est précisément pour chasser la finalité. La physique est une application de la géométrie à la nature, l'espace géométrique étant vierge de toute finalité. La nécessité mécanique évacue la finalité et du même coup la volonté de Dieu, « cet asile de l'ignorance », comme dit Spinoza dans l'Appendice à la première Partie de *l'Ethique*.

Cependant cette évacuation des causes finales conduit la physique à identifier abusivement l'organique au mécanique. Dans les *Principes de la philosophie*, (4ème partie, article 203), Descartes écrit : « je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose [...] car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures, par les moyens des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits. » Déjà dans la lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, Descartes étend l'explication mécanique de la nature des corps végétaux aux animaux en identifiant l'ensemble du vivant au mécanisme de l'horlogerie : « lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. » Il est indifférent de dire qu'un corps vit ou qu'une montre marche. Dans l'introduction du *Léviathan*, Hobbes, en 1651, décrit les êtres vivants comme autant de machines composées de roues, de poulies et de ressorts : « qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort ? » Son Dieu est un mécanicien dont la création n'est que rouages et mouvements nécessaires.

Au tournant du XVIIe et du XVIIIe siècle, Leibniz réhabilite le finalisme. Leibniz remarque dans la *Monadologie* (1714) que « les philosophes ont été fort embarrassés » par les « corps organiques de la nature ». Dans le *Discours de métaphysique*, il critique « nos nouveaux philosophes [les cartésiens et plus encore les spinozistes], qui prétendent bannir les causes finales de la physique [...], comme si Dieu ne se proposait aucune fin ni bien, en agissant, ou comme si le bien n'était pas l'objet de sa volonté. Et pour moi je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences. » Et Leibniz d'ajouter : « tous ceux qui voient **l'admirable structure des animaux** se trouvent portés à reconnaître la sagesse de l'auteur des choses, et je conseille à ceux qui ont **quelque sentiment de piété et même de véritable philosophie**, de s'éloigner des phrases de quelques esprits forts prétendus, qui disent qu'on voit parce qu'il se trouve qu'on a des yeux, **sans que les yeux aient été faits pour voir**. »

C'est ensuite tout le XVIIIe siècle qui va introduire une rupture avec la physique mécaniste du siècle précédent, sous le nom de vitalisme, qui fait un usage débridé de la finalité. En 1784, Bernardin de Saint-Pierre affirme sans ambages dans ses *Etudes sur la nature* que « tous les ouvrages de la nature ont les besoins de l'homme pour fin ». Ce finalisme anthropomorphique lui fait affirmer que si la vache a quatre mamelle alors qu'elle n'a qu'un veau à la fois, c'est pour nourrir l'homme. Il entend montrer à son lecteur « des intentions constantes de bienveillance dans l'Auteur de la nature ».

Cet usage dogmatique de la finalité autorise alors toutes les interprétations finalistes au mépris de la science mécaniste, et s'expose au ridicule. Ainsi Bernardin de Saint-Pierre n'hésite pas à remarquer l'admirable « convenance » entre la taille des cerises ou des prunes et « la bouche de l'homme », entre la main de l'homme et la taille des pommes ou des poires. Et quant au melon, qui semble opposer une objection à ces « convenances », c'est qu'il est destiné à être « mangé en famille » comme la citrouille est faite pour être « partagée avec ses voisins » !

En dépit de ses extravagances, le vitalisme réhabilite le vivant dans sa différence de nature avec la matière inerte et fait valoir les droits de l'organique. N'y a-t-il en effet pas une différence évidente entre une machine et un organisme vivant ? Dans ses *Lettres galantes*, Fontenelle tourne en ridicule l'identification cartésienne des animaux à de simples machines : « vous dites que les bêtes sont des machines aussi bien que les montres. Mais mettez une machine de chien

et une machine de chienne l'une près de l'autre, il en pourra résulter une troisième petite machine, au lieu que deux montres seront l'une à côté de l'autre tout leur vie sans jamais faire une troisième montre. » Comme le dit Canguilhem dans *La connaissance de la vie*, dans une machine « aucune partie ne s'y remplace d'elle-même ».

Dans la *Logique du vivant* François Jacob dresse le bilan du vitalisme qui remet en cause au tournant des XVIIIe et XIXe siècle l'identification du vivant à la réalité physique, en faisant valoir « cette fraction d'inconnu par quoi l'organisme est autre que la chose et la biologie que la physique ». Loin de se laisser identifier à une machine, « **la vie se retire dans l'énigme d'une force inaccessible en son essence** » selon la formule de **Foucault** dans *Les mots et les choses*.

