

## LE TRAVAIL COMME ACTIVITÉ THÉORIQUE ET PRATIQUE CHEZ KANT: POUVOIR ACTIF DE SYNTHÈSE<sup>1</sup>

*Work as a theoretical and practical activity in Kant: active power of synthesis*

*O trabalho como atividade teórica e prática em Kant: poder ativo de síntese*

*El trabajo como actividad teórica y práctica en Kant: el poder activo de la síntesis*

CUNHA, Daisy Moreira<sup>2</sup>

### RÉSUMÉ

La question d'un travail qui forme reste ouverte et d'actualité. Bien qu'elle doive être faite, ce n'est pas sur le terrain de la critique de la pratique éducationnelle des sociétés que nous désirons fonder une théorisation pertinente pour soutenir le rôle formateur du travail. C'est dans la conceptualisation même du travail et dans l'expérience qu'on a fait de lui dans nos sociétés contemporaines que nous pouvons rencontrer un terrain fertile, pour réinterroger cette question. Pour nous, s'il y a une «pédagogie du travail» au travail, il faut l'inscrire dans l'idée même du travail comme élément du processus d'hominisation, d'humanisation et d'individuation dans l'avenir de l'homme. Cette question nous impose de dénouer, dans quelques passages philosophiques, bien que dans les contributions d'autres disciplines que étudient le travail, quelques complexes catégoriels autour des termes praxis-poiésis et comme ils se déplient dans les débats contemporains autour du par conceptuel action-activité. Et c'est bien dans ce noyau théorique que nous pouvons rencontrer les éléments pour une théorie de la formation de l'homme qui nous intéresse pour la théorisation d'une «pédagogie de l'activité». Dans le cadre de cet article, nous allons interroger le complexe notionnel praxis-poiésis, avant de percer quelques passages dans les œuvres de Kant autour de la notion d'activité [Tätigkeit], centre de nos réflexions actuelles.

**Mots-clés:** Activité. Action. Travail. Kant.

---

**1** Article basé sur un chapitre inédit de la Thèse de Doctorat en Philosophie (2005) à l'Université d'Aix-Marseille. Titre : La formation humaine entre le concept et l'expérience du travail : éléments pour une pédagogie de l'activité. Financement : CAPES. Le chapitre original de la thèse a été reformulé à partir de recherches ultérieures financées par la FAPEMIG (Edital Universal, 2017-2022) et le CNPQ (2022-2023).

**2** Doutorado em Filosofia (Epistemologia e História da Filosofia) na Aix-Marseille Université (2005); Pós-Doutorado no Conservatoire National des Arts et Métiers - CNAM/Paris (2009)/Educação de Adultos. Pós-doutorado na Universidade de Paris X (2016-2017)/Sociologia e Economia do Trabalho. Pós-doutorado na Universidade de Tours François Rabelais (2022-2023). Graduação em Pedagogia pelo Instituto de Educação de Minas Gerais (1989); Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (1995). Professora Titular da Universidade Federal de Minas Gerais; membro da Linha de pesquisa Política, Trabalho e Formação Humana do PPGE-UFMG; Membro do PROMESTRE/UFMG; Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação FaE/UFMG (2012-2014); Editora da Revista Trabalho e Educação NETE/FaE/UFMG (2010-atual). Editora da Revue Ergologia (2017-2018). Diretora do Instituto de Estudos Avançados - IEAT/UFMG 2014-2018. Diretora da FaE/UFMG (2018-2022). Comitê Diretor da Société Internationale d'Ergologie (2018-2020). Rede Latino-Americana de Ergologia - RLAE. Pesquisador Produtividade 2 CNPq. E-mail: daisycunhaufmg@gmail.com

## ABSTRACT

The question of a work that trains is still open and very topical. Although it must be done, it is not on the ground of the critique of the educational practice of societies that we wish to found a relevant theorization to support the formative role of work. It is in the very conceptualization of work and in the experience of it in our contemporary societies that we can find a fertile ground to reinterrogate this question. For us, if there is a “pedagogy of work” at work, it must be inscribed in the very idea of work as an element of the process of hominization, humanization and individuation in the future of man. This question imposes us to denote, in some philosophical passages, although in the contributions of other disciplines that study the work, some categorical complexes around the terms *praxis-poiësis* and as they unfold in the contemporary debates around the conceptual par action-activity. And it is indeed in this theoretical core that we can meet the elements for a theory of the formation of the man that interests us for the theorization of a “pedagogy of the activity”. In this article, we will problematize the notional *praxis-poiësis* complex, before breaking through some passages in Kant’s works around the notion of activity [Tätigkeit], the center of our current reflections.

**Keywords:** Activity. Action. Work. Kant.

## RESUMO

A questão do trabalho que forma ainda está em aberto e é muito atual. Mas não é no terreno das críticas às práticas educacionais de empresas que desejamos basear numa teorização relevante para apoiar o papel formativo do trabalho. É na própria conceitualização do trabalho e na experiência de trabalho nas nossas sociedades contemporâneas, que podemos encontrar um terreno fértil para reinterpretar esta questão. Para nós, se houver uma “pedagogia” no trabalho, ela deve ser considerada na própria ideia de trabalho como parte do processo de hominização, humanização e individuação do vir a ser homem. Esta questão exige que busquemos, em alguns textos filosóficos, bem como em contribuições de outras disciplinas que estudam o trabalho, alguns complexos categóricos em torno dos termos *práxis-poiësis* e à medida que se desdobram nos debates contemporâneos em torno do em torno do par conceitual ação-atividade. E é de fato nesse núcleo teórico que nos interessa teorizar sobre uma “pedagogia da atividade”. No âmbito deste artigo, iremos problematizar o complexo nocional *práxis-poiësis*, investigando algumas passagens nas obras de Kant em torno da noção *atividade* [Tätigkeit], o foco das nossas reflexões atuais.

**Palavras-chave:** Atividade. Ação. Trabalho. Kant.

## RESUMEN

La cuestión de un travail qui forme sigue abierta y de plena actualidad. Aunque hay que hacerlo, no es en el terreno de la crítica de la práctica educativa de las sociedades donde queremos basar una teorización pertinente para apoyar el papel formativo del trabajo. Es en la propia conceptualización del trabajo y en la experiencia del mismo en nuestras sociedades contemporáneas donde podemos encontrar un terreno fértil para reinterpretar esta cuestión. Para nosotros, si hay una “pedagogía del trabajo” en marcha, debe inscribirse en la idea misma del trabajo como parte del proceso de hominización, humanización e individuación en el futuro del hombre. Esta cuestión nos obliga a identificar, en algunos pasajes filosóficos, así como en las aportaciones de otras disciplinas que estudian el trabajo, algunos complejos categóricos en torno a los términos *praxis-poiësis* y como se despliegan en los debates contemporáneos en torno al par conceptual acción-actividad. Y es efectivamente en este núcleo teórico donde podemos encontrar los elementos para una teoría de la formación humana que nos interesa para la teorización de una “pedagogía de la actividad”. En este artículo, problematizamos el complejo nocional *praxis-poiësis*, antes de desmenuzar algunos pasajes de la obra de Kant en torno a la noción de actividad [Tätigkeit], foco de nuestras actuales reflexiones.

**Palabras clave:** Actividad. Acción. Trabajo. Kant.

## ENTRE ACTION ET TRAVAIL, UN CLIVAGE QUI REMONTE AUX GRECS

Le mot « praxis » vient du grec ancien sans avoir un sens bien clair. En général, il désignait l'action intersubjective et morale entre les citoyens. Déjà « poïésis », désignait la production matérielle, la production des objets.

Parmi les auteurs anciens, Aristote est le philosophe chez qui la notion de « praxis » peut être rencontrée de façon récurrente. Malgré l'usage parfois flou de ce concept, par Aristote, il le réserve au champ des opérations humaines proprement dites, les actions. Le sens dominant de praxis est celui d'activité éthico-politique: "la praxis suppose l'exercice de la raison orienté sur la vertu: on saisit là, l'origine d'une grande tradition de la philosophie qu'on va appeler « pratique », c'est-à-dire pour l'essentiel, la philosophie morale" (SCHWARTZ, 2003, p.7).<sup>3</sup>

Pour cela, il interdit l'usage du terme à toutes les opérations qui se réalisent sur un mode nécessaire - un mode qui ne peut pas être différent de lui-même. De ce fait, il retire les réalités, les faits et événements qui ne peuvent pas être différents à eux-mêmes. La production – tèche – il ne la classe pas comme action, dans la mesure où elle se situe dans le domaine des arts, ayant donc ainsi un caractère propre et une finalité dans les objets produits.

Dans cette tradition, la « Praxis » se différencie de la « poïésis » en tant que celle-ci est l'activité productrice. La première est synonyme de vie, production d'œuvre où fin et acte s'identifient. Les activités productives où l'agent et le produit diffèrent, sont poïésis. Les deux types de pratique se différencient à cause des fins de chacune.

C'est avec Schwartz (2003)<sup>4</sup> que nous apprenons à propos de la théorie aristotélicienne des quatre causes qui déterminent la poïésis: « l'idée (eidos) de la chose à réaliser (la maison pour le maçon), des caractéristiques de la matière à travailler (le marbre pour le sculpteur), de la commande du prescripteur (la demande du client) et de l'énergie motrice du corps de l'artisan ».

La praxis et la poïésis ne s'assimilent pas dans cette tradition de pensée, pourtant. Elles exigent des connaissances particulières pour leur réalisation et ces connaissances restent restreintes à leur propre domaine,<sup>5</sup> et se déploient dans des facultés, habilités et compétences particulières. À ce problème d'une fragmentation, Aristote répond avec la conception d'une troisième activité, dénommée « théorie », qui a pour but la recherche de la vérité.

\*

Hegel est certainement un auteur très important dans une problématique majeure sur rôle formateur du travail. Par le biais du concept de Bildung, le travail est formation, culture .<sup>6</sup>

---

3 Cf. : Y.Schwartz, « Le travail dans une perspective philosophique », Cuiabá, 2003, p. 7.

4 Idem, p. 8.

5 Cf. : Aristote, « Éthique à Nicomaque », Paris, Flammarion, 1965. Cf. : le numéro 73 de la Revue Philosophie : « Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique ». Paris : Éditions Minuit, mars, 2002.

6 Cf. : à ce propos la dissertation de Cláudio Ferreira, « A formação do trabalho e o trabalho da formação na obra Fenomenologia do Espírito », Belo Horizonte, Faculté de Philosophie/FAFICH, 2003. (Dissertação de Mestrado).

De plus, Hegel est un auteur pour qui la notion de « praxis » est élaborée comme une ouverture vers la réalisation effective de la liberté, dans toutes ses dimensions. C'est-à-dire comme action, activité politique, réalisation de l'histoire, mais aussi comme besoins individuels et collectifs, production et travail. Mais, c'est justement dans ce champ notionnel complexe de la philosophie de l'histoire hégélienne que le concept d'activité, que nous intéressent ici, sera « avalé ». Avec ce dernier philosophe, le concept d'activité perd sa puissance en étant défini comme la « négation ou l'idéalité de toutes les déterminations d'entendement fixes »<sup>7</sup>. En conséquence, le concept d'activité « n'apparaît plus désormais que comme une première approche, recouverte et retravaillée par la théorie de l'incarnation de l'esprit, le labeur et l'expérience de la conscience, la phénoménalisation dialectique de l'être »<sup>8</sup>.

En dépit de son importance, Hegel ne sera pas étudié dans le cadre de nos réflexions ici.<sup>9</sup> Cette façon de préciser ce qu'est la praxis par opposition à poïésis demeure dans les multiples théories de l'action modernes et contemporaines, notamment chez Arendt et Habermas.

Ce débat philosophique autour des rapports entre praxis et poïésis est continué avec la tradition marxiste. A notre avis, il n'y a pas de sens à parler de « praxis » sans faire référence à la « poïésis », mais échappe à notre intention de rentrer maintenant dans les débats au sein des lecteurs de Marx à ce propos. Nous remarquons seulement que la première des « Thèses sur Feuerbach » (Marx) où reprend de Kant le concept d'activité pour la situer dans l'espace-temps, dans un équilibre fragile entre sujet et objet, nous indique l'endroit exact où notre questionnement peut se déployer. Une autre approche du travail comme activité humaine, chez Marx, est celle où il décrit les ingrédients du procès de production : moyens, matières et l'activité de travail, au sens d'une activité humaine. Mais, concentrant son énergie intellectuelle à une critique radicale de l'économie politique, Marx n'avancera guère plus loin dans cette direction, au cours de son œuvre. Ce débat, il faut le faire dans un autre moment, mais nous savons que la notion d'activité perd ampleur dès qu'il a lieu une séparation tranchant entre praxis et poïésis comme dans la tradition philosophique exploitée ci-haut.

Selon Schwartz, il faut remonter à Kant. C'est chez Kant que reprend et déplace dans son complexe théorique, la séparation aristotélicienne :

« notre sensibilité, faculté d'être affecté, nous situe, sans échappatoire, comme êtres vivants dans le monde de la causalité phénoménale, objets d'expériences soumis, comme tout autres, aux enchaînements et déterminations spatio-temporels qui rendent cette expérience possible. *Le champ de la pratique sera celui où la raison est déléguée ou s'impose au gouvernement de notre volonté : En tant que cause de nos actes, elle est susceptible de nous dénouer de cette astreinte à l'immanence phénoménale* »<sup>10</sup>.