Sous la poussée des multiples entorses que la nature organique inflige à l'explication mécanique de nombre de phénomènes, un usage dogmatique de la finalité va fleurir tout au long du XVIIIe siècle.

Au milieu du siècle Voltaire dresse le bilan de la controverse autour de la finalité qui anime le siècle à l'article « Fin, causes finales » du *Dictionnaire philosophique* :  
« Il faut être forcené pour nier que les estomacs sont faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre. D'un autre côté, il faut avoir un étrange amour des causes finales pour assurer que la pierre a été formée pour bâtir des maisons. »

Partir de la thèse que Dieu ne fait rien en vain, n'autorise pas à affirmer que « les nez ont été faits pour porter des lunettes », ajoute Voltaire !

Or Kant a lu cet article du *Dictionnaire philosophique* (1763). Il le cite en 1763 dans *L'uniquement fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* : « Tâchons de ne pas nous attirer à bon droit les moqueries d'un Voltaire qui dit en raillant : voyez un peu, nous avons un nez, c'est assurément pour pouvoir y poser des bésicles » (trad. Gibelin, Vrin, p. 154). En 1759 on trouvait déjà le même exemple moqueur dans *Candide*. - Kant reprend directement la distinction entre la pierre « pour construire » (finalité technique : externe et relative) et « l'œil » qui a dû être approprié à la vision (finalité interne et objective : technique de la nature).

Dans l'opuscule de 1775 intitulé *Des différentes races humaines* Kant propose un principe méthodologique : ne faire appel à la finalité que lorsque l'explication mécanique semble manifestement atteindre sa limite : « pour le philosophe qui n'a le droit d'abandonner la chaîne des causes naturelles que quand de toute évidence il ne peut plus les rattacher qu'à de purs hasards, c'est vraiment un pis-aller » (*La philosophie de l'histoire*, trad. Piobetta, p. 52.). Kant se souvient aussi de Pascal qui a renoncé à fonder la religion sur l'observation de la nature, celle-ci offrant le spectacle du chaos autant que d'un cours réglé. Bien des phénomènes naturels de la vie animale semblent dénués de sens : « le bec du perroquet qu'il s'essuie, quoiqu'il soit net ». Le sentiment du sublime, qui n'est pas sans rappeler l'effroi du silence des espaces infinis, parle pour le « chaos » et le « désordre » et « n'indique en général rien de final dans la nature elle-même ». Les calamités qui frappent les hommes et les misères qu'ils s'infligent entre eux, semblent les promettre à « l'abîme du chaos sans fin [zwecklos] » et interdire qu'ils se croient « le but final de la création [*Endzweck der Schöpfung*] ».

Kant estime toutefois « absurde » la possibilité d'un Newton du vivant, le recours à la finalité lui paraissant incontournable pour la vie organique. - Darwin ne sera-t-il pas ce Newton imprévisible qui débarrasse la biologie de l'interprétation du vivant par l'intention au profit de son explication par l'adaptation ? « Il est si facile, écrit Darwin en 1859 dans *De l'origine des espèces*, de cacher notre ignorance sous des expressions telles que « plan de création », « unité de dessein » ».

Et cependant, dans l'introduction de la *Logique du vivant* (1970) consacrée à la notion génétique de programme, F. Jacob écrit : « dans un être vivant, tout est agencé **en vue** de la reproduction. » Le concept d'adaptation qui substitue une explication mécanique causale à la représentation anthropologico-théologique d'intention, ne reste-t-elle pas elle-même dépendante d'une finalité résiduelle minimale irréductible : le vivant s'adapte **pour** assurer la reproduction de l'espèce ? En n'utilisant plus le langage de la chimie et de la physique classiques mais celui de l'informatique, la biologie a justement lâché la bride à son finalisme spontané. Darwin lui-même parle au chapitre III de « l'économie de la nature ». Le physiologiste allemand E.W. Brücke déclarait déjà en 1864 : « La téléologie - raisonnement par causes finales - est comme une femme dont le biologiste ne peut pas se passer mais en compagnie de qui il a honte d'être vu en public ».

Dans les brouillons de l'opuscule de 1786 intitulé *Principes téléologiques*, on trouve cette confidence de Kant devant l'impossibilité de réduire l'explication de la nature et du vivant en particulier à « une aveugle mécanique naturelle » : « **j'ai donc préféré me risquer sur l'océan sans rives des idées.** »

La grande modernité de Kant est d'interdire tout usage biologique dogmatique de la finalité tout en pensant les conditions d'un usage non seulement légitime mais nécessaire, l'usage critique réflexif. Les rechutes permanentes de la science et de la religion dans le finalisme ne font que vérifier *a posteriori* la profondeur de la philosophie critique de Kant et la nécessité d'une critique de la faculté de juger réfléchissante.