Par la suite, nous chercherons, chez Kant, à dégager le sens du terme activité pour parler d'un travail de l'esprit qui transgresse les facultés dans l'acte de connaître – spontanéité

---

7 Cf. : Hegel cité par Schwartz, « Philosophie et Ergologie », page 14.

8 Cf. : Y. Schwartz, « Philosophie et Ergologie », 2000, page 14.

9 Cf. : Y. Schwartz pour un approfondissement de ce sujet : « Expérience et Connaissance du travail » (1988), spécialement les pages 525-529 et « Théories de l'action ou Rencontres de l'activité », in : J.-M. Baudouin et J. Friedrich (org), « Théories de l'action et éducation », Bruxelles : De Boeck Université, 2001. Voir aussi B. Charlot, « Éducation, travail : des problématiques contemporaines qui convergent », Cuiabá-Brasil, Séminaire d'Éducation de l'UFMT, 2003.

10 Cf. : Y. Schwartz, « Théories de l'action ou Rencontres de l'activité ? », in : J.-M. Baudouin et J. Friedrich (org), « Théories de l'action et éducation », Bruxelles : De Boeck Université, 2001.

de l'entendement et pour vérifier comment s'ouvre, chez lui, le champ de la praxis pris dans le sens où la raison gouverne l'esprit – domaine d'une philosophie pratique.

## LE TRAVAIL COMME ACTIVITÉ THÉORIQUE ET PRATIQUE CHEZ KANT

Le terme travail apparaît associé au terme *Tätigkeit* dans la pensée de Kant. *Tät* vient du verbe *tun*, traduit de mode préférentiel par « acte », avec le sens de fait ou de résultat d'une action, Kant même utilise pour *Tät* le terme *Akt* ou *actus* pour parler d'acte<sup>11</sup>. Dans la version française, acte se traduit comme le fait même, en anglais, action.<sup>12</sup>

Dans la *Critique de la raison pure*, nous trouvons par exemple « acte d'attention » : « l'entendement y détermine toujours le sens interne, conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne qui correspond au divers dans la synthèse de l'entendement »<sup>13</sup>.

Dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) le terme *Tät* est défini comme action productrice d'un effet : effet consciemment pratiqué par une personne et dans laquelle tantôt l'effet comme l'action peuvent lui être attribués (§ AB22). « *Imputation en sens moral est jugement, par lequel quelqu'un est considéré cause (cause libère) d'une action, qu'alors on appelle ato (factum) et qui est subordonné à des lois* ». <sup>14</sup>

\*

Kant n'admet pas un usage transcendantal des catégories, dans le domaine théorique, dans la *Critique de la Raison Pure* (1781). Cependant, cet usage transcendantal des catégories est accepté dans le domaine pratique, dans les ouvrages ultérieurs: *Critique de la Raison Pratique* (1788) et *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Dans son usage pratique, les catégories ont un objet pratique immanent, dans la mesure où ils rentrent dans une détermination a priori de la volonté qui produit son objet. Cette raison ne connaît pas les objets donnés, mais seulement les produits.

Dans la *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) l'objectif était de montrer comment l'impératif catégorique est applicable. Cet ouvrage peut être pris comme une préface à la deuxième Critique, par laquelle uniquement pourra s'édifier une Morale. Kant envisage de dimensionner l'élément moral dans sa pureté, puisque toute chose dans le monde phénoménal, agit selon des lois. Les êtres rationnels sont ceux qui ont la spécificité d'agir selon la représentation des lois et des principes. Alors, Kant ne part pas de l'expérience ou de la nature humaine objectivement définie, comme dans la *Critique de la Raison Pure* (1781) dont l'intérêt est la constitution d'une connaissance par le « sujet logique ». Mais il interrogera les « opérations » d'un tel « sujet » sur le terrain moral, terrain du pur penser, le monde nouménal.

Le point de départ, dans cet ouvrage, ce sont les notions morales communes comme produit de l'activité morale – les jugements, à partir desquels Kant veut fonder une

---

11 Cf. : Kant, « *Critique de la raison pratique* », 1o. §, Préface.

12 Cf. : White Beck cité par Valério Rohden, p.3.

13 Cf. : Kant, « *Critique de la raison pure* ». Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.135.

14 Cf.: Rohden, 2002, note 2. Cf. : aussi Almeida, G., "Kant e o "facto da razão" : "cognitivismo" ou "decisionismo" moral ?". In : *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.58s., setembro de 1988.

nouvelle métaphysique <sup>15</sup>. Cette activité de la raison ne pourra pas avoir comme base le monde phénoménal, puisque cela ruinerait son objectif majeur, dans cet ouvrage : démontrer un usage pratique de la raison pure.

Dans la deuxième critique – *Critique de la Raison Pratique* (1788) –, la question centrale est de savoir comment l'impératif catégorique est possible. Qui détermine la volonté pour cette production d'objets dans le champ moral ? Seule une raison pure nous détermine libre des mobiles empiriques <sup>16</sup>, particuliers ou d'autres avantages que l'on peut obtenir avec une telle pratique ? Ou l'on détermine une raison empiriquement conditionnée (intéressée, réduite à l'instrument de nos intérêts, établissant théoriquement – dans la base d'une connaissance d'expérience – les moyens ou les règles de comment le satisfaire) ? L'usage pratique de la raison ne connaît pas les objets donnés, mais les produits. Tel usage transcendant des catégories, dans le domaine pratique, se réfère au fait que de telles catégories présentent un objet pratique immanent, dans la mesure où elles rentrent dans une détermination a priori de la volonté qui produit ces objets.

Le point de départ de la *Critique de la Raison Pratique* (1788) sera le *factum* de la raison. Ce terme est pris par Kant, dans sa forme latine à partir de *Tatsache*, « fait » dans son sens empirique<sup>17</sup>. Le *factum* n'est pas partant un fait empirique, mais il introduit une causalité par la liberté dans le monde phénoménal, « réalité transempirique qui génère des causalités dans le monde empirique », « [...] sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment des causes étrangères qui la déterminent [...] ». <sup>18</sup>

Le *factum* est le fondement de la Loi Morale, la conscience d'une loi originairement législative qui porte tout être rationnel dans lequel la règle pratique est inconditionnée, soit, « représentée a priori comme une proposition catégoriquement pratique, par laquelle la volonté est, absolument (*schlechterdings*) et immédiatement (par la règle pratique elle-même, qui par conséquent, est ici une loi). » <sup>19</sup>

Pour Kant, la question ne sera pas celle de critiquer la raison pratique, mais de savoir si une telle raison pure existe. Et dans le cas positif, accepter qu'elle devienne norme pour une critique de tout son usage. Ce *factum* de la raison montre l'existence de la raison pratique pure, qui se présente par le biais d'une réflexion sur nos maximes, comme principes de la vie. La conscience du *factum* de la raison aurait alors deux conséquences :

---

**15** Une connaissance a priori des objets purs. Kant pensait à une division de la Métaphysique, en Métaphysique de la Nature et Métaphysique des Mœurs, chacune avec une division en partie rationnelle et en partie empirique. La Métaphysique des Mœurs – Morale –, par exemple, devrait être constituée, à part entière, d'une anthropologie pratique destinée à l'étude des règles d'une action, dans un contexte d'étude empirique de la nature humaine. L'importance de cette Métaphysique des Mœurs serait justifiée par des nécessités spéculatives de l'esprit qui cherche la source de tous les principes pratiques dans la raison et pour être un mode de préservation de la moralité, de toute corruption possible en face des mobiles sensibles présents dans l'expérience humaine. La morale devrait être capable de se déterminer uniquement par des règles a priori.

**16** Ce qui appartient au monde sensoriel.

**17** Cf. : note 8 de traduction brésilienne de *Critique de la raison pratique*, par Valerio Rohden.

**18** Cf. : Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », 1959, p.179.

**19** Cf. : Kant, « Critique de la raison pratique », 2000, p. 30.

1) Elle conduit à une réévaluation du système de la raison pure, inclus dans la raison théorique. Dans le paragraphe initial de la « Dédution de la raison pratique » : le *factum* qui s'admet dans la conscience de la Loi Morale est un *factum* de l'autonomie de notre volonté. C'est-à-dire, que les lois, dont le caractère compulsoire que nous reconnaissons, sont liées indissolublement à la conscience de la liberté de la volonté. Mais pourquoi le *factum* conduit-il à une réévaluation du système de la raison pure ? Dans la mesure où une loi apodictique de la raison pratique montre la réalité de la liberté, cette liberté devient la clé de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, qui intègre maintenant la raison pure pratique.

La liberté humaine, comme fondement de nos actions et maximes, est connue comme ayant une existence dans la pratique morale. La connaissance pratique de la liberté par l'existence de la Loi Morale devient un problème théorique puisque, avec ce dernier, il s'agit de l'ordre de l'être (domaine du donné) tandis qu'avec la connaissance pratique, il s'agit de l'ordre du devoir-être (domaine du faire pratique). Et par ce dernier domaine, la raison théorique, due à l'expérience, n'a pas développé les ressources appropriées. L'idée d'un point de vue pratique est un archétype (modèle, prototype) de l'action. En fonction (en conséquence) du *factum* de la raison pratique, les idées théoriques prennent de la légitimité comme archétypes qui permettent de juger nos actions.

2) Elle conduit à une critique de la prétention de notre amour de soi de se convertir en principe objectif et, comme tel, contradictoire de l'action. Soit, la conscience de la réalité de la liberté rend la raison pratique critique par rapport à une prétention inappropriée de la même (raison pratique) de gouverner empiriquement sur l'action. « Car la raison pure, quand on a montré qu'elle existe, n'a pas besoin de critique. C'est elle qui contient, elle-même, la règle pour la critique de tout son usage. »<sup>20</sup>

La volonté, c'est la faculté de désirer, partant, comprise comme la faculté d'agir à partir de règles. Telles règles configurent les maximes quand le sujet les considère valables par sa libre volonté. Elles sont, de ce point de vue, simplement objectives. D'un autre côté, elles sont objectives parce qu'elles sont des lois quand le sujet les reconnaît comme valides pour la volonté de tout être rationnel. Partant, (voir ci-dessus) alors même qu'elles ont un caractère purement subjectif, de telles règles sont pratiques puisqu'elles dérivent de la raison et soumettent les mobiles de l'action aux jugements. Toute volonté étant une raison pratique, elle serait nécessaire. Cependant, il convient de différencier les types de raison qui informent de telles volontés qui agissent : raison pratique empirique, dont les maximes sont dérivées de mobiles sensibles ; la raison pratique pure, qui est celle qui ne dérive pas de ses règles de la sensibilité et la volonté sainte, comme celle dont les maximes accordent d'un mode nécessaire avec les lois.

Chez Kant, l'homme est un être rationnel fini. C'est-à-dire, qu'il possède une raison et qu'il est raison. Mais il ne se confond pas avec elle immédiatement, puisqu'il a des inclinations contre lesquelles la raison doit lutter, pour imposer la moralité.

L'éthique de cet homme est basée dans l'autonomie tant que cette dernière est montrée à partir d'un *factum* de la raison : « seule les lois qui émergent d'une législation propre possèdent la capacité d'obliger ». Ni Dieu, ni la nature fondent la Loi Morale, parce que les deux éléments sont insuffisants ou externes à elle.

---

<sup>20</sup> Cf. : Kant, « Critique de la raison pratique », 2000, p. 14.

Cette éthique qui a été basée dans l'autonomie, permet de faire cohabiter le devoir et la liberté, par l'autonomie de la détermination de la volonté voie raison étant, partant, une éthique du devoir-être. L'autonomie de la volonté, en face de toutes les conditions dans lesquelles la sensibilité fournirait la matière, c'est le principe suprême de la moralité.

Il y a un espace pour postuler une idée de travail de la raison, dans le plan moral, par le biais de la vertu (« disposition morale en lutte »). Le *vir bonus* est l'homme en lutte contre sa propension à transformer l'amour de soi dans le principe objectif de l'action moralement libre.

Pour Kant, derrière l'idée d'autonomie, nous pouvons entrevoir un travail en permanence de la raison humaine, dans le champ moral. En effet, puisque l'homme est fini et à une propension à mettre en question, en permanence, son autonomie, cela exige un travail en permanence de la raison. Cette raison est active et réflexive. Elle se rencontre dans une tension dynamique ne pouvant pas se cristalliser dans des habitudes et institutions, mais elle nécessite de toujours partir du nouveau, toujours impliquée par une « révolution permanente », car la moralité situe la conscience humaine sur le terrain d'un défi en permanente rénovation.

La forme des commandements de la raison, ce sont les « Impératifs » – principe objectif qui s'exprime par le devoir obligeant la volonté –, qui représentent un principe objectif quand ils sont commandés par la volonté d'un être rationnel fini (volonté humaine). C'est un principe objectif dans la mesure où il marque le rapport d'une loi objective de la raison par une volonté qui dans sa nature subjective ne serait pas déterminée par cette loi, soit une volonté imparfaite comme nous la rencontrons dans les êtres rationnels finis. Ainsi, il n'y est pas lieu de penser l'existence de tels impératifs dans le cas d'une volonté divine, ni d'une volonté sainte, puisqu'elles viennent du bien, elles sont le propre bien, partant, le verbe devoir (agir en conformité avec la loi) ne rencontre lieu une fois que dans ce cas, le vouloir est nécessairement en accord avec la loi.<sup>21</sup>

Nous avons rencontré une description détaillée des Impératifs dans la Deuxième Section de *Fondements de la métaphysique des mœurs*, au moment où Kant cherche à expliquer le passage de la philosophie morale à la *Métaphysique des Mœurs*. Tels impératifs peuvent être hypothétiques ou catégoriques, en fonction du type de volonté qui est à son origine.