**En annexe, ci-dessous :**

- La table des catégories de la *Critique de la raison pure*,
- La table des catégories de la *Critique de la raison pratique*
- La grotte d'Antiparos

## *Critique de la raison pure*

### TABLE DES CATÉGORIES

#### 1

DE LA QUANTITÉ :

*Unité.*  
*Pluralité.*  
*Totalité.*

#### 2

DE LA QUALITÉ :

*Réalité.*  
*Négation.*  
*Limitation.*

#### 3

DE LA RELATION :

*De l'inhérence et de la subsistance*  
*(substantia et accidens).*  
*De la causalité et de la dépendance*  
*(cause et effet).*  
*De la communauté (action réciproque*  
*entre l'agent et le patient).*

#### 4

DE LA MODALITÉ :

*Possibilité — Impossibilité.*  
*Existence — Non-existence.*  
*Nécessité — Contingence.*

1.

**Der Quantität:**

- Einheit
- Vielheit
- Allheit.

2.

**Der Qualität:**

- 20 Realität
- Negation
- Limitation.

3.

**Der Relation:**

- der<sup>1)</sup> Innärenz und Subsistenz  
(*substantia et accidens*)
- der<sup>1)</sup> Kausalität und Dependenz  
(Ursache und Wirkung)
- der<sup>1)</sup> Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.

**Der Modalität:**

- 30 Möglichkeit — Unmöglichkeit
- Dasein — Nichtsein
- Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Kant emploie le terme *Verhältnis* (qui signifie rapport ou relation) pour parler de la catégorie de la « relation de la cause à l'effet » [*Verhältnis* der Ursache zur Wirkung].

Il parle aussi de « Alle *Verhältnisse* » :

« toutes les relations » pour désigner les 3 catégories de la Relation

### *Critique de la raison pratique*

TABLE

DES CATÉGORIES DE LA LIBERTÉ PAR RAPPORT AUX CONCEPTS DU BIEN ET DU MAL

I

QUANTITÉ

Subjectif, d'après les maximes (*Opinions pratiques*<sup>1</sup> de l'individu).  
 Objectif, d'après des principes (*Préceptes*).  
 Principes à priori, aussi bien objectifs que subjectifs, de la liberté (*Laws*).

II

QUALITÉ

Règles pratiques d'action (*præceptive*).  
 Règles pratiques d'omission (*prohibitive*).  
 Règles pratiques d'exception (*exceptive*).

III

RELATION

A la personnalité,  
 A l'état de la personne,  
 Réciproque d'une personne à l'état des autres.

IV

MODALITÉ

Le Permis et le Défendu<sup>2</sup>.  
 Le Devoir et l'Opposé du devoir.  
 Le Devoir parfait et le Devoir imparfait.

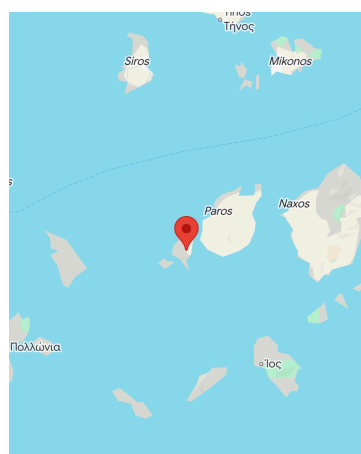
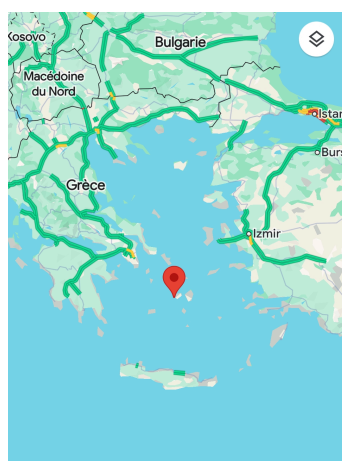
On s'aperçoit bien vite que, dans ce tableau, la liberté est considérée comme une espèce de causalité, qui n'est pas soumise à des principes empiriques de détermination, relativement aux actions qu'elle peut pro-

Dans la *Critique de la faculté de juger* le terme *Verhältnis* désigne non pas un simple rapport, mais bien la catégorie de la relation :

- « le concept d'un but, par conséquent la relation [*das Verhältnis*] de la raison à un acte de la volonté »
- « une relation causale » [*ein Kausalverhältnis*]



GROTTE D'ANTIPAROS



Guillaume PIGEARD de GURBERT

Contact : E-mail : europe.education.ecole@gmail.com - Le 19 novembre 2024