Les Impératifs Hypothétiques expriment la nécessité pratique d'une action uniquement comme moyen d'obtenir une chose quelconque, objet de notre désir : « l'action est bonne en vue d'une fin quelconque ». Ces Impératifs configurent des règles d'habileté ou des conseils de prudence. Ce type d'Impératif est facilement explicable une fois que sa connaissance part des conditions données de son commandement, des objectifs de son origine.

Dans les Impératifs Hypothétiques, le technique est comme un moyen pour obtenir quelque fin, étant la raison instrumentée pour « administrer notre appétit ». La raison exprime savoirs (comme dans la technè) en fonction de la satisfaction de nos désirs ; la raison est au service de nos affections, de nos passions. Elles se traduisent dans une volonté pathologiquement affectée. De tels impératifs donneraient un espace pour se penser en activité comme action de la volonté qui tient fondamentalement

---

21 Cf. : Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », 1959, p.124.



par détermination empirique, puisqu'elle laisse entrevoir le « pratique technique » – relié à poïesis – dont l'action est un moyen pour la production de quelque chose qui lui est externe. Cette action n'est pas une fin en soi.

Les Impératifs Catégoriques expriment la nécessité pratique d'une action comme bonne en soi et par soi. Elles représentent la loi de la moralité par soi une fois que de tels Impératifs concernent, non la matière de l'action comme fondement de détermination (Bestimmungsgrund) de la volonté, ni ce qui doit résulter de la même (volonté), mais à la forme et au principe qui lui donne origine. Au contraire des Impératifs Hypothétiques, les Impératifs Catégoriques ne dépendent d'aucune condition antécédente, ni d'aucune fin consécutive, attachant inconditionnellement la volonté à la loi sans subordonner, même qu'indirectement, la position de la loi à l'influence préalable d'un objet désiré par une telle volonté.

Les Impératifs Catégoriques exigent, pour prouver leur existence – ce qu'ils sont et comment ils s'appliquent –, une Critique dont l'objet est d'expliquer comment les jugements de ce type, synthétiques a priori, sont possibles. La difficulté avec le fondement des Impératifs Catégoriques, c'est qu'ils déterminent immédiatement ce qu'ils ordonnent, ils annoncent une loi universelle générale à laquelle la volonté doit conformer sa maxime. Les Impératifs Catégoriques, dans lesquelles la raison n'est pas intéressée pour administrer nos appétits, sont la condition de la possibilité du Souverain Bien. Celui-ci s'épuise dans l'activité qui la génère elle-même car, étant objet de la volonté pure, il lui est immanent. De tels impératifs donneraient un espace pour se penser en activité comme action de volonté qui tient son fondement par détermination morale. Ils relèvent du faire quelque chose et du concept de volonté donnée à sa faculté de réaliser un objet selon une représentation (Critique de la raison pure, § A29, § A30).

L'existence de ces deux types d'Impératifs prouve que notre raison dans son usage pratique, oscille entre gouverner « simplement l'intérêt des penchants sous le principe sensible du bonheur »<sup>22</sup> et la réalisation de la Loi Morale, condition pour l'existence du Souverain Bien. Une telle oscillation nous suggère l'idée d'une raison qui est active, qui « travaille » — une « raison – activité pure », qui contient en soi une « processualité » générée dans la tension entre ces deux types d'Impératifs.

Dans les Fondements de la métaphysique des mœurs (1785) et dans la Critique de la raison pratique (1788), le terme activité paraît associé à l'idée de *factum* de la raison, il est la manifestation de l'activité en nous, dans cette acception kantienne, de l'activité pure. Il existe des représentations qui nous viennent du dehors, dans lesquelles nous sommes passifs et « [...] celles que nous produisons uniquement de nous-mêmes, dans lesquelles nous manifestons notre activité. »<sup>23</sup> Une telle activité fonde la liberté comme appartenant en général à notre être – rationnel et doté de volonté. Elle est la spontanéité de notre raison pratique appliquée au terrain Moral, partant, dans ce terrain même d'activité pure.

Dans un autre passage, dans la page suivant :

Même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui par les sens intimes, ne peut se flatter de se connaître lui-même tel qu'il est en soi. Car, comme il ne se produit pas en quelque sorte lui-même et qu'il acquiert le concept qu'il a de lui non pas a priori, mais empiriquement, il est naturel qu'il ne puisse également prendre connaissance de

---

22 Cf. Kant, Critique de la raison pratique, 2000, p.130.

23 Cf. : Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », (1785), 1959, p.188.

lui-même que par le sens intime, en conséquence de l'apparence phénoménale de sa nature et par la façon dont sa conscience est affectée. Mais en même temps, il doit admettre nécessairement au-dessus de cette modalité de son propre sujet composé de purs phénomènes, quelque chose d'autre encore qui lui sert de fondement, à savoir son Moi, quelle qu'en puisse être d'ailleurs la nature en elle-même ; et ainsi pour ce qui a rapport à la simple perception et à la capacité de recevoir les sensations, il doit se regarder comme faisant partie du monde sensible ; tandis que pour ce qui, en lui, peut être activité pure (c'est-à-dire ce qui arrive à la conscience non point par une affection des sens, mais immédiatement), il doit se considérer comme faisant partie du monde intelligible, dont néanmoins il ne sait rien de plus. (Kant, (1785), 1959, p. 189).<sup>24</sup>

Dans le domaine moral, nous venons de voir que le terme d'activité n'est pas suffisamment théorisé. Cependant, c'est par la voie d'une insuffisante théorisation du terme activité – « Tätigkeit » dans l'ouvrage de Kant que nous pouvons approcher le sens de ce terme chez Schwartz.

La reprise de ce concept d'activité dans le contexte du travail concret, dans l'ergologie, implique la reconnaissance du *factum* de la raison, l'autonomie des sujets dans l'exercice de son travail, travail qui est activité humaine, en général. Une telle reconnaissance apparaît expressis verbis dans les passages suivants :

Quand Schwartz rapporte le cas d'un ouvrier lamineur qui rentre en grève son premier jour de travail, pour lui, ce fait s'exprime comme un *factum* de solidarité et nourrit la solidarité des syndicats en tant qu'institution collective dans sa mobilisation:

« Il a fallu ce terreau de solidarité inexprimée pour nourrir les solidarités formalisées. C'est lui qui fait que la bataille sur les salaires n'en reste pas à l'état de pure et sèche comptabilité numérique. *Le mouvement ouvrier a dû en permanence s'affronter aux facteurs de désagrégation, les discours abstraits n'y auraient jamais suffi, il fallait la présence physique, payer de sa personne, « être sur le terrain » comme disent les militants [...] contre la corruption, la violence, la division, c'est une culture, une éthique largement informelle qu'il faut opposer* »<sup>25</sup>.

Dans une citation, maintes fois reprises, la parole d'un ouvrier ajusteur – « jamais un ouvrier ne reste devant sa machine en pensant : je fais ce qu'on me dit », amène Schwartz à s'interroger : « ce *factum* de l'humanité praticienne, ne le retrouve-t-on pas encore ici, à l'extrême pointe de nos ressources industrielles ? »

Dans ces passages, ne fait-il pas référence à l'idée d'autonomie de la raison ?

La première conséquence de cette reconnaissance du *factum*, pour le cas des ouvriers métallurgistes, nous obligerait à une démarcation avec le concept de praxis, au sens d'Aristote, dans ce qu'il garde une opposition à poiésis. Cela parce que tout poiésis contient nécessairement une praxis et vice versa. Nous serions invités à considérer que l'exercice du travail *stricto sensu*, dans un monde marchand et de droit, implique toujours un travail des valeurs et des savoirs: tout homme a compétence pour juger – ce qui est propre de tout être rationnel – même dans les situations de travail les plus taylorisées, dans les chaînes de montage.

Une deuxième conséquence serait la reconnaissance que l'expérience concrète de l'exercice du travail ne nous dispense pas d'un drame qui se déroule entre notre

---

<sup>24</sup> Cf. idem, p.189, Troisième section.

<sup>25</sup> Cf. : idem, p.189, Troisième section.

amour de soi et notre devoir-être dans un espace où la « pratique » a son occurrence dans la confrontation avec les normes de travail. Jusqu'à quel point pouvons-nous faire un libre usage de soi (« libre amour de soi ») dans le quotidien du travail réel ?

\*

Pour Schwartz, Kant accueille et retravaille deux horizons de l'action, déterminés par l'opposition entre praxis et art (Aristote) et du volontaire et du subit (Descartes), sans toutefois donner une place claire à l'activité dans son système.

La dualité cartésienne de la spontanéité productive et de la passivité, dans la considération du « bien et du mal de cette vie »<sup>26</sup> a été reprise par Kant, mais déplacée sur un plan architectonique de notre capacité de connaître. Architectonique, parce que cette dualité a son origine dans les « deux souches » constitutives de notre être phénoménal, dont la « racine commune » nous est inconnue, la « sensibilité et l'entendement ; par la première, les objets nous sont donnés, mais par la seconde, ils sont pensés.<sup>27</sup>

Nous voyons donc que l'opposition cartésienne entre une « faculté d'être « affecté » – Esthétique, et une « « spontanéité » ou « « pouvoir de produire nous-mêmes des représentations » dans notre Entendement<sup>28</sup>, est donc déplacée du domaine de la « volonté », « des passions », vers les actions de l'entendement dans le connaître des choses : capacité de jugement, faculté de formulation de jugements.

Dans le champ du connaître, « [...] la liaison d'un divers en général, ne peut jamais nous venir des sens (durch Sinne in uns kommen), ni par conséquent, être contenue conjointement (wugleich) dans la forme pure de l'intuition sensible ; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation »<sup>29</sup>. C'est dans le champ de la transformation du phénomène – objet indéterminé d'une intuition empirique — en objet dans le contexte de la Critique de la raison pure (1781) que, par le biais de l'idée de « spontanéité de l'entendement », nous retrouvons des passages dont le terme activité prend le sens de travail. C'est en cela que B. Bourgeois (2000) voit inscrite une vraie « théorie de l'agir ».

Sur ce terrain, nous trouverons l'activité dans le sens d'un travail de l'esprit dans le procès (lier, relier) les sensations fournies par les objets à la sensibilité et qui produit une expérience (Erfahrung). « Par rapport à l'état de ses représentations, mon esprit est « actif » et manifeste une « faculté » (facultas) ; ou bien il est « passif » et consiste en une « réceptivité » (receptivitas). Une connaissance comporte leur association ; et sa possibilité doit son nom de faculté de connaître à son élément le plus éminent : l'activité de l'esprit liant les représentations et les séparant les une des autres »<sup>30</sup>

Des nombreux termes se rapportaient à cette idée de « travail de la connaissance » : Handlung, Funktion, Verrichtung des Verstandes, Verbindung (synthèse, liaison),

---

**26** Cf. : « Traité des Passions » (I, 148, III, 212), cité par Schwartz, 2000, p.8.

**27** Cf. : Kant, « Critique de la raison pure », Introduction. Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.49. Voir aussi : Schwartz, 2000d.

**28** Cf. : Schwartz, 2000, p.8.

**29** Cf. : Kant, « Critique de la raison pure », Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.107, § 15.

**30** Cf. : Kant, « Anthropologie du point de vue pragmatique », trad. M. Foucault, huitième tirage, Paris, 2000, p. 39, § 7.

Vermögen – des Regeln – (pouvoir<sup>31</sup> des règles), Werken, Spontaneität dans la Déduction Transcendantale. Le terme Tätigkeit ou Arbeit est présent comme « travail de l'esprit » (Gemüt), « pouvoir de règles », travail de synthèse (Verbindung). De quoi s'agit-il dans cette synthèse ?

Cette synthèse est un acte de l'esprit connaissant ; un acte de l'entendement dans la production de liaisons du divers de l'intuition ou de concepts divers. Comme un élément typique d'une logique transcendantale, elle est réalisée par l'entendement quand celui-ci formate et traite le multiple. Cette synthèse est une réalité logique-dynamique qui accueille, traverse et lie les phénomènes, qui prend le multiple et l'organise à partir de règles provenant des éléments purs a priori. La synthèse, c'est cette spontanéité - activité - qui d'origine et a son siège dans l'Entendement. Elle est un « acte de sa spontanéité » (Actus seiner Selbsttätigkeit) car « nous ne pouvons rien représenter comme lié dans l'objet (object), sans l'y avoir auparavant lié nous-même, et que, parmi toutes les représentations, la liaison (Verbindung) est la seule que des objets (Objecte) ne peuvent pas donner, mais que peut seulement effectuer le sujet lui-même. »<sup>32</sup> Cette activité de synthèse est un travail dans la lecture de Schwartz, puisqu'il y identifie des caractères présents dans n'importe quel travail : «[...] un va-et-vient entre pôles opposés [...] liaison d'un divers en général, qui est en même temps la possibilité de donation d'une expérience. »<sup>33</sup>

Cette synthèse est en même temps un procès par lequel se fait l'unité synthétique du divers des intuitions – une « opération de l'entendement », mais elle est aussi le produit même de ce travail – « pouvoir de lier a priori et de ramener le divers de représentations données à l'unité de l'aperception ».<sup>34</sup> Cette synthèse est l'unité synthétique originaire de l'aperception - produit d'un réassemblage de toutes mes représentations qui me sont portées par l'intuition sensible et qui sont « retravaillées » par une synthèse, dans mon entendement voie des catégories (fonctions du jugement).

Les connaissances ne sont pas produites que dans cette liaison, produite par l'entendement dans une association entre un concept par lequel nous pensons des objets et des intuitions par lesquelles les objets sont donnés : « la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous connaissance, par le moyen d'un concept pur de l'entendement, qu'autant que ce concept se rapporte aux objets des sens ». Les catégories nous fournissent des connaissances des choses que si une expérience est possible par le biais de l'intuition, que si son application est possible à l'intuition empirique. La connaissance empirique est l'expérience<sup>35</sup> : « connaissance par perceptions liées »<sup>36</sup>. Le sujet connaissant porte les conditions de possibilité de la connaissance, mais, il nécessite de la réalité objective pour l'activation de ces conditions données a priori.

Mais comment Kant explique-t-il l'occurrence de la synthèse des multiples par le travail de synthèse de l'Entendement ? Les deux figures de ce travail de synthèse, présentées

---

**31** Ou faculté des règles.

**32** Cf. : Kant, « Critique de la raison pure », Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.108, § 15.

**33** Cf. : Schwartz, 2000, p. 11.

**34** Cf. : Kant, « Critique de la raison pure », Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.108, § 16.

**35** Cf. : Kant, « Critique de la raison pure », Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.124, § 22.

**36** Cf. : idem, p.139, § 26.

par Kant, sont l'imagination et le schématisme. Par imagination nous comprenons le « pouvoir actif de synthèse » (Tätigeis Vermögen), pouvoir transcendantal, dans la mesure où il est a priori et la base d'autres connaissances. En ce qui concerne la sensibilité, l'imagination est une synthèse figurée (synthesis speciosa) puisqu'elle se rapporte au divers d'une intuition sensible même dans son absence et au niveau de l'entendement, elle est synthèse intellectuelle (synthesis intellectualis) puisqu'elle se rapporte au divers d'une intuition en général, par le biais des catégories.

Elle est un espace de rencontres productives entre principes opposés dans leurs manifestations : « [...] comme toute notre intuition est sensible, l'imagination, en raison de la condition subjective qui, seule, lui permet de donner aux concepts de l'entendement, une intuition correspondante, appartient donc à la sensibilité ; mais cependant, en tant que synthèse, c'est une fonction (Ausübung) de la spontanéité, qui est déterminante et non pas simplement déterminable, comme le sens, et que, par suite, elle peut déterminer a priori le sens, quant à sa forme, conformément à l'unité de l'aperception, l'imagination est, dans cette mesure, un pouvoir de déterminer la sensibilité a priori et sa synthèse des intuitions conformément aux catégories doit être la synthèse transcendantale de l'imagination. »<sup>37</sup>

Le schématisme, « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » (Verborgene Kunst in der Tiefen der Menschliche Seele), c'est la fonction de « présentation » du concept à l'intuition. Par lui, une réalité objective est associée à un concept au moyen de l'intuition correspondante. Selon Philonenko, ce terme représente l'originalité de la reconception kantienne de l'esprit, sa dérèfification : mise en pénombre ses opérations efficaces et de re conceptualisation de l'esprit comme vivant, « lieu de transports, de rencontres, de synergies multiples à reproduire sans relâche entre instances ou partenaires multiples. »<sup>38</sup> « [...] La notion de schème, à laquelle Kant fait appel comme méthode et procédé, implique un travail, un mouvement de l'entendement et de l'imagination et comme nous sommes toujours dans le domaine de l'empirisme, il est raisonnable de dire qu'il représente l'activité de l'esprit vivant. »<sup>39</sup>.

Schwartz remarque une différenciation entre ce que chez Kant nous pouvons attribuer comme action (praxis, handlung) qui naît d'une prise de distance, d'une disjonction et celui d'activité. En effet, ce registre prend sens dans un :

« un réseau de va-et-vient obscurs, à des opérations de « courtage », de médiations, de transferts de matériaux à ouvrir, à métaboliser ; l'activité apparaît comme un opérateur de circulations, de synthèses, même si ce « courtage » s'opère dans l'intérêt ou sous la régulation d'un partenaire donneur d'ordres, ici la raison. Circulations, arts « cachés », parce que mettant en liaison des instances, des facultés hétérogènes, dont la synergie est d'autant plus difficile à imaginer que la définition de chacune d'elles est plus clairement définie comme différente de l'autre (ou d'autres) [...] cette activité en pénombre paraît exprimer la spécificité de la vie en l'homme, comme être spirituel. »<sup>40</sup>

Nous avons vu avec Kant une conception de l'agir qui nous a permis de nourrir, de manière féconde, notre idée d'un agir qui est travail – activité – de notre faculté

---

**37** Cf. : Kant, « Critique de la Raison Pure », Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001, p.129, § 24.

**38** Cf. : Schwartz, 2000, p. 12.

**39** Cf. : Philonenko, « Études Kantiennes », p.19, Vrin, 1982 ; cité par Schwartz, 2000, p. 12.

**40** Cf. : Schwartz, 2000, p. 12/13.

de connaître. Cet agir renoue sujet et objet dans une dialectique sans fin et qui contraint ces deux pôles à un rapport tendu comme condition pour les connaître. Mais, l'activité de connaître fait son travail entre l'entendement et la sensibilité, sans que nous puissions la maîtriser, ni l'encadrer. L'homme est actif dans le connaître, aussi bien que dans l'agir moral, même si, chez Kant, cet agir moral reproduit la pratique comme domaine d'un travail sur soi, selon les impératifs catégoriques. Ainsi, la praxis s'inscrit-elle dans le domaine de la morale et pas dans le champ du connaître. Kant, nous accordons avec Schwartz (2000), reste celui qui nous permet de comprendre la dimension de transgression présente dans toute activité ainsi que sa portée d'énigme jamais maîtrisable.

\*

Alors... Le travail a-t-il une valeur formateur ?

Tenter de répondre à cette question générale d'une façon satisfaisante nous oblige, depuis quelques années, systématiquement, à remonter au débat praxis/poïésis dans plusieurs traditions théoriques. Et, d'après le recensement ci-haut, aidés de près par Schwartz (2000), Kant reste celui qui nous permet de comprendre la dimension de transgression présente dans toute activité ainsi que sa portée d'énigme jamais maîtrisable dans la formation de l'homme comme avenir. Dans cette tradition, revisitée ici, s'enracinent, aussi, les débats autour des concepts d'action et d'activité dans les sciences humaines et dans la philosophie contemporaine. Si la question du travail qui forme reste ouverte et d'actualité, nous devons la développer en lien aux problèmes plus généraux de la formation humaine.

Cependant, il faut aussi la relier à l'expérience réelle de travail, car l'homme se fait par sa propre expérience comme *activité industrielle* (Schwartz, 2000) dans son rapport avec le monde. Et le monde «du travail» y est une grande partie de son expérience de vie au quotidien. L'homme fait, en tant qu'espèce et individu singulier, ainsi et quand même, preuve de sa plasticité, se renouvelant à chaque acte, développant de nouvelles compétences dans un processus toujours inachevé. Il est en constant devenir par l'ensemble de ses actes et, en particulier, par ses actes de travail. Ses actes chargés de sens, de technicité, de «logicité», de savoirs-valeurs, relient ce qu'il est et ce qu'il a vécu à son devenir. En même temps, ces hommes réels changent continuellement le monde, fût-ce dans une mesure infinitésimale.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, G., "Kant e o "facto da razão" : "cognitivismo" ou "decisionismo" moral ?". In : Studia Kantiana, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.58s., setembro, 1988.

ARISTOTE. Éthique à Nicomaque . Paris, Flammarion, 1965.

CHARLOT, Bernard. Éducation, travail : des problématiques contemporaines qui convergent . Cuiabá, Brésil : « Seminário Educação 2003 : trabalho, aprender, saber », août, 2003 (mimeo).

FERREIRA, Cleudio A formação do trabalho e o trabalho da formação na obra Fenomenologia do Espírito. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia/FAFICH, 2003. (Dissertation de Mestrado).

KANT, Emmanuel. Anthropologie du point de vue pragmatique. Trad. M. Foucault, huitième tirage. Paris, 2000, p. 39, § 7.

KANT, Emmanuel. Critique de la raison pure. Trad. Tremesaygues et Pacaud, 6ème édition. Paris : PUF, 2001.

KANT, Emmanuel. Fondements de la métaphysique des mœurs. Paris : VRIN, 1959.

KAUARK-LEITE, Patrícia. A arte da ciência e a ciência da arte. In: Maria Inês de Almeida. (Org.). Periferias: exercícios na fronteira do ensino. 1ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1994, v. , p. 25-40.

REVUE PHILOSOPHIE : Aristote. Ontologie de l'action et savoir pratique, n. 73. Paris : Éditions Minuit, mars, 2002.

KONDER, Leandro. O futuro da filosofia da práxis. Rio de Janeiro ?? 1992.

ROHDEN, 2002, note 2. Cf. : aussi

MENGER, Pierre-Michel. Le talent em débat. Paris: PUF, 2019.

SCHWARTZ, Y. CLOT, Y. ROCHEX, J.-Y. Les caprices du flux ou les mutations technologiques du point de vue de ceux qui les vivent. Vigneux, Éditions Matrice, 1990. (Col. Points d'appui pour la recherche).

SCHWARTZ, Yves ; FAÏTA, Daniel. L'homme producteur. Paris : Éditions Sociales, 1985.

SCHWARTZ, Yves La Communauté Scientifique Élargie et le Régime de Production des Savoirs. In: Revue Les Territoires du Travail, mai, n° 3, 1999.

SCHWARTZ, Yves. (dir.). Vers une approche ergologique de la charge, de l'intensité et de l'intensification de travail (Rapport final de recherche). Aix-en-Provence : Université de Provence, Département d'Ergologie-APST, 2001.

SCHWARTZ, Yves. (org.). Reconnaissances du Travail – Pour une approche ergologique. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1997.

SCHWARTZ, Yves. Allocution introductive au III èmes Rencontres APST/APRIT. Aix-en-Provence : APST/APRIT, juin, 2001.

SCHWARTZ, Yves. De la qualification à la compétence. Société Française, n°37, 1990, p. 19-25.

SCHWARTZ, Yves. Discipline Épistémique, Discipline Ergologique – Paideia et politeia. In: Maggi, Bruno. Manières de penser, manières d'agir en éducation et en formation. Paris: PUF, 2000c.

SCHWARTZ, Yves. Expérience et Connaissance du Travail. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1988.

SCHWARTZ, Yves. La connaissance de l'individualité humaine – quelle approche épistémologique ? In : Revue Société Française, n° 7, mai-juin-juil, 1983.

SCHWARTZ, Yves. La technique. In : Kambouchner, D. (dir.) Notions de Philosophie, II. Paris : Editions Gallimard, 1995.

SCHWARTZ, Yves. Le paradigme ergologique ou un métier de philosophe. Toulouse, France : Octarès Éditions, 2000 a.

SCHWARTZ, Yves. Le travail dans une perspective philosophique. Cuiabá, Brésil : « Seminário Educação 2003 : trabalho, aprender, saber », août, 2003 (mimeo).

SCHWARTZ, Yves. Les ingrédients de la compétence : un exercice nécessaire pour une question insoluble. In : Revue Éducation Permanente, N°133/1997-4.

SCHWARTZ, Yves. Mise en savoir du travail et conceptions du peuple : des ambiguïtés de l'Encyclopédie aux premières « rationalisations » révolutionnaires. In : Boulad-Ayoub, Josiane (dir). Former un nouveau peuple ? Pouvoir, Éducation, Révolution. Paris/Québec : L'Harmattan/PUL, 1996.

SCHWARTZ, Yves. Philosophie et ergologie. In : Bulletin de la Société Française de Philosophie, 94ème année, n°2, avril-juin, 2000 d.

SCHWARTZ, Yves. Raison pratique et débats de normes. In : A. Tosel et M. Bienenstock (org.), La raison pratique au XX siècle – trajets et figures, Paris, L'Harmattan, 2004.

SCHWARTZ, Yves. Théories de l'action ou rencontres de l'activité ? In : in : J.-M. Baudouin et J. Friedrich (org), Théories de l'action et éducation, Bruxelles : De Boeck Université, 2001b.

SCHWARTZ, Yves. Travail et philosophie – convocations mutuelles. Toulouse : Éditions Octarès, 1992.

SCHWARTZ, Yves. Travail et usage de soi. In : Travail et philosophie – convocations mutuelles. Toulouse : Éditions Octarès, 1992.

SCHWARTZ, Yves. Théories de l'action ou Rencontres de l'activité ?, in : J.-M. Baudouin et J. Friedrich (org), « Théories de l'action et éducation », Bruxelles : De Boeck Université, 2001.

**Data da submissão: 20/12/2023**

**Data da aprovação: 26/12/2023